

## ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Воронцова И.В.\*

### Модернизм (1890–1914) в Римско-Католической Церкви и путь в нем Альфреда Луази

**Аннотация:** В конце XIX – начале XX вв. церковное сознание в христианских государствах проходило этап философской инициации, когда теоцентричное сознание постепенно заменялось антропоцентричным. В истории римо-католицизма возникло религиозное движение, получившее название «модернизм» после использования этого понятия в энциклике папы Римского Пия X «Pascendi Dominici Gregis» (1907). Появившись среди философов и богословов как интеллектуальное движение, модернизм в течение 10 лет стал движением клириков и мирян, и показал католичество как религиозное общество, разделенное на носителей традиционного религиозного мышления и новаторского. Статья обращена к значению модернизма в жизни его лидера и ведущего теоретика Альфреда Луази и предваряет публикацию переводов его писем к близкому другу барону Ф. фон Хюгелю, Пию X и оппонентам. Письма А. Луази весьма ценны для изучения истории отечественного аналога – религиозного движения в России начала XX в., лидеры которого, к тому же, имели ряд контактов с «неокатоликами».

**Ключевые слова:** римо-католический модернизм, Альфред Луази, Фридрих фон Хюгель, религиозные движения, церковная модернизация

УДК 93/94

**Abstract:** In the late XIX – early XX centuries the Church consciousness in Christian states passed the stage of philosophical initiation, and the theocentric consciousness was gradually replaced by anthropocentric consciousness. In the history of Roman Catholicism arose a religious movement, called «Modernism» after using this concept in the encyclical of Pope Pius X «Pascendi Dominici Gregis» (1907). Appearing among the philosophers and theologians as an intellectual movement, Modernism for 10 years became a movement of clergy and laity, and showed Catholicism as a religious society, divided into bearers of traditional religious thought and innovative. The article addresses the importance of Modernism in the life of its leader and leading

---

\* *Воронцова Ирина Владимировна* – к.и.н., канд. богословия, старший научный сотрудник Научного отдела Новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета (e-mail: irinavoronc@yandex.ru)

theorist Alfred Loisy and precedes the translations of his letters to a nigh friend of Baron F. von Hugel, Pius X and opponents. A. Loisy's letters are very valuable for studying the history of the domestic analogue – the religious movement in Russia at the beginning of the 20th century, whose leaders, moreover, had a number of contacts with «neo-Catholics».

**Key words:** Roman Catholic Modernism, Alfred Loisi, Friedrich von Hugel, religious movements, Church modernization

В начале XX в. международным фактором влияния на религиозное движение в России, происходившее в группах религиозной, околоцерковной интеллигенции и церковных реформаторов, было движение клириков, богословов и интеллектуалов-мирян в Римско-Католической Церкви 1890–1914 гг. Движения в католических странах Европы и в православной России были реакцией традиционного религиозного сознания на обстоятельства нового времени: развитие гуманизма, появление научных методов исследований, материализм, эволюционизм и приоритет опытного знания. Общество 2-й пол. XIX в. в православной части России и в католической Европе раскалывалось на тех, кто упорно продолжал верить, несмотря на подступавшие мучительные сомнения, или уходил в неподвижный и закрытый для современной культуры и прогресса фундаментализм, и тех, чье сознание погружалось в материализм, нигилизм, агностицизм, или пытались синтезировать некоторое новое религиозное мышление на старом, церковном основании, совместить науку и религию, этику и христианство, психологию и духовный опыт, отдавая приоритет запросам времени. Так, известный исследователь феномена «модернизма» в Римско-Католической Церкви конца XIX– начала XX в., Э. Пула считал модернизм частью глобального кризиса религиозной мысли. «Баста средневековью! Баста сухой и пустой теологии! Да – вере, вдохновленной историей, жизнью, священным источником мысли!», – писал Сальваторе Миноки, итальянский священник, объединивший вокруг журнала “*Studii Religiosi*” наиболее значительных представителей модернизма – писателей, теологов: Буонадзотти, Фракассини, Гарнака и др.»<sup>1</sup> Близкое настроение было и у ряда представителей православной мысли России 2-й пол. XIX – нач. XX вв., больше читавших богословские труды протестантов, нежели католиков, но так или иначе адаптировавших научные достижения тех и других к религиозной традиции православия из-за неразвитости русской «школы» богословской мысли. Практически одновременно с модернизмом в католицизме в России начало формироваться свое религиозное движение, лидеры которого уже в начале века хотели узнать о модернизме как можно больше, и стремились к частным контактам<sup>2</sup>. Систематизация разностороннего исторического материала о римо-католическом

<sup>1</sup> Цит. по: Ковальска-Стус Х. Модернизм и либерализм в осуждении Ватикана. <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450862/>

<sup>2</sup> Об этом: Воронцова И.В. «Вселенскость есть высшая точка, к которой должны мы стремиться»: Письма С.Н. Булгакова М.Э. Здзеховскому (1905–1906) // Русский сборник: Исследования по истории России / Ред.-сост. О.Р. Айрапетов, Мирослав

модернизме поможет не только разобраться в истории формирования религиозного движения начала XX в. в православной России, показать, что благодаря приоритету опоры православного богословия не на философию, а на святоотеческое (в котором есть все ответы на тезисы модерниста) толкование Четвероевангелия, в России не возникло экзегетического направления в религиозном движении начала XX в., но и служить источником сведений для идентификации последнего в ряду аналогичных конфессиональных явлений.

