

# ИСТОРИЯ ИДЕЙ И УЧЕНИЙ

И.В. Воронцова

DOI: 10.7256/1999-2793.2013.6.8080

## СИМВОЛИЗМ МАРСЕЛЯ ЭБЕРА И ХРИСТИАНСКИЙ МОДЕРНИЗМ

**Аннотация:** Идеи истоки доктрин римо-католического «модернизма» и русского христианского модернизма — «неохристианства» — включали в себя символизм. Статья поднимает вопрос о «символизме» М. Эбера и значении его для русского христианского модернизма в его взаимодействии с проблемами традиционного религиозного сознания периода (1880-1910); привлекается и тема отношения католического модернизма к философии Эбера. Французский модернизм был тесно связан с прагматизмом, и в России происходило одномоментное изучение обоих феноменов. Дискуссия русской религиозной интеллигенции (1909-1910) оказалась связана с эпистемологической проблемой именно в той плоскости, как она была поставлена Эбером. И Эбера, и модернистов ждало разочарование в «символизме» как в посредническом методе обозначения трансцендентного.

**Ключевые слова:** философия, «неохристианство», Эбер, символизм, Божественное, Савойский символ, модернизм, Мережковский, теология, сознание.

Конец 1880 — начало 1900-х гг. в странах католической Европы, а в России начало XX в., были охвачены «интеллектуальным брожением», имевшим причудливые связи и неожиданные совпадения: мысли, встроенные в органику философских систем, получали развитие в непривычной для них области, становясь контентом новых «учений», направлений в искусстве и общественных движений. Так, европейская мысль, осваивая философию И. Канта, получила новое представление о «знаке» как о символе<sup>1</sup> сверхчувственного мира. При этом главным направлением в истолковании символа остался субъективизм, что открыло возможности для разностороннего использования символа.

В 1886 г. газета «Figaro» опубликовала «Манифест символизма» французского поэта Ж. Мореаса<sup>2</sup>, провозгласивший новое направление в литературе. Задачей символизма было облечь идею в разумную форму; манифест гласил, что явления не могут проявиться достаточно достоверно, поэтому правильно представлять их эзотерические сходства с изначальной идеей, целью символа стало представление идеального. Символизм быстро стал популярным во Франции, России и др. странах. Развитие символизма совпало с зарождением религиозно-реформист-

ских движений в римо-католицизме («модернизм») и православии («неохристианство»). Религиозное обоснование символизма было разработано Марселем Эбером (Marcel Hébert)<sup>3</sup>, подхвачено и развито вождями «модернизма» (1890-1910) и «неохристианства» (1900-1917).

Философия символизма М. Эбера в римо-католическом «модернизме» была применена в области догматической<sup>4</sup> и в исагогике<sup>5</sup>. В конце XIX — начале XX вв. на фоне духовного кризиса в Римско-Католической Церкви в странах Европы возникло и развивалось модернистское движение, сформировавшееся преимущественно из католического духовенства и богословов<sup>6</sup>. Теоретическая основа модернизма была подготовлена протестантским богословием и либеральным католицизмом, значительную роль в формировании доктрины сыграла «философия действия» М. Блонделя. Один из мыслителей, под-

<sup>1</sup> Антропология с прагматической точки зрения (1798).

<sup>2</sup> Moréas J. Le Symbolisme. Figaro. 1886. Sept 18. P. 1-2.

<sup>3</sup> См.: Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hébert. W., 2011. P. 521. Переводы из книг Луази, Утена, Видлера, Пула, Талара сделаны для данной статьи Е. Соловьевой.

<sup>4</sup> Lilley A.L. Modernism: a record and review. L., 1908. P. 57, 74.

<sup>5</sup> Loisy A. Simples réflexions sur le Décret du Saint Office Lamentably Sane Exetu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis. Ceff., 1908. P. 45, 48-50.

<sup>6</sup> Воронцова И.В. Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX — начало XX вв.) // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 51-61.

готовивших идеологию модернизма, профессор протестантской догматики Страсбургского университета, О. Сабатье в работе 1897 г.<sup>7</sup> изложил метод «критического символизма»<sup>8</sup> и применил его для критики догматов. В качестве иллюстрации взаимодействия в символе «духовного» и материального, О. Сабатье привлекал функцию образа в литературе и искусстве. Символ, по Сабатье, объективировался в католическом богословии, которое с течением времени сменилось застывшим догматизмом<sup>9</sup>. Критика догматов была неотъемлемой частью доктрины модернизма; метод Сабатье стал одним из средств «оживления» догмата в модернизме.

Отечественная наука не рассматривала символ и его значение в «неохристианстве». За рубежом символизм в модернизме в 1908 г. рассматривал Дж. Бамптон<sup>10</sup>, показав на примере догмата о Воскресении деструктивность ««символистской доктрины» в модернизме». В общем контексте о месте Эбера в модернизме упоминали А. Утен, С. Шлоссер; Э. Пула и А. Видлер<sup>11</sup>. Э. Пула (E. Poulat) писал об Эбере, как одном из ведущих философов модернизма<sup>12</sup>. Видлер охарактеризовал Эбера как модерниста, выступавшего за придание всем основам веры чисто символического значения<sup>13</sup>.

