

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 100–124.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 100–124.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-100-124

ЛИБЕРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР



Ирина Федоровна Щербатова

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, ir.rius@gmail.com

 **Аннотация.** Теолог, гуманист и философ Альберт Швейцер рассматривается как представитель либерального протестантизма, методология которого основывалась на рациональной экзегетике. Несмотря на динамичное состояние доктрины либеральной теологии, в целом она оспаривала авторитет догматов, ставила в центр историческую личность Иисуса и его этическое учение. В условиях кризиса Церкви и культуры конца XIX — XX века либеральный протестантизм стремился возродить религиозное чувство путем «очищения» христианства от позднейших догматических интерпретаций и влияния греческой философии. В историко-теологических исследованиях Швейцер объяснял поступки Иисуса его включенностью в систему позднеиудейских эсхатологических взглядов и верований, придавая, таким образом, решающее значение фактору мировоззрения изучаемой эпохи. Значимые для либеральной теологии проблемы соотношения научного-исторического

и религиозного подходов к христианству и влияния греческой философии на первоначальное христианство представляли значительный интерес и для религиозно-философского дискурса в России, который, в частности, нашел отражение в критике русскими философами взглядов А. Гарнака, учителя Швейцера. В свой первый период эволюции научных взглядов — период исторической теологии — Швейцер сформулировал принцип единства религии и этики. Перемены в мировоззрении общества в результате Первой мировой войны обнажили уязвимое место либерального протестантизма — неспособность научно-исторического подхода раскрыть феномен