В России историография темы невелика: среди советских ученых к модернизму в контексте истории Ватикана занимался М.М. Шейнман<sup>3</sup>, привлекая исследования дореволюционных православных профессоров С.В. Троицкого и В.А. Керенского<sup>4</sup>, заочник МДА протоиерей Н. Дзичковский<sup>5</sup>; в 1980-х католический либерализм и философию «модернизма» 1890–1960-х гг. систематизировал Б.Ю. Кузмицкас<sup>6</sup>. В 2010 г. тема была возвращена нами в научный оборот в парадигме «религиозное движение в России начала XX в. и римо-католический модернизм»<sup>7</sup>, затем вышло еще несколько статей с итогами ее изучения<sup>8</sup>. В 2011 и в 2012 гг. модернизм привлек внимание историка С. Метель, поставившей задачу выйти на проблему «взаимоотношений интеллектуалов и ...Церкви» в католицизме; ей также принадлежит статья с обзорным анализом происхождения христианства с точки зрения А. Луази<sup>9</sup>. В 2012 и 2013 гг. В.Б. Долгов<sup>10</sup> рассмотрел «модернизм» в странах Европы и в США (1890–1860-х гг.) в парадигме проблематики религиозных традиций. Он отнесся к «модернизму» как к историко-культурному течению, стремившемуся сохранить идентичность

Йованович, М.А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Том XIII. М., 2012. С. 97–111; Она же. «Новое религиозное сознание» и католический экуменизм «школы аббата Порталья» // *Философия и культура*. № 8 (92). 2015. С. 1152–1168.

<sup>3</sup> Шейнман М.М. Ватикан и католицизм в конце XIX – начале XX в. М., 1958.

<sup>4</sup> Троицкий С.В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» и ее значение. СПб., 1908; Керенский В., Римско-католический модернизм. Харьков, 1911.

<sup>5</sup> Дзичковский Н., прот. Католический модернизм, кон. XIX – нач. XX в. Загорск, 1976 (рпк. МДА).

<sup>6</sup> Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982.

<sup>7</sup> Воронцова И.В. Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX веков) // *Вопросы философии*. 2010. № 10. С. 51–61.

<sup>8</sup> В их числе: Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // *Вопросы философии*. 2011. № 10. С. 75–82; «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокатоликов» и «неохристиан» (1907–1911) // *Вестник ПСТГУ. Сер. II (история)*. 2011. № 2. С. 35–47; «Религиозный прагматизм» как один из путей «модернизации» религиозного сознания в 1-е десятилетие XX в. // *Вопросы философии*. 2012. № 10. С. 75–84; Профессор Мариан Здеховский и «неохристиане»: к истории взаимоотношений // *Международная научная конференция «Восточное партнерство»*. 11–15 сентября 2013 г. Польша, г. Przemysl // *Materiały IX Międzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji «Wykształcenie nauka bez granic-2013» 07–15 grudnia 2013 roku*. V. 19. Yistoria. Przemysł, 2013. P. 39–44; Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // *Философия и культура*. 2013. № 6 (66). С. 796–805; Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // *Вопросы философии*. 2013. № 12. С. 68–77; Роман Антонио Фогаццаро «Святой» в системе христианского модернизма // *Вопросы философии*. 2015. № 4. С. 104–116; Статья «неокатолика» М.Э. Здеховского «Модернистское движение в Р.-К. Церкви» как источник по римо-католическому модернизму: опыт критического анализа // *Вопросы философии*. 2017. № 2. С. 140–153.

<sup>9</sup> Метель О.М. Концепция происхождения христианства Альфреда А. Луази // *Белые пятна российской и мировой истории*. 2012. № 5–6. С. 26–35; Она же Альбер Утан: Опыт интеллектуальной биографии // *Грамота*. 2012. № 9 (23). Ч. 1. С. 129–131.

<sup>10</sup> Долгов В.Б. Католический модернизм: часть западного модерна, или особая реакция на него // *Грамота*, 2012. № 12 (26). Ч. 1. С. 91–98; Он же. Католический модернизм конца XIX – начала XX века: истоки, направления, национальные контексты. Дис. ... канд. культуролог. М.: РГГУ, 2013.

Католической Церкви в меняющемся мире. Оба ученых рассматривали А. Луази в узком «амплуа» католического ученого и экзегета. Мы предлагаем подойти к нему как к католическому мыслителю, духовная эволюция которого во многом была обречена с самого начала. Данная статья продолжает серию публикаций по нашей теме исследования и предваряет публикацию переводов 5 писем А. Луази. Общий обзор доктринального содержания реформистской идеологии модернизма 1890–1914 гг. непредвзято покажет позицию автора публикуемых писем по отношению к исповедуемой им религии, Церкви и её служителям.

Модернизм в римо-католицизме начался с библейских исследований, применения исторического метода, и отказа от богословия св. Фомы как не соответствующего современному принципу веры. Модернисты 1890–1914 гг. декларировали обновление католицизма через устранение из его мировоззрения строгой приверженности интеллектуализму, уход от томистской философии в практику живой веры (и личного опыта) и введение в экзегетику метода исторической критики библейских текстов, а в догматику – прагматизма. Им представлялось острой необходимостью изъять священную историю и Писание из области теологии, показать ее принадлежность человеческой истории, опираясь на естественно-научные доказательства, и тем самым заставить Римско-Католическую Церковь признать отступления и искажения в её толковании текстов Откровения. У движения была своя этическая составляющая: по замыслу А. Луази и его последователей (их называли вначале «луазисты»), или, вернее, по тому, как это было ими представлено, система научного богословия, опирающаяся на научные доказательства, должна была служить воцерковлению неверующих и укреплению тех, кто, по той или иной причине, находился в процессе сомнений и утраты веры. Той же задаче должно было послужить устранение из практической деятельности Церкви – обрядового формализма, из управления Церковью – авторитаризма, из богословской мысли – регламентации религиозного мышления, определенного католической догмой. Официально модернисты декларировали стремление согласовать традиционную католическую теологию с наукой, ввести правило развития формы догмата и развития самой католической доктрины. В последнем они опирались на прецедент принятия Римско-Католической Церковью теории догматического развития кардинала Дж. Ньюмана<sup>11</sup>, однако предлагали свою схему, которая затрагивала лингвистику (способ изложения), способ мышления догмата, переосмысление его значения (назначение догмата) и определения его окончательной формы для отдельного исторического времени (повременная формула). Методом модернизма стал «исторический критицизм», религиозная философия модернизма имела в основе идею имманентности Бога человеку,

---

<sup>11</sup> См.: Воронцова И.В. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – нач. XX вв. и его «Программа» // Религиоведение. 2012 № 4. С. 203–213.