На символизм М. Эбера значительное влияние оказала философия Э. Канта. В 1886 г. Эбер опубликовал в «Анналах христианской философии» статью «Томизм и кантианство»<sup>14</sup>, — лекцию, прочитанную в 1885 г. в Обществе св. Фомы Аквинского, в ней он пытался найти общую почву между томизмом и философией Канта, подчеркивал объективную основу мысли Канта. Тогда же газета «Figaro» опубликовала манифест символизма<sup>15</sup> Ж. Мораса. Эбер обнаружил

в символизме творческое воплощение кантианских идей. В работах 1886-1903 гг. центральной у Эбера была эпистемологическая проблема: «Что представляет собой адекватное представление о «реальности»? Доступно ли оно человеку, а если доступно, то в какой форме?» Объективным, по Эберу, мог быть только символ, который происходил от феноменального опыта и в действительности превосходил самого себя, указывая далее на идеал (ноуменальное); но в то же время его непостоянный и неполный характер должен сохраняться, а не смешиваться воспринимающим его с представляемым символом идеалом, потому что идеал трансцендентен, а символ трансцендентален. Принципиальное различие между кантовскими феноменами и ноуменальными способно, по Эберу, спасти религию в современном мире, «это казалось ему способом сохранения формы католицизма, при наполнении её новым содержанием», «в течение 1890-х гг., — пишет составитель сборника работ Эбера С. Талар, — он шлифовал этот свой символистский компромисс»<sup>16</sup>. «Я признаю, писал Эбер позднее, что истина во Христе и в Церкви, но она находится там только в общем направлении мышления и деятельности», «мы должны приспособить это направление к научно обоснованным условиям действительности»<sup>17</sup>. Как и все «неокатолики», Эбер верил в будущее своей Церкви, это будущее выросло у него из синтеза религии и науки. «Дайте этому великому организму, одновременно человеческому и божественному, время, чтобы устранить некоторые элементы, ассимилированные им, но ставшие бесполезными... Тогда, наконец, состоится примирение религии и науки, ибо их взаимные функции будут ясно поняты...»<sup>18</sup>

Проблема теодицеи и знакомство с дарвинизмом, вызвали у Эбера философский кризис, перешедший в поиск символистского компромисса, символизм выступил для него посредником в познании истинной природы вещей. Мучившую его дилемму Эбер решил, вставив в теорию эволюции идею милосердного Бога и неизбежность прогресса<sup>19</sup>. «Мы с удовольствием символизировали бы этот дух добра в образе евангельского Отца Небесного,

<sup>7</sup> Sabatier O. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. P., 1897.

<sup>8</sup> См. главу «Критическая теория религиозного познания».

<sup>9</sup> Сабатье О. Критическая теория религиозного познания / Пер. Н. Муретовой // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915. С. 21, 23.

<sup>10</sup> Bampton. J.M. Modernism and modern thought. L.: Edinburgh, 1908. (<http://maritain.nd.edu/jmc/etext/mam1.htm>).

<sup>11</sup> Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 20.

<sup>12</sup> Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Paris, Casterman, 1962. P. 319.

<sup>13</sup> Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 99.

<sup>14</sup> Hébert M., abbé. Thomism and Kantianism // Annales de philosophie chrétienne. 1886. № 13. January. P. 364-384.

<sup>15</sup> Moréas J. Le Symbolisme. Figaro. 1886. Sept 18. P. 1-2.

<sup>16</sup> Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 10.

<sup>17</sup> Hebert M. The last idol: Study of the Divine personality // Revue de métaphysique et de morale. 1902. Vol. 10. №. 4. P. 94.

<sup>18</sup> Цит. по: Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970. P. 69-70.

<sup>19</sup> Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 9.

но стало навсегда невозможно воспринимать эти слова буквально, говоря: я верю в Отца Небесного, в Бесконечную Любовь, создавшую... чуму, онкологические заболевания, ураганы...»<sup>20</sup> К 1894 г. «Эбер уже сформулировал идею отношения к христианским доктринам и утверждениям как к символам, которые следует считать метафорами или аллегориями, а не прозаическими утверждениями фактов»<sup>21</sup>. Обоснование своего «догматического символизма» Эбер изложил в «Воспоминаниях об Ассизи» и «Последнем идоле»<sup>22</sup>.

М. Эбер пережил свой личный кризис веры раньше, чем остальные модернисты. Его приверженность философии традиционного католицизма начала рушиться с 1882 г. «Отрицание Кантом традиционных доказательств бытия Бога глубоко поразило его. Его все больше привлекала идеалистическая и эволюционная философия. При этом он все еще верил в физическое воскресение Христа»<sup>23</sup> и в возможность будущей жизни. Личный поиск привел его к компромиссной вере в безличное Божество, которое для самого Эбера стало неким символом христианского Бога.

В 1894 г. М. Эбер написал, но не опубликовал сочинение под названием «Символ веры савойского священника». Название сочинения отсылало к «Исповеданию веры савойского викария» в книге Руссо<sup>24</sup>, а содержание составленного Эбером «символа веры» — являлось конспективным пересказом «Исповедания веры савойского викария». Вместе с тем, сочинение Эбера не являлось заимствованием в духовном плане, так как «Символ» Эбера был ступенью к его следующему произведению — эссе «Воспоминания об Ассизи» (1899). В названии эссе ясно прочитывался отсыл к ассизскому святому XIII в. (Франциску<sup>25</sup>), имя которого связано со сменой эпох в истории католического монашества. Символом Франциска Ассизского в современности

Эбера становился новый «святой» — христианин обновленной веры, исходящей из внутреннего психологического опыта религиозной жизни. После Эбера образ современного католического «святого», к тому же непонятого и отвергнутого бюрократической частью церковного духовенства, был художественно воссоздан в романе итальянского модерниста А. Фогаццаро «Святой» (1905). У Фогаццаро это был священнослужитель, личные характерные черты которого явно напоминали модернистов А. Луази и Дж. Тирреля; Фогаццаро так же связал своего «святого» с монашеской традицией — его герой некоторое время прожил в монастыре св. Бенедикта в Субиако, где находится известное всему католическому миру прижизненное изображение святого Франциска.

В «Символе веры савойского священника» М. Эбер приближался к границам атеизма, от которого его удерживал только символ с его соответствием Идеалу. Биограф Эбера А. Утен разместил текст «савойского символа» в своей книге<sup>26</sup>, содержание его отвергает сакральную природу христианства, личное Божество, а церковный догмат делает мифологизированным символом. Неопубликованный «Символ» содержал в себе то мировоззрение Эбера, которое он выразил в следующих статьях<sup>27</sup> и в книгах<sup>28</sup>, в т.ч. написанных по выходу из Римско-Католической Церкви. Мы приводим здесь этот текст в переводе с незначительными сокращениями:

«Верую, в объективную ценность идеи Бога, абсолютного Идеала, совершенного, обособленного... не отделенного от мира, который Он ведет и направляет к лучшему, принципа всех физических и нравственных феноменов, смысла существования человеческого разума и совести, единого и троичного, ибо Его можно назвать: Бесконечная деятельность, Разум и Любовь.

И в Того, в Ком был осуществлен в исключительной и уникальной мере союз Божественного с человеческой природой... в Иисуса Христа, чье ослепляющее превосходство так поразило сердца простого люда, что было символизировано в виде сверхъестественного зачатия в чреве существа, совмещающего два идеальных триумфа женщины — девственность и материнство; Кто страдал при Понтии Пилате, был распят и погребен; чье сильное

<sup>20</sup> Цит. по: Schloesser S. Review // H-France Review. 2012. Vol. 12, № 88. P. 1-7. P. 2.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Все три работы изданы в: The modernist as philosopher. W., 2011.

<sup>23</sup> Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970. P. 66.

<sup>24</sup> См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. Пер. с франц. М.А. Энгельгардта. СПб., 1912. С. 257-311. В России «исповедание» было переведено и издано отдельной книжкой, с предисловием анонима в 1903 г.

<sup>25</sup> Джованни Франческо ди Пьетро Бернардоне, возвел в идеал идею аскетической бедности.

<sup>26</sup> Houtin A. Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (1851-1916). P., 1925.

<sup>27</sup> Напр., «Последний идол» (1902).

<sup>28</sup> «L'Évolution de la foi catholique» (1905). «Божественное. Опыты и гипотезы: Психологические исследования» (1907).

действие после смерти, сохранившееся... в сознании людей, обусловило явления и видения среди апостолов и учеников, зафиксированные в евангелиях, и было символически представлено мифом...

Верую в дух любви..., который оживляет наши души, ведет и склоняет нас к тому, что есть истинно, прекрасно... божественное пламя Братолюбия, которое одно может разрушить эгоизм этого мира; верую в святую единую Церковь, видимое выражение идеального сообщества всех сущих и единства, которое постепенно должно быть достигнуто благодаря справедливости и братолюбия; в отпущение грехов каждой души, полной раскаянья... в спасение того, что заключает в себе нашу нравственную личность, в вечную жизнь... которая развивается в условиях, превосходящих уровень наших современных знаний, и которую народное благочестие символизировало в виде воскресения плоти и вечного блаженства»<sup>29</sup>.

«Воспоминания об Ассизи» были написаны в виде диалога между молодым человеком и старым монахом-капуцином, устами монаха-наставника Эбер высказал мысль об отличии идеи Церкви от её внешнего воплощения («неохристиане» в России найдут аналог, введя термин «историческая Церковь»<sup>30</sup>, неокатолики — «старый строй»). В «Воспоминаниях» Эбер напрямую использовал термины символизма при анализе проблемы отношения к феноменальному образу как к «объекту реальности». Талар в предисловии к сборнику сочинений Эбера подтверждает, что «Идеал» (Мореаса), облаченный в познаваемую форму, был востребован Эбером: например, Воскресение Христа у него «перестает рассматриваться как факт физического порядка, оно остается фактом идеального порядка и сохраняет под воображаемым покровом (символа, — *И.В.*) всю свою ценность»<sup>31</sup>. (Эта интерпретация Воскресения была повторена модернистом А. Луази<sup>32</sup>. В частном порядке Эбер распространил «Воспоминания об Ассизи» среди друзей. Одна из копий попала к кардиналу Ришару де ла Вернь, и он вынудил Эбера уволиться с поста директора школы в Фенелоне, а затем, мало по

малу, он был отстранен и от преподавания церковных дисциплин. В 1902 г. журнал «Revue blanche» еще раз опубликовал его «Воспоминания»<sup>33</sup>, поместив Эбера в компании анархистов, социалистов и постмодернистов — Г. Апполинера, А. Жарри, Ф. Ле Дантес, и Л. Деларю-Мардрюс. Эти представители культурной элиты Франции проявляли значительный интерес к анти-позитивистскому течению декадентского символизма.

В 1902 г. вышла статья «Последний идол: исследование Божественной личности», критикующая традиционные для католицизма доказательства бытия Бога и утверждающая безличность Божества<sup>34</sup>. Статья подытоживала написанное в вышеуказанных работах Эбера. Идея Бога, по Эберу, нашла в феноменальном символ, который стал традиционен для христианского религиозного сознания. Теология и «народное благочестие» создали антропоморфное Божество (по Эберу — религию идолопоклонства). Идолопоклонства возможно избежать, так как религия совместима с рациональным научным мышлением: её приблизительные и предварительные символы совершенной, неизменной и принципиально непознаваемой «идеи» (Божества), будучи проанализированы философией, могут быть спасены и сохранены для тех, кто счел их лично необходимыми. «Последний идол» стал для Эбера тем рубежом, за которым «символистский компромисс» уже казался ему ненадежным, и он перешел к этапу, когда ему не требовалось посредничество символизма для приближения к сущности вещей.