его воле и деятельности<sup>12</sup>, и, соответственно этому, – в теологической гносеологии признала истинность и первичность *личного* религиозного опыта, который рассматривался в тесном соприкосновении с психологией. Церковная традиция подлежала пересмотру в свете исторической достоверности. Т.е., модернисты объяснили христианскую Церковь, обрядовую символику её таинств и догматы как исторически изменчивые и культурозависимые, допускалась мысль о корректировке их сакрального значения для человека.

Все это, безусловно, было ново и деструктивно для традиционного католического сознания, признававшего божественное происхождение Библии, богоданность догматов и обрядов и их незыблемость. Традиционные католики вместе с Папой Римским Пием X отнеслись к религиозным исканиям модернистов как к ереси. Попытки модернистов объяснить, расширить и истолковать причины своих поисков и уточнить сомнения и области корректировки привели с одной стороны – к росту числа сторонников модернизма, с другой – к усугублению неприятия модернизма традиционалистами и Ватиканом. Более всего возмущения вызвало стремление модернистов создать новую апологетику, необходимость которой во многом аргументировалась «исторической бездоказательностью» догмата Непорочного зачатия, воскресения Христа и Его Богосыновства, евангельских чудес.

Таким образом, модернизм держался на пяти «китах», требовалось: 1) выяснить меру человеческого фактора в Библии и признать её исторической книгой, не отказываясь при этом рассматривать содержание её как *религиозное*, 2) признать теологию наукой, применить в её исследованиях методы позитивных наук, и на этой основе создать систему веских исторических доказательств библейских сюжетов и новозаветных чудес (или публично признать ошибочность церковного учения о событиях библейской истории); 3) отказаться от догмата о папской непогрешимости и провести свободу богословского мнения в теологии; утвердить прагматическое понимание догмата; 4) вывести новые интеллектуальные формулы догматов; 5) сделать свободным от церковной регламентации понимание церковных таинств, их признание, и изучать их в процессе их формирования в истории Церкви и в контексте той культурной эпохи, когда они были сформулированы.

Католический «модернизм» развивался в Германии, Италии, Англии, но основное развитие получил во Франции. Условия для римо-католического модернизма были подготовлены развитием религиозно-философской мысли в Европе, свое влияние имел либеральный католицизм (христианский социалист аббат Ф.-Р. Ламенне; аскет, сочетавший католицизм с верой в политические свободы, Ж.-Б. Лакордер, ирландский теолог и в 1852–1884 г. директор семинарии Сен-Сюльпис (Париж) Дж. Хоган), особенное влияние принадлежало протестантскому богословию А. Гарнака. Во Франции

---

<sup>12</sup> Это было веянием времени: архим. Феодор (Бухарев) в России с 1858 г. по-своему проводил эту мысль в парадигме «христианизация современной жизни».

развивался своего рода теоретический модернизм, Италия была страной, где модернизм выразился в христианско-демократическом движении, возглавленном священником Р. Мурри, отсюда был писатель-модернист А. Фогаццаро, прославившийся в мире романом «Святой». В Великобритании модернизм был представлен, тремя значительными фигурами – бароном Ф. фон Хюгелем, Джорджем Тиррелом, Альфредом Лелли и Мод Петрэ. Но они не имели решающего влияния на доктрину модернизма.

Катализатором модернизма был французский аббат А. Луази (1857–1940). Он применил в экзегетике метод критического историзма и подверг сомнению традиционные методы и выводы католической теологии, написал ряд критических работ<sup>13</sup>, в которых сконцентрировалась религиозная идеология модернизма.

Между модернистами Англии, Италии и Франции существовали тесные связи, взаимовлияние и взаимоподдержка, связь осуществлял специалист по исследованиям в религиозной психологии и философии, корреспондент А. Луази, барон Фридрих фон Хюгель, совершавший регулярные поездки из Англии во Францию и в Италию, и обратно; в историографии модернизма за ним закрепилось реноме организатора движения. Фредерик фон Хюгель поддерживал личное и эпистолярное общение с М. Блонделем, Л. Лабертоньером, А. Бремондом, А. Луази, итальянцем М. Семериа, англичанами Дж. Тиррелом и М. Петрэ. Ревнителем католического «возрождения» его считали католический священник и историк модернизма А. Видлер, а историки Л. Коллинз<sup>14</sup> и Ж. Ривьер называли его наставником молодых модернистов и другом уже состоявшихся, имея в виду его безотказность в книгах, знакомствах, связях и советах. И то и другое подтверждают воспоминания и письма А. Луази. Фон Хюгель разыскивал потенциальных модернистов, стимулировал их интеллектуальные поиски, знакомил с работами друг друга, и особенно с теми сочинениями и идеями, которые могли расширить их понимание т. наз. «католического возрождения» (Видлер). Для многих он был «проводником, философом и почитаемым лидером»<sup>15</sup>. А. Луази написал в воспоминаниях: «Можно сказать, что он имел понятие обо всем. Он разыскивал известных ученых, католических и не католических, быстро сошелся с Дюшеном»<sup>16</sup>. М. Петрэ в одном из писем отозвалась о Ф. фон Хюгеле как модернисте скрытого, но распространяющегося и постоянного влияния, без него, писала она Дж. Тиррел был бы «духовным и моральным пионером», но не модернистом. Именно Ф. фон Хюгель помог А. Луази с источниками, когда собирался изучить сочинения кардинала Г. Ньюмана и его теорию развития католической

<sup>13</sup> Основные труды: Loisy A. Histoire du Canon du Nouveau Testament. (1891); L'Évangile et l'Église (1902); Autour d'un petit livre (1903); Choses passées. (1913); Simples réflexions sur le Décret du Saint Office Lamentably Sane Exetu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis (Ceffonds, 1908).

<sup>14</sup> Л. Коллинз делает это вывод на основании писем Ф. фон Хюгеля к Г. Ян (G. Young) обо всем происходящем «в закулисье», приезде и встречах модернистов в Оксфорде. (Collins L.J. Faith under Fire. L., 1966. P. 57).

<sup>15</sup> Vidler A.R.E. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970. P. 111–112.

<sup>16</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. T. I (1857–1890). P. 287.