Следующие тринадцать лет ушли у Эбера на осмысление символа в истории католицизма (в 1903 г. он опубликовал «Банкротство деспотического католицизма»<sup>35</sup>, написание которой стало следствием критического изучения Священного Писания и влиянием на Эбера Луази) и окончились потерей поддержки папы Льва XIII, разрывом личных связей Эбера с «модернистами» (модернисты<sup>36</sup> поспешили дистанцироваться от его идей, высказанных в «Вос-

<sup>29</sup> Houtin A. Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (1851-1916). P., 1925. P. 91-92.

<sup>30</sup> Т.е. Церковь существующая, такая, какой она сложилась в веках своей истории. «Историческая церковь» должна была подвергнуться реформированию, чтобы соответствовать идее Церкви первых веков христианства.

<sup>31</sup> Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 65.

<sup>32</sup> Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents. Ceff., 1908. P. 187-188.

<sup>33</sup> Hébert M., abbé. Souvenirs d'Assise // La revue blanche. 1902. (T. XXIX). № 223. P. 81-550.

<sup>34</sup> Hébert M. The last idol: Study of the Divine personality // Revue de métaphysique et de morale. 1902. Vol. 10, №. 4. P. 397-408. Тема продолжена в: Hébert M. Anonyme ou polyonyme. Seconde étude sur la 'personnalité divine // Revue de métaphysique et de morale. 1903. March. P. 231-247.

<sup>35</sup> Hébert M. La faillite du catholicisme despotique // Revue blanche. 1903. March, 30. P. 439-457.

<sup>36</sup> Фон Хюгель, Луази, Дюшен (Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 21).



поминаниях» и «Последнем идоле») и выходом из Церкви. В 1905 г. М. Эбер выпустил «L'Évolution de la foi catholique» («Эволюция католической веры»), написанную в уже традиционном для него ключе. Появление в христианстве обрядов, «мифов» и «легенд» Эбер трактовал как процесс объективации в символах чувства благоговения перед Бесконечным. Несущие в себе лишь нравственный императив, по Эберу, обряды и легенды в истории христианства превращаются в объективные истины. Католическая Церковь в ходе своего исторического развития создала традицию: установила необходимость участия разума для утверждения веры, создала авторитет Предания и Церкви с правом возвещать и охранять от изменения создавшиеся таким образом догматы, превратила веру, как доверие и благоговение, в веру-знание. По Эберу, фидеисты, попытавшиеся заменить объективный догматизм символическим и эволюционирующим, были ею осуждены; возродившийся в лице Блонделя, модернистов Тирреля, Луази, Леруа<sup>37</sup> и др.<sup>38</sup> фидеизм вновь пытается примирить объективированные символы с данными современной психологии, однако старую Церковь они уже не могут спасти: задача современности упразднить древнюю идею личного (антропоморфного) Бога, сохранив из её наследия идеал человеческой солидарности, и осуществить его в жизни. Для модернистов эберовская религия безличного Бога была неприемлема; критикуя Церковь, они верили<sup>39</sup> в её обновление и догматическое развитие<sup>40</sup>.

В 1907 г. Эбер издал книгу «Le Divine. Expériences et hypothèse: études psychologiques» («Божественное. Опыты и гипотезы: психологические исследования»), в которой защищал мысль о безличности Божества. По Эберу, личность или безличность Бога не определяет существа веры, т.к. религиозное чувство, будучи имманентно, не зависит от вида веры, для поддержания его в человеке достаточно отвлеченного понятия о Совершенстве или без-

личном Абсолюте и психологического опыта<sup>41</sup>. Как он сам отмечал, Эбер преследовал цель «выделить одинаковость духовной позиции, единую конечную цель у множества вероучений», «возможность разных способов представлений Божества... множества религиозных типов»<sup>42</sup>. Книга стала логичным итогом пути, пройденного Эбером<sup>43</sup>.

Манифестом русского символизма стал сборник статей Д.С. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893), сделавшая его основателем этого течения. Первые же строки статьи «Начала нового идеализма»<sup>44</sup> показали знакомство автора с логикой и эстетикой символа, но не по манифесту Мореаса, а по работам 1886-1890-х гг. М. Эбера. С 1886 г. Эбер настойчиво проводил мысль о том, что для христианской теологии необходимо философски разграничить феноменальное с ноуменальным, сгладить рубеж между наукой и религией. Мережковский вставил в статью явно не им самим продуманные тезисы («В эпоху наивной теологии<sup>45</sup> и догматической метафизики область *непознаваемого* постоянно смешивалась с областью *непознанного*»<sup>46</sup> и «никогда еще пограничная черта науки и веры не была такой резкой и неумолимой»<sup>47</sup>), в том числе о столкновении «религиозного чувства» и «последних выводов опытных знаний»<sup>48</sup>. Эта философская прелюдия Мережковского к символу в литературе (одним из новых элементов его, по Мережковскому, должно было стать «мистическое содержание») – свидетельство поиска им в начале творческого пути мировоззренческой позиции, и наверное он не думал,

<sup>41</sup> Hébert M., proff. Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques. P., 1907. P. 128-136.

<sup>42</sup> Ibid. P. 1, 2.

<sup>43</sup> Во вступлении Эбер написал, что, будучи «давно убежден в том, что «научный прогресс ставит в новых терминах проблему Бога» (Луази «Вокруг маленькой книжки»), автор подводит в этом труде итог целой жизни исследований». См.: Hébert M., proff. Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques. P., 1907. P. 3.

<sup>44</sup> «Начала нового идеализма в произведениях Тургенева, Гончарова, Достоевского и Л. Толстого».

<sup>45</sup> Базисное понятие в философии Эбера.

<sup>46</sup> Курсив Мережковского. Тезис Эбера.

<sup>47</sup> Доктринальный тезис «модернизма», не вошедший в доктрину «неохристианства».