догмы<sup>17</sup>. Первое его письмо А. Луази, где барон написал о знакомстве со «смелыми» работами экзегета, датировано 30 апреля 1893 г. А 15 сент. 1896 г., А. Луази уже доверительно писал фон Хюгелю: «Наставления, которые я даю своей молодой пастве... натолкнули меня на мысль о широком толковании католической доктрины для использования в конце нашего столетия чего-то, что звучало бы здраво для всех и возвращало бы в лоно Церкви тех, кто находится вне ее. Мне пришло в голову, что, возможно, я смог бы найти опору и полезные элементы в некоторых сочинениях Ньюмана. Я не знаю ни одной его работы. ... Уверен, что у Вас есть весь Ньюман и Вы можете мне подсказать, какие из его книг будут мне полезны...»<sup>18</sup>

Фридрих фон Хюгель родился 8 мая 1852 г. во Флоренции, его отец, барон Карл был австрийским министром при великом герцоге Тосканском, но вырос в Брюсселе, где его отец служил послом в 1860-1867 годах. Ф. фон Хюгель получил домашнее и очень качественное образование, которое завершил уже в Англии. Т.е. Ф. фон Хюгель был по своей натуре – интернационалист и человек мира. В 1871-1872 гг., как и многие из модернистов, он пережил кризис веры, к библейской критике фон Хюгель приобщился через ориентализм Дж. Бикела (G. Vickell), обучаясь ему сперва в Инсбруке, а потом в Вене. Знакомство с Л. Дюшеном вывело его на ученика Дюшена А. Луази. Церковный историк, библеист и либерал аббат Луи Дюшен (1843–1922), стимулировал в учениках интерес к критическому методу исследований Библии и можно сказать, воспитал французских модернистов М. Эбера, А. Луази и повлиял на английского иезуита Дж. Тиррела<sup>19</sup>. В дальнейшем, мирянин в кругу католических аббатов, Ф. фон Хюгель, используя свои связи и знания, поддерживал критику ими исторического христианства, библейских текстов (А. Луази), испытывал антипатию к схоластической теологии и недоверие к папскому авторитаризму. Примером его взглядов может служить статья о четвертом Евангелии в одиннадцатом издании «Британской энциклопедии», где он отрицал авторство апостола Иоанна и делал упор на символический характер апостольской работы. Статья Ф. фон Хюгеля вышла за две недели до того, как папская Библейская комиссия выпустила декрет от 29 мая 1907 г., где заявлялось, что внешние и внутренние аргументы подтверждают, что апостол Иоанн **был автором** четвертого Евангелия. Некоторые католики прислушались более к статье Ф. фон Хюгеля, нежели к аргументам Библейской комиссии. Из всего числа лидеров модернизма, фон Хюгель был едва ли не единственным, кто стал «решительным и настойчивым метафизиком и трансценденталистом

<sup>17</sup> Haight. R.D. The unfolding of Modernism in France // Theological Studies. 1974. № 35. P. 644.

<sup>18</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. T. I (1857–1890). P. 410.

<sup>19</sup> О нем: Философов Д.В. По поводу смерти Джорджа Тиррела. Очерк // Новое слово. 1910. № 2. С. 4–9; Воронцова И.В. Последняя статья Джорджа Тиррела как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 75–82.

до такой степени, что это отделило его от тех модернистов, интересы которых лежали главным образом в области истории, церковной жизни или психологии<sup>20</sup>.

А. Луази был сын простого фермера и самостоятельно выбрал церковную карьеру, в 1874 г. поступив в семинарию. До поступления в семинарию с ним не случилось ничего, что могло бы поколебать его искреннюю веру в то, что католическая Церковь руководится точным и безошибочным учением. В семинарии у него появилась возможность изучать древнееврейский язык; кроме того, он знакомился с имевшейся там литературой по критике библейских текстов. В 1878 г. талантливого выпускника отправили завершить курс на недавно открытый теологический факультет Католического университета в Париже. Там он и познакомился с Л. Дюшеном преподававшим церковную историю; дальше, как экзегет, А. Луази развивался под его руководством до 1889 г., когда между ними произошло разногласие<sup>21</sup>, и Л. Дюшен испугался последствий, которые вызовут статьи А. Луази. Значительную роль в эволюции взглядов А. Луази (и религиозной идеологии модернизма) сыграла личность кардинала Джона Генри Ньюмана<sup>22</sup> и то, что Римско-католическая Церковь приняла его теорию догматического развития.

Из-за слабого здоровья Луази пришлось вернуться в шалонскую семинарию, где 29 июня 1879 г. его посвятили в духовный сан; времени для занятий оставалось много и он стал анализировать католическую догму и работать над книгами Ветхого и Нового заветов, отсылая свои критические опыты Л. Дюшену, и выслушивая одобрения его, Ф. фон Хюгеля и епископа Гийома Меньяна<sup>23</sup>. Переписка с Л. Дюшеном помогла ему в мае 1881 г. вернуться в Католический институт (к тому времени – университет). В 1881–1882 гг. А. Луази преподавал и посещал лекции Ренана, и стал критиком Библии. «Я учился в его школе, писал А. Луази в воспоминаниях, – в надежде доказать ему, что все то, что было истинно в его учении, было совместимо с католицизмом в разумном понимании слова»<sup>24</sup>. А. Луази на основе своих экзегетических исследований написал трактат, но не осмелился его опубликовать. В 1890 г. Луази получил степень доктора теологии защитив научный труд по истории канона Старого Завета. Преподавая, он надеялся понемногу вводить в лекции результаты собственных критических исследований, но в 1893 г. был отстранён от кафедры, а в 1894 г. назначен капелланом школы для девочек в Нейи. А. Луази публиковал свои статьи под псевдонимами в «Журнале религиозной истории и религиозной литературы»<sup>25</sup>, «Журнале французского духовенства»<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Vidler A.R.E. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970. P. 121.

<sup>21</sup> Boynton R. W. The Catholic Career of Alfred Loisy. The Harvard Theological Review. 1918. Vol. 11. № 1. Jan. P. 41.

<sup>22</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. T. I (1857–1890). P. 421, 426.

<sup>23</sup> Гийон Рене Меньян (Guillaume-René Meignan), 1864–1882 епископ Арраса, митрополии Римско-Католической Церкви во Франции, придерживался модернистских взглядов.

<sup>24</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. T. I (1857–1890). P. 118.

<sup>25</sup> В 1897 г. – три статьи по прологу Евангелия ап. Иоанна.

<sup>26</sup> В 1898 г. – «Христианское развитие по кардиналу Ньюману», статья о поправках, необходимых в католицизме. В ней А. Луази писал о теории Д. Ньюмана: «следует еще определеннее распространить ее принцип и приложить его более детально,



(в 1899-1900 г.<sup>27</sup>), «Критическом бюллетене» и др., в 1900 г. статьи были осуждены кардиналом Ришаром де ла Вернь; позднее мысли, выраженные в них, вошли в книги А. Луази «Религия Израиля» (1901), «Евангелие и Церковь» (1902) и «Вокруг маленькой красной книжки» (1903).

После увольнения А. Луази незачем было скрываться, он воспользовался книгой А. Гарнака «Сущность христианства» и О. Сабатье «Основные принципы философии религии», чтобы, выступая с позиции защиты Римско-Католической Церкви, высказаться открыто по критике библейских текстов. Используя свой трактат, А. Луази быстро написал «Евангелие и Церковь», книгу, которую впоследствии, он сам и другие, назовут «Анти-Гарнаком», она сделала известным и А. Луази, и те подспудные течения католической мысли, которые, если верить роману итальянского писателя-модерниста А. Фогаццаро, давно развивались в частных кружках. А. Луази вывел проблему человеческого фактора в текстах Евангелий, выступил по вопросу о несовпадении текстов синоптических Евангелий, рассматривая разницу текстов как подтверждение происхождения Евангелия из внебожественного источника. Он приблизился к отрицанию сакрального значения Церкви, божественного происхождения Христа и Откровения, сомнительности церковного учения о событиях жизни и воскресения Христа; с точки зрения экзегета все чудесные моменты, составляющие сакральную сущность евангелического повествования должны были быть научно доказаны, и потому он предложил не абсолютизировать теологию, а сделать её одной из позитивных наук. Перед католическим миром была поставлена проблема: оставить теологию наукой божественного откровения, или изучать позитивным методом исторического Христа, отделив от Него Христа веры, или недоказуемого. Последствия такого подхода в истории христианской цивилизации могли «выбить» не только сакральное основание из-под нравственных норм и постепенно изменить всю культурную жизнь социума.

Энциклики папы Пия X («Lamentabili Sane Exitu», «Pascendi Dominici Gregis»), осудившие модернизм, были поддержаны кардиналами и книгами аббатов, не столько занятых критикой модернизма, сколько бранью в его адрес<sup>28</sup>, что пробудило недоверие в одних кругах католического мира и интерес к модернизму – в других, а модернисты ответили на них критическим разбором текста папского декрета по пунктам<sup>29</sup>.

По мере того, как аббат А. Луази углублялся в объяснение своего метода («исторического критицизма»), стараясь убедить критиков в глубине своей веры и преданности Римско-Католической

---

нежели как это сделано самим Ньюманом». Цит. по: Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. T. I (1857–1890). Paris, 1930. P. 451.

<sup>27</sup> «Определение религии», «Идея Откровения», «Доказательства и структура Откровения», «О религии Израиля».

<sup>28</sup> G. Ambrosini «Occultism and Modernism» («Оккультизм и модернизм») и французского священника E. Barbier «Democracy and Modernism» («Демократия и модернизм»).

<sup>29</sup> Catholici. Lendemain d'Encyclique. P., É. Nourry, 1908 (I. Модернизм и модернисты в представлении Пия X. II. Причины возникновения модернизма, которые папа упомянул и о которых умолчал. III. Гонения на модернистов: на что они повлияют, а на что – нет. IV. Неизбежный конфликт: история и догма. V. Энциклика и будущее католицизма).

Церкви, его метод стал его верой. К тому времени, когда его исключили из Римско-Католической Церкви (1908), вероятнее всего, под шквалом навалившихся на него сомнений, для которых он не нашел ответа, в состоянии постоянного раздражения от непонимания, и в обстановке осуждения, он потерял веру. Ученику и душеприказчику А. Утену, 50-летний А. Луази признался, что он уже около 20 лет не верит ни в Бога, ни в бессмертие, ни в свободу воли, или что-либо сверхъестественное, т.е. в том, что он начал терять веру ок. 1890-х гг.). Позднее, в «Мемуарах», рассказывая об обнаружении своей рукописи 1898–1899 гг. А. Луази писал, что и до «Анти-Гарнака» у него «фундаментальной и доминирующей идеей... являлась реформа интеллектуального режима римского католицизма – ни больше, ни меньше, – а все остальное: критика, история, философия, социальные соображения, с ней согласовывались»<sup>30</sup>. Однако, есть записи, показывающие, что в период библейских исследований аббат А. Луази был искренне занят поиском метода историко-философского оправдания тех несоответствий<sup>31</sup>, которые представлялись ему непреодолимыми одной верой. Его «Анти-Гарнак» представлял собой психологический пример спора уже готового к *переходу* на позитивистские позиции Луази-ученика с Гарнаком-учителем, после книги «Евангелие и Церковь» и «Вокруг маленькой красной книжки» автор их сам перешел на позиции того, кого критиковал.

В 1908 г. А. Луази задался целью познакомить современников с чувствами и настроениями, наполнявшими его в период осуждения, выдвинутого против его книг Священной Канцелярией, и опубликовал часть своей переписки, надеясь, что тексты его писем послужат католикам для негативной оценки действия церковных властей, на основе его переживаний, мыслей и намерений. Книга «Несколько писем по актуальным вопросам и недавним событиям»<sup>32</sup> стала дополнением к его «программным» книгам и источником сведений о его отношении к Католической Церкви. Здесь публикуются пять содержательных в этом отношении писем модерниста.

## 1. Ф. фон Хюгелю

<...> Как вы правильно поняли, меня понуждает писать именно острейшее чувство постыдной неполноценности положения, в какой католическая экзегеза находится по отношению к рационалистической науке. Другое же чувство – чувство собственного бессилия сделать самое нужное сейчас – могло бы меня от этого удерживать. Я принял решение сделать все, что смогу, в убеждении, что этим подготовлю пути другим, которые сделают более моего. Но сколько же препятствий! Я их хорошо предвидел, но не ощущал. Одно дело – оценивать тяжесть веса, другое дело – его поднять.