<sup>48</sup> Мережковский Д.С. Начало нового идеализма в произведениях Тургенева, Гончарова, Достоевского и Л. Толстого // О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб., 1893. С. 37.

что «символизм» станет для него трамплином к религиозному реформизму<sup>49</sup>.

В том же году Мережковский опубликовал в журнале «Труд» статью «Мистическое движение нашего века», в которой, сетуя на «небывалое развитие опытных знаний», породившее в X-X вв. «недоверие к творческой способности духа, к ... идеальному миру»<sup>50</sup>, рассуждал о том, сколь близкое отношение имеет культура к религии («cultus» — почитание богов), о скрытом в культуре «новом религиозном культе»: («установлении новой связи человеческого сердца с божественным началом мира»<sup>51</sup>). Примерами расцвета «художественного мистицизма, неутомимой потребности новых религиозных идеалов» у Мережковского были протестанты, в том числе и отрицавший божественность Христа Э. Ренан. Мережковский приветствовал в статье «это новое, еще небывалое сочетание веры и сомнения, научной критики и религиозного экстаза, творчества и разрушения»<sup>52</sup>. Стоящие на высоте знания не могут предаться религиозному чувству, оно не достигает их, не находит в них точек соприкосновения, и Мережковский ставит проблему, как донести, как открыть эти точки соприкосновения для всех? Символ не только средство художественной выразительности, обозначая, он становится в сознании воспринимающего, причастным тому, что он обозначает.

Литературоведы разделили русских символистов на «старших» и «младо-символистов», считая, что младшие были мистиками-предвестниками нового мира, но пророками новой эпохи, в которой должен был родиться синтез неба и земли, а творчество перейти в космическую теургию, были и «старшие», пришедшие к «богоискательству» Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.М. Минский, примкнувший к ним Д.В. Философов, А. Белый. Эта группа перенесла идеологию символизма из литературы на деятельность человеческого духа в целом, и стала на путь разработки доктрины для модернизации традиционного религиозного сознания в России. Мережковский был убежден, что только религия способна придать глубину и жизни, и творчеству, а единственным выразителем метафизической реальности является символ. Литера-

тура (как область культуры) с её символичностью у Мережковского оказалась способной стать религией (благодаря связи символа с трансцендентным), и в первый год XX в. на Религиозно-философских собраниях в С.-Петербурге литераторы потребовали от Русской Церкви освятить культуру.

Литераторы — «символисты» на Религиозно-философских собраниях поставили и вопрос о церковном обновлении, чем создали прецедент для формирования движения русского христианского «модернизма» («неохристианство» или «новое религиозное сознание»<sup>53</sup>, 1902-1917). На Собраниях присутствовали студенты МДА и духовенство Русской Церкви; «неохристианство» распространилось в среде интеллигенции и включило в движение отдельных клириков<sup>54</sup>, получив таким образом своего рода «попутчиков», сторонников реформ в церковной и религиозной области. Не во всем поддерживая радикальный реформизм «неохристианства», интеллигенция поддерживала обновительские стремления «неохристиан», пытаясь корректировать их радикальность, то сближаясь, то отдаляясь от курса НРС, и ведя дискуссии<sup>55</sup>. В каком-то смысле она составила ту «новую религиозную общественность», понятие о которой сформировал и ввел в обращение Д.С. Мережковский и описал Н.А. Бердяев. В числе таких сторонников русского христианского модернизма в разные годы были С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, В.А. Кожевников, С. Аскольдов, А. Белый, проф. П. Каптерев и др. По мере расширения, НРС вовлекло в поле своего внимания социальные вопросы, что заставило и русских марксистов<sup>56</sup> присмотреться к злободневности вопроса о религиозном обновлении<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Далее НРС.

<sup>54</sup> Священники К. Аггеев, Н. Боголюбовский, Н. Добронравов, И. Егоров, В. Колачев, П. Раевский, И. Филевский, А. Устьинский, архим. Михаил (Семенов), еп. Антонин (Грановский).

<sup>55</sup> См.: Воронцова И.В. Революция и религия в дискуссии 1906-1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева и П.Б. Струве и др. // Религиоведение. 2011. № 4. С. 28-39.

<sup>56</sup> Идеалисты из марксистского лагеря (ПРФО посещали марксисты В.А. Базаров, М. Неведомский, П.С. Юшкевич) рассматривали прагматизм в контексте римо-католического модернизма: Базаров построил свою статью как взгляд на прагматизм Джеймса через призму модернизма Э. Леруа; А.В. Луначарский отнес прагматизм к одному из тех средств, которыми на Западе «модернисты» и «буржуазные» (Луначарский) религиозные реформаторы всех конфессий пытаются возродить христианское религиозное сознание. (Луначарский А.В., Поэт неокатолицизма // Киевск. Мысль. 1910. № 353. 22 дек. С. 91-92).

<sup>57</sup> См.: Воронцова И.В. Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX — начало XX вв.) // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 51-61.

<sup>49</sup> Воронцова И.В. Религиозно-философская мысль в начале XX в.: монография. М.: ПСТГУ, 2008.

<sup>50</sup> Мережковский Д. Мистическое движение нашего века // Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. С. 173.

<sup>51</sup> Там же. С. 174.

<sup>52</sup> Там же. С. 174, 176.