<sup>30</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. T. I (1857–1890). P. 443.

<sup>31</sup> Ibid, p. 242, 443-444.

<sup>32</sup> Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents chez l'auteur. Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne), 1908.

В последние времена особенно, те, кто мнит себя защитниками истины в этой стране, почуяв, каким посмешищем обернется их апологетика, случись моему методу получить распространение, с удвоенным пылом ищут моей гибели, но не атакуя открыто...

Все это закончиться, говорят, понтификской энцикликой о библейских исследованиях. Маловероятно, что эта энциклика принесет много пользы, но можно надеяться, что она и не навредит.

<...> Если бы существовала католическая наука Библии, я не писал бы, не обладая ни работоспособностью, ни литературным талантом, без коих не обойтись при создании долговечных произведений. Имей мы ортодоксального Ренана, я вполне довольствовался бы его чтением, не пытаюсь с ним соперничать. <...>

2 мая [1893]<sup>33</sup>

## 2. Ф. фон Хюгелю

Вчера мне передали подлинные тексты с собственноручным письмом кард. Ришара. Простая записка генерального викария, в которой я не назван, с приложением копий, разосланных парижским кюре. Архиепископ<sup>34</sup> как мог, был бережен к моей особе, и я его поблагодарю, хотя эти предосторожности обязаны его осмотрительности.

Я намерен направить кард. Мерри дель Валу<sup>35</sup> то, что назовем авторским подчинением. Я скажу две вещи: 1. что почтительно принимаю осуждение и сам осуждаю в моих книгах то, что может оказаться в них предосудительного; 2. что я сохраняю право моей совести и моих мнений историка, несомненно несовершенных, что мне ведомо как никому другому, но это единственная форма, в которой я могу представлять себе историю Библии и историю религии.

Если только не возникнет осложнений с моим «самопровержением», мне кажется, что это тяжкое осуждение останется без последствий. Кард. Ришар не требует меня к себе и не имеет в виду ничего в будущем; ни слова об имприматуре (*l'imprimatur*)<sup>36</sup>. Но лучше воздержимся пока выявлять слабину у меры, притворяющейся весьма сильной.

Вы заметите, что в своем ответе я не уделяю большого внимания письму Мерри дель Валя и «переполненности заблуждениями», обнаруженной в моих сочинениях. Мое письмо будет очень серьезного тона, лишено всякого подтекста, всякой иронии кроме иронии происходящего. Но, если потребуется, я составлю объяснительный доклад Папе. Надеюсь, что не потребуется.

<sup>33</sup> Свои ранние письма к Ф. Хюгелю А. Луази цитатно разместил в 1-м томе «Воспоминаний». Здесь и далее – перевод с французского М.В. Гребенниковой.

<sup>34</sup> Архиепископ Парижский Ришар де ла Вернь (Франсуа-Мари-Бенжамен дела Вернь. 1819–1908).

<sup>35</sup> Кардинал Рафаэль Мерри дель Валу (1865–1930) был секретарем папы Римского Пия X с 4 августа по 12 ноября 1903 г.

<sup>36</sup> Официальная католическая декларация-разрешение на печатание текста на богословскую тематику.

*Бельвю, 1 января 1904.*

### 3. Его Святейшеству Папе Пию X

Пресвятейший Отец,

Мне известна вся благожелательность Вашего Святейшества, и я взываю сегодня к его сердцу.

Я хочу жить и умереть в согласии с католической Церковью. Я не хочу способствовать разрушению веры на моей родине.

Не в моей власти уничтожить в себе результат моих трудов.

Что до меня, я покоряюсь суждению, вынесенному против моих сочинений Конгрегацией Священной Канцелярии.

В доказательство моей доброй воли и для умиротворения умов я готов оставить преподавание в Париже, а заодно приостановить готовящиеся научные публикации.

Остаюсь, пресвятейший отец, с глубочайшим почтением и т.д.

*Бельвю, 28 февраля 1904.*

### 4. Г-ну П.Г. (P.G.), студенту теологии, в Женеву

Сударь,

Вы избрали весьма актуальную тему занятий – и притом основную, я бы сказал вечную. Как и вы, я думаю, что нынешнее религиозное движение там, где оно есть, стремится основывать веру на внутреннем опыте и на развитии персонального сознания. Оппозиционность этого движения тому, что вы называете «историческими и догматическими концепциями» прошлого, однако, не кажется мне радикальной. Она не кажется таковой и О. Сабатье (A. Sabatier)<sup>37</sup>, если я правильно понял. Препятствие, проистекающее из старых догматов, по большей части, результат того, что их решили принимать за историю, тогда как они уже были старанием веры к самопредставлению своего объекта, а не действительным и сиюминутным определением исторической личности и деятельности Спасителя.

Веру надо не *отделять*, но *различать*<sup>38</sup> от истории. Так, я не вижу, как Христос Иоанна мог бы принадлежать человеческой истории, но я с не меньшим трудом представляю, что можно

<sup>37</sup> Огюст Сабатье (1839–1901) профессор, протестант, модернист, поддерживал позиции А. Луази по всем поднимавшимся им проблемам. О. Сабатье фактически формулировал корпус задач для католических богословов своего времени.

<sup>38</sup> Курсив оригинала.

абстрагироваться от исторического евангелия<sup>39</sup> в современном институте веры. Евангелие и христианская традиция не только не являются старыми воспоминаниями, которыми мы вольны руководствоваться или игнорировать их, – это религиозные опыты, определенным образом живущие в наших, и, осмелюсь сказать, нам не удалось бы полностью уничтожить их в себе, если предположить, что мы бы сумели изгнать их из памяти. Но эта живая преемственность веры не то же самое, что абсолютная ценность формулы как определения связи, в какой исторический Христос находился к Богу и к человечеству. Мне не кажется невозможным, что некто пользуется евангельским и христианским опытом, не зная при этом ни евангельского, ни никейского Христа. В любом случае, мне кажется, что устройство религиозного прогресса в человечестве связано с судьбой Евангелия, и что оно действительно происходит от Христа, так что интеллектуальные и более-менее ученые определения веры вертятся, так сказать, и будут вертеться беспрестанно вокруг Евангелия и Христа, если только принимать их лишь как отправные точки в установлении религиозного и гуманистического идеала, а не как осуществление, совершенное и достигнутое, этого идеала.

Я считаю, что протестантизм оказал цивилизованному миру и самой религии первостатейную услугу, взломав свинцовую крышку, которой схоластика в упадке вознамерилась прикрыть разум и науку, а именно: выдвинув право индивидуального сознания против авторитета, который собирался стать исключительно *подавляющим* вместо того, чтобы быть просто *обучающим*. Но я также считаю, что общая склонность протестантов, даже самых замечательных по открытости ума и сердечности, расценивать индивида совершенно независимым, личную веру – законченной религией, опыт каждого – полным откровением в себе, не признает социальный характер человеческого существа с присущей ему солидарностью, я хочу сказать, физической, интеллектуальной и нравственной, существующей между всяким индивидом и остальным человечеством, прошлым, настоящим и будущим.

Возможно, я немного отошел от вашей программы вопросов. Однако я думаю, что ответил на все, по крайней мере, косвенно. Разумеется, это письмо совершенно конфиденциально. К тому же оно, вполне возможно, будет понятно только вам.

*Гарне, 26 декабря 1904.*

##### **5. Дону Шамару (Dom Chamard), бенедиктинцу**

Мой преподобный отец,

---

<sup>39</sup> С маленькой буквы.

похоже, я «претендую на ученость» и «попираю элементарнейшие и неоспоримейшие принципы истинной критики». Заверяю вас, что вовсе ни на что не *претендую*<sup>40</sup> и единственно ищущ истину. Предположу милосердно, что вам самим знакомы «принципы», о которых вы говорите с таким пафосом, и с моей стороны не будет нескромностью обсудить некоторые применения, которые вы могли найти им в своей карьере «старого историка». Но, поскольку не все отстаиваемые вами стороны одержали верх, ваше вмешательство не является залогом ни солидности, ни успеха для той, которую вам угодно защищать теперь.

Вы довольно некстати путаете в своем письме к г-ну Огюсту Русселю факт смерти Иисуса с верованием в его воскресение. Смерть, в ее главных обстоятельствах, удостоверена совпадающими свидетельствами. Воскресение, если угодно принимать его за историческую реальность одного порядка со смертью, подтверждено лишь расходящимися свидетельствами. Такое состояние свидетельств соответствует характеру их предмета: смерть, факт естественный и реальный, имела очевидцев и могла быть рассказана, воскресение, вопрос веры, никогда не проверялось и не поддавалось обоснованному описанию. Говорится только о видениях и приводимые рассказы о них противоречивы. Вы заняли выигрышную позицию, оставив в стороне Евангелия, чтобы сослаться только на книгу *Деяний* и святого Павла. Так вы ни во что ни ставите святого Матфея, святого Марка и святого Иоанна? Не кажется ли вам, что «элементарнейшие и неоспоримейшие принципы истинной критики» не позволили бы вам ими пренебречь? Но вы правильно почувствовали, что достаточно сличить все эти расходящиеся тексты, чтобы честный читатель констатировал невозможность их согласования.

Вопрос авторства совершенно вторичен для книги *Деяний*<sup>41</sup>. Г-н Гарнак, так охотно цитируемый вами, допускает, что эта книга была написана святым Лукой, также как и третье Евангелие, но если принять вашу точку зрения, веры агиографу, по сути, не больше, чем критикам-противникам традиционного мнения. Он оспаривает материальный факт воскресения, как он оспаривает непорочное зачатие Христа. Католическим апологистам следовало бы вспоминать это, прежде чем прикрываться его патронажем.

Раз уж вы, мой преподобный отец, питаете столь великое доверие к св. Луке, вам прежде всего следовало бы объяснить нам, как автор, кем бы он ни был, третьего Евангелия и *Деяний*, смог подменить свидетельство Марка, подтвержденное Матфеем, касательно явлений Христа в Галилее. Вы не можете не знать, я думаю, что Марк (XVI, 7) заставляет ангела сказать женщинам: «Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там вы Его увидите, как Он сказал вам», и что Лука (XXIV, 6-7) приведя двух ангелов вместо одного, приписывает им такие слова: «вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть.» Лука отдает эту речь ангелам,

<sup>40</sup> Курсив оригинала.

<sup>41</sup> Деяния святых апостолов, - историческая книга Нового Завета.

потому что не хочет галилейских явлений: потому что он хочет в день воскресения объединить учеников с их Учителем и удерживать их в Иерусалиме до Троицына дня. Марк и Матфей, значит, не отвечали за свои слова, когда рассказывали о явлениях в Галилее? Что вы об этом думаете, мой преподобный отец?

Не потому ли, что Лука так ловко подтасовал свидетельство апостольской традиции касательно места первых явлений, вы провозглашаете его наделенным «высоким пониманием» и «замечательным тактом»? Ах, поступи я точно так же, вы не просто назвали бы меня «претендующим на ученость», вы посчитали бы меня фальсификатором, лжецом, и на этот раз были бы правы. Но весьма кстати умалчивая о таких серьезных проблемах, вы позволяете видеть, что и сами участвуете в этом «высоком понимании», состоящем в удалении стесняющих свидетельств, и в этом «замечательном такте», самовольно подменяющим их более приемлемыми утверждениями.

Вы цитируете речи Петра и Павла в *Деяниях* с такой уверенностью, как если бы эти речи были застенографированы на месте и слово в слово переданы писателю. Всем известно, мой преподобный отец, что они несут след последнего и составлены им либо на основе устной традиции, либо на основе письменных документов, местами же, быть может, без традиции и документов, а с тем пониманием и тактом, о которых мы уже говорили. Как минимум присутствует участие автора, и нельзя безоговорочно ссылаться (как поступаете вы) на эти речи как на слова, которые были, наверное и текстуально, произнесены Петром и Павлом в указанных повествователем обстоятельствах. Вы также не потрудились изучить, приемлема ли хронология *Деяний* в том, что касается вознесения Спасителя, сошествия Духа и первых предсказаний в Иерусалиме. Однако эта обстановка безусловно искусственна, поскольку не оставляет никакого места галилейским явлениям, которые удостоверены более старой традицией. В сравнении с этой традицией, как и с Павлом и даже с Иоанном, картина вознесения фиктивна, а Троицына дня – тем самым подозрительна. Но вернемся к этим речам *Деяний*, которые вы считаете столь доказательными.