В 1908 г. М. Эбер написал исследование о прагматизме<sup>58</sup>, изложив содержание прагматизма по основателю этого течения Ч. Пирсу. Одно из направлений прагматизма (религиозный прагматизм У. Джеймса) постулировало прогрессивность религиозной толерантности и политеизма. М. Эбер «чувствовал некоторую близость к прагматистам в той мере, в которой они делали упор на практическое измерение истины»<sup>59</sup>. Прагматизм был представлен Эбером, известным методом и известной «генетической теорией». Он отметил, что метод прагматизма — утверждение, что истина, как таковая, не обозначена, но она становится ею; а также, что Джеймс не открыватель теории верования, как «функции» полезной науки, намекая, очевидно, на свои заслуги в этой области. Пристальный интерес к прагматизму оказался характерным для обоих направлений модернизма — и римо-католического, и «неохристианского». Общие черты (агностицизм, очевидное влияние эволюционизма, упор на важность индивидуального опыта) способствовали идентификации модернизма и прагматизма, что «усиливалось некоторой тенденцией к анти-интеллектуализму в обоих случаях и стремлением переработать классические решения таких проблем, как зло и страдания, а также и самой природы Бога»<sup>60</sup>.

Французский модернизм в отдельных своих аспектах оказался так тесно связан с прагматизмом<sup>61</sup>, что в среде русской религиозной интеллигенции («попутчиков» НРС) изучение обоих феноменов происходило по схеме взаимозаменяемости: допускалось совмещение их в одно многозначное философское учение<sup>62</sup>, и модернист Эбер, учение которого о догматическом символизме было использовано Мережковским, но замолчано, стал известен в России в 1909 г., уже как автор исследования о прагматизме. Религиозная интеллигенция, на страницах периодики спорившая о религиозном прагматизме<sup>63</sup>, обещавшем

мир в многоконфессиональном гражданском обществе, свела свой спор к эпистемологической проблеме. Русские мыслители поняли, что вместе с заманчивым полезным религиозным прагматизмом перед ними был поставлен вопрос свободы совести свободы выбора: в порыве религиозной толерантности признать множество маленьких эмпирических истин, в какой-то мере имманентных Абсолютной истине (символы по Эберу), или по-прежнему исповедовать единую Истину в традиционной для религиозного сознания трактовке — личностную (Бога-Христа)<sup>64</sup>. Пересечение этих двух направлений мысли начала XX в. — прагматизма и религиозного модернизма — сочувствовавший «неохристианству» С.Л. Франк отметил на обсуждении своего доклада о прагматизме в 1910 г.: «Религиозная сторона прагматизма... практически есть реформационное движение в католицизме, известное под именем «модернизма», «я оставил в стороне французский прагматизм... Если бы я объединил эти два направления в одно... получилось бы многозначное учение...»<sup>65</sup>. Дискуссия религиозной интеллигенции, состоявшаяся в узком кругу<sup>66</sup> 2 февраля 1910 г. кружилась вокруг эпистемологической проблемы, и не принесла решения. Вопрос докладчику С.Л. Франку строившего христианский гнозис Н.А. Бердяева («есть ли в науке какой-нибудь способ утверждать Абсолютную истину?») не получил утвердительного ответа<sup>67</sup>.

1909. Т. III, № 12. С. 578-616; Балабан А. Прагматизм // Вопросы философии и психологии. М., 1909. Кн. 99; Лазарев А. Прагматизм: Новое течение в философии // Русская мысль. 1909. № 10; Страхов П.С. Прагматизм в науке и религии: по поводу книги В. Джемса: Многообразие религиозного опыта // Богословский вестник. 1910. Т. XIX, № 5. С. 112-131; № 6. С. 295-314; Берман Я.А. Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911. Котляревский С.А. Джемс как религиозный мыслитель. М., 1910; Энгельгардт М. Научный опыт и религиозный опыт // Новый журнал для всех. 1910. № 21. С. 91-98.

<sup>64</sup> См.: Воронцова И.В. «Религиозный прагматизм» как один из путей «модернизации» религиозного сознания в 1-е десятилетие XX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 75-84.

<sup>65</sup> Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 93, 132.

<sup>66</sup> Участвовали: С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.А. Котляревский, Л.М. Лопатин, С.В. Лурье, М.М. Рубинштейн, П.Б. Струве, А.К. Топорков, С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, В.М. Хвостов. Восемь из них были участниками Петербургских религиозно-философских собраний (1901-1903).

<sup>67</sup> Сам У. Джеймс считал, что абсолютная («конкретная») истина определялась его методом, и эта истина была антропоцентрична, не переставала быть «истинной» вне контакта с действительностью, но страдала абстрактностью, будучи отчужденной от всего мирского. Джеймс У. Что такое прагматизм? [1906] (<http://www.philosophy.ru/library/james/pragma.html>).

<sup>58</sup> Эбер М. Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения / Пер. 2-ого фр. изд. З.А. Введенской п/р М.А. Лихарева, с пред. проф. А.И. Введенского. СПб., 1911.

<sup>59</sup> Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 1-24. P. 22.

<sup>60</sup> Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 23.

<sup>61</sup> Ibid. P. 5

<sup>62</sup> Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 121-156.

<sup>63</sup> Эрн В.Ф. Размышления о прагматизме // Московский еженедельник. 1910. № 17-18; Глаголев С.С. Новый тип философии: Прагматизм или мелиоризм // Богословский вестник».

Русская академическая наука также обратила на внимание на прагматизм: о нем высказались профессор МДА С.С. Глаголев (отметил, что Джеймс «лавирует между верой и неверием»<sup>68</sup>) и П.С. Страхов (увидел в претензии прагматизма на новую истину возобновление вопроса Пилата)<sup>69</sup>. Профессор А.И. Введенский перевел труд Эбера<sup>70</sup>, написал предисловие и комментарии, первое издание вышло в 1909 г. Профессор М.М. Тареев, фактически повторивший эволюцию Эбера (от борьбы за «оживление» веры до разочарования в христианстве), в 1902-1905 гг. написал книгу, в которой вывел и описал понятие «символическое служение» Богу<sup>71</sup>.