Прежде всего есть речь, которую Петр, после сошествия Духа, обращает к толпе евреев (Деян., 14-36). Апостол говорит о смерти Иисуса, потом утверждает его воскресение без намека на найденную пустой гробницу. Перечитайте эту речь, мой преподобный отец, прошу вас, и вы увидите, что он выражается как если бы Давид имел гробницу, в которой еще находится его труп, тогда как Иисус казалось бы не имел другой гробницы кроме ада. Это была единственная представившаяся возможность апеллировать к погребению Иосифом Аримафейским и к гробнице, которая должна была подтвердить отсутствие положенного в нее тела. Почему же он не упоминает об этом? Потому, что основа речи, какова ни была бы степень ее подлинности, задумана во времена и в среде, где рассказ Марка о погребении и обнаружении пустой гробницы не был в ходу. Я рекомендую вашим ученым размышлениям заключительную часть речи: «Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли». Не в этом ли как раз и состоит сущность воскресения?

Речи Петра после исцеления хромого (Деян., III, 12–26) не сообщат нам ничего нового.

По речи святого Павла к Антиохии Писидийской (Деян., XIII, 16–41) у меня нет замечаний, кроме того, что вы смело подменили ее смысл к пользе своего дела. Павел, или скорее автор *Деяний*, заставляющий его говорить, утверждает, что евреи Иерусалима и их вожди, добившись от Пилата осуждения Иисуса, «когда же исполнили все написанное о Нем, то, сняв с древа, положили Его во гроб». Чтобы эта подробность не нарушала вашего тезиса, вы добавляете, что евреи снимают тело с креста «руками учеников». Великолепное толкование, хотя, похоже, вы заменяете Иосифа Аримафейского одиннадцатью апостолами, которые, согласно четырем Евангелиям, не принимали никакого участия в погребении. Историк, уважающий «элементарнейшие и неоспоримейшие принципы истинной критики» не счел бы себя вправе так поступать, мой преподобный отец. Этот текст опять свидетельствует за меня против вас. Тело Иисуса было предано земле его палачами, а не друзьями. Могила, о которой говорится, если она не была введена сюда составителем *Деяний*, не могла быть той, о которой говорят Евангелия, но пещерой, предназначенной для погребения казненных. И пока вы скандализированы моим заявлением, позвольте сказать вам, что этот общий ров, возможно, находился в Акельдаме (Hakeldama), «Поле крови», которое Матфей и *Деяния* упоминают в связи с Иудой.

Отметим еще одну маленькую вольность вашей экзегезы: вы утверждаете, что, согласно Павлу, захоронение Иисуса было сделано «с позволения прокуратора». Текст *Деяний* не говорит об этом ни слова. Так что, мой преподобный отец, не вам квалифицировать мои заключения как «дерзкую легенду, выдуманную к выгоде дела безбожия». Я ничего не выдумал: это Ваше преподобие самовольно манипулирует свидетельствами в интересах дела, которое, вопреки видимости, вполне может стать не всецело благочестивым.

К тому же, повторю, речь, из которой вы извлекаете столь великую пользу, принадлежит не святому Павлу, по крайней мере, в своей нынешней форме, а автору *Деяний*, и в ней нельзя видеть удостоверение «современника, говорящего через несколько лет после свершившихся событий». Эта речь (я задаюсь вопросом, как вы смогли сами этого не заметить) находится даже, по очень важному вопросу, в противоречии с подлинным свидетельством Павла (I Коринф., XV, 1–8), которые вы цитируете ниже. Согласно *Деяниям*, воскресший Иисус появлялся перед своими «на протяжении многих дней», и здесь явная отсылка к сорока дням, о которых говорится в начале книги. Но Павел не заключает явления в столь тесные рамки, поскольку включает и то явление, что привело к его обращению, а оно случилось по крайней мере несколько месяцев, а вероятнее несколько лет спустя после смерти Иисуса. Этот текст *Послания к Коринфянам* опять свидетельствует против вас, так как Павел не упоминает в нем обнаружения пустой гробницы, воскресение на третий день основывает только на старых Писаниях, а его перечисление явлений никак не согласуется с выдвигаемой *Деяниями* идеей последующих сношений Воскресшего с его учениками в течение сорока дней. И если судить



о других явлениях по тому, каким был отмечен сам Павел, ясно, что эти видения (ибо ни о чем другом речи не идет) не могут быть принимаемы как неопровержимое доказательство воскресения, как оно вами понимается, на третий день после казни.

В завершение я должен обратить внимание Вашего Преподобия, что не ему решать, католик ли я еще и христианин ли. А вы вполне уверены, что вера не смогла бы существовать без мифологической оболочки, в которую ее облекли первые христианские поколения и которая теперь более компрометирует религию, нежели служит ей?

Сеффонд, 3 июля 1907.

### **Библиография (Bibliography):**

- Boynnton R.W. The Catholic Career of Alfred Loisy // The Harvard Theological Review. Vol. 11, № 1, 36–73. Jan., 1918. ([http://www.jstor.org/sici?sici=0017-8160\(191801\)11:1<36:TCCOAL>2.0.CO;2-S](http://www.jstor.org/sici?sici=0017-8160(191801)11:1<36:TCCOAL>2.0.CO;2-S))
- Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934
- Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970;
- Ковальска-Стус Х. Модернизм и либерализм в осуждении Ватикана. - <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450862/>
- Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. Т. I (1857–1890). Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962.
- Haight. R.D. The unfolding of Modernism in France // Theological Studies. 1974. № 35. P. 632–666.
- Rivière J. Le modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929.
- Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements récents chez l'auteur. Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne), 1908.