Явившись одним из предварительных этапов развития модернизма в России, символизм вскоре исчерпал свои возможности. «Неохристианство» быстро переросло символизм, т.к. изначально он был слишком тесно связан с эпистемологией, и не решал задачи практического осуществления модернизации традиционного религиозного сознания. «Неохристианство» после революционного 1905 г. перешло к совмещению религиозно-реформистских и социально-политических задач<sup>72</sup>. Сказалось и изучение вождями «неохристианства» опыта «модернизма»<sup>73</sup>.

Вскоре после 1910 г. символизм Эбера был позабыт и в «неокатолицизме». Когда через 6 лет М. Эбер умер, о нем вспомнили только близкие ему модернисты: «Знали ли Вы моего старого

друга Марселя Эбера... — написал А. Луази в своем письме 22 февраля 1916 г., — когда он преподавал в Брюсселе? Его кремировали на Пер-Лашез в прошлый четверг... Его сбила с толку философия, и он покинул Церковь в 1902 г. после того, как опубликовал статью под названием «Последний идол». Под этим он подразумевал личность Бога. Он верил только в Божественное, в Идеал, в Совершенство, которые писал с большой буквы... Он также верил в бессмертие души, или, по крайней мере, желал придерживаться мнения, что это возможно...»<sup>74</sup>

Начав с поиска возможностей, которые могли бы человеку XIX в. совместить в своем сознании научное знание и сердечную (наивную, — Эбер) веру, Марсель Эбер, продвигаясь по пути интеллектуального поиска, вышел за пределы христианства. К тому же итогу в разные годы пришли и отдельные представители христианского модернизма. Мало кто из «неокатоликов» после разгрома движения Папой Римским Пием X<sup>75</sup> остался в Церкви; «неохристиане», всю жизнь стремившиеся модернизировать Русскую Церковь, или, за невозможностью первого, создать новую, свою, не смогли сделать ни того, ни другого. В литературе после «Серебряного века» символ перестали считать трансцендентальным. И только ортодоксальное христианство по-прежнему сохраняет его сакральное значение для церковных священнодействий.

<sup>68</sup> Глаголев, 1904. С. 579.

<sup>69</sup> Что есть истина? (Ин. 18:38).

<sup>70</sup> Эбер М. Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения / Пер. 2-ого фр. изд. З.А. Введенской п/р. М.А. Лихарева, с пред. проф. А.И. Введенского. СПб., 1911.

<sup>71</sup> Тареев М., проф. Истина и символы в области духа. Св.-Тр. Сергиева лавра, 1905. С. 37-52.

<sup>72</sup> См.: Воронцова И.В. Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX — начало XX вв.) // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 51-61; Она же. Полемика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 29-33.

<sup>73</sup> См.: Воронцова И.В. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 75-82; Она же. «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокатоликов» и «неохристиан» (1907-1911) // Вестник ПСТГУ. 2011. (II). № 2. С. 35-47.

<sup>74</sup> Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 74-75.

<sup>75</sup> 8 сентября 1907 г. Папа Римский Пий X выпустил энциклику «Pascendi Dominici Gregis» в которой были разобраны основные направления «модернизма», за ней последовали отлучения известных модернистов, а в 1910 г. для всего духовенства была введена анти-модернистская присяга.



## Список литературы:

1. Воронцова И.В. «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокатоликов» и «неохристиан» (1907-1911) // Вестник ПСТГУ. 2011. (II). № 2. С. 35-47.
2. Воронцова И.В. «Религиозный прагматизм» как один из путей «модернизации» религиозного сознания в 1-е десятилетие XX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 75-84.
3. Воронцова И.В. Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX — начало XX вв.) // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 51-61.
4. Воронцова И.В. Полемика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 29-33.
5. Воронцова И.В. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 75-82.
6. Воронцова И.В. Революция и религия в дискуссии 1906-1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева и П.Б. Струве и других // Религиоведение. 2011. № 4. С. 28-39.
7. Воронцова И.В. Религиозно-философская мысль в начале XX в. монография. М.: ПСТГУ, 2008.
8. Джеймс У. Что такое прагматизм? [1906] (<http://www.philosophy.ru/library/james/pragma.html>).
9. Мережковский Д. Мистическое движение нашего века // Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. С. 172-178.
10. Мережковский Д.С. Начало нового идеализма в произведениях Тургенева, Гончарова, Достоевского и Л. Толстого // О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы. СПб., 1893. С. 37-57.
11. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании / Пер. с франц. М.А. Энгельгардта. СПб., 1912.
12. Сабатье О. Критическая теория религиозного познания / Пер. Н. Муретовой // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915. С. 21-59.
13. Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 121-156.
14. Тареев М., проф. Истина и символы в области духа. Св.-Гр. Сергиева лавра, 1905.
15. Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 39-54.
16. Эбер М. Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения / Пер. 2-ого фр. изд. З.А. Введенской п/р. М.А. Лихарева, с пред. проф. А.И. Введенского. СПб., 1911.
17. Vamptom. J.M. Modernism and modern thought. L.: Edinburgh, 1908. (<http://maritain.nd.edu/jmc/etext/mamt.htm>).
18. Hébert M. Anonyme ou polyonyme. Seconde étude sur la 'personalité divine // Revue de métaphysique et de morale. 1903. March. P. 231-247.
19. Hébert M. La faillite du catholicisme despotique // Revue blanche. 1903. March, 30. P. 439-457.
20. Hebert M. The last idol: Study of the Divine personality // Revue de métaphysique et de morale. 1902, Vol. 10, №. 4. P. 397-408.
21. Hébert M., proff. Le Divine. Expériences et hipóthèses: études psychologiques. P., 1907.
22. Hébert M., abbé. Souvenirs d'Assise // La revue blanche. 1902. (T. XXIX). № 223. P. 81-550.
23. Hébert M., abbé. Thomism and Kantianism // Annales de philosophie chrétienne. 1886. № 13. January. P. 364-384.
24. Houtin A. Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (1851-1916). P., 1925.
25. Lilley A.L. Modernism: a record and review. L., 1908.
26. Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents. Ceff., 1908.
27. Loisy A. Simples réflexions sur le Décret du Saint Office Lamentably Sane Exetu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis. Ceff., 1908.
28. Moréas J. Le Symbolisme. Figaro. 1886. Sept 18. P. 1-2.
29. Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Paris, Casterman, 1962.
30. Sabatier O. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris, 1897.
31. Schloesser S. Review // H-France Review. 2012. Vol. 12, № 88. P. 1-7.
32. Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 1-24.
33. Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934.
34. Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970.

### References (transliteration):

1. Vorontsova I.V. «My zhivem na povorote mirovoy istorii...»: Vo-prosy khristianskogo modernizma v perepiske «neokatolikov» i «neokhristian» (1907-1911) // Vestnik PSTGU. 2011. (II). № 2. S. 35-47.
2. Vorontsova I.V. «Religioznyy pragmatizm» kak odin iz putey «modernizatsii» religioznogo soznaniya v 1-e desyatiletie XX v. // Voprosy filosofii. 2012. № 10. S. 75-84.
3. Vorontsova I.V. Osnovopolagayushchie cherty khristianskogo modernizma (konets XIX — nachalo XX vv.) // Voprosy filosofii. 2010. № 10. S. 51-61.
4. Vorontsova I.V. Polemika «neokhristian» i marksistov o religioznom soznanii // Gumanitarnye nauki v Sibiri. 2010. № 4. S. 29-33.
5. Vorontsova I.V. Poslednyaya stat'ya Dzhordzha Tirrelya kak pokazatel' otnosheniya «neokhristianstva» k rimo-katolicheskomu «modernizmu» // Voprosy filosofii. 2011. № 10. S. 75-82.
6. Vorontsova I.V. Revolyutsiya i religiya v diskussii 1906-1914 gg. D.S. Merezhkovskogo, N.A. Berdyaeva i P.B. Struve i drugikh // Religiovedenie. 2011. № 4. C. 28-39.
7. Vorontsova I.V. Religiozno-filosofskaya mysl' v nachale XX v. monografiya. M.: PSTGU, 2008.
8. Dzheyms U. Chto takoe pragmatizm? [1906] (<http://www.philosophy.ru/library/james/pragma.html>).
9. Merezhkovskiy D. Misticheskoe dvizhenie nashego veka // Akropol'. Izbrannye literaturno-kriticheskie stat'i. M., 1991. S. 172-178.
10. Merezhkovskiy D.S. Nachalo novogo idealizma v proizvedeniyakh Turgenyeva, Goncharova, Dostoevskogo i L. Tolstogo // O prichinakh upadka i novykh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury. SPb., 1893. S. 37-57.
11. Russo Zh.-Zh. Emil', ili O vospitanii / Per. s frants. M.A. Engel'gardta. SPb., 1912.
12. Sabat'e O. Kriticheskaya teoriya religioznogo poznaniya / Per. N. Muretovoy // Sovremennye techeniya religiozno-filosofskoy mysli vo Fran-tsii. Pg., 1915. C. 21-59.
13. Spor o pragmatizme // Russkaya mysl'. 1910. Kn. V. S. 121-156.
14. Tareev M., prof. Istina i simvoly v oblasti dukha. Sv.-Tr. Sergieva lavra, 1905.
15. Tirrel' G. V zashchitu modernistov // Moskovskiy ezhenedel'nik. 1909. № 36. S. 39-54.
16. Eber M. Pragmatizm, issledovanie ego razlichnykh form: anglo-amerikanskikh, frantsuzskikh, ital'yanskikh i ego religioznogo znacheniya / Per. 2-ogo fr. izd. Z.A. Vvedenskoy p/r. M.A. Likhareva, s pred. prof. A.I. Vvedenskogo. SPb., 1911.
17. Bampton. J.M. Modernism and modern thought. L.: Edinburgh, 1908. (<http://maritain.nd.edu/jmc/etext/mamt.htm>).
18. Hébert M. Anonyme ou polyonyme. Seconde étude sur la 'personalité divine // Revue de métaphysique et de morale. 1903. March. P. 231-247.
19. Hébert M. La faillite du catholicisme despotique // Revue blanche. 1903. March, 30. P. 439-457.
20. Hébert M. The last idol: Study of the Divine personality // Revue de métaphysique et de morale. 1902, Vol. 10, №. 4. P. 397-408.
21. Hébert M., proff. Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques. P., 1907.
22. Hébert M., abbé. Souvenirs d'Assise // La revue blanche. 1902. (T. XXIX). № 223. P. 81-550.
23. Hébert M., abbé. Thomism and Kantianism // Annales de philosophie chrétienne. 1886. № 13. January. P. 364-384.
24. Houtin A. Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (1851-1916). P., 1925.
25. Lilley A.L. Modernism: a record and review. L., 1908.
26. Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents. Ceff., 1908.
27. Loisy A. Simples réflexions sur le Décret du Saint Office Lamentably Sane Exetu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis. Ceff., 1908.
28. Moréas J. Le Symbolisme. Figaro. 1886. Sept 18. P. 1-2.
29. Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Paris, Casterman, 1962.
30. Sabatier O. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris, 1897.
31. Schloesser S. Review // H-France Review. 2012. Vol. 12, № 88. P. 1-7.
32. Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hébert. W., 2011. P. 1-24.
33. Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934.
34. Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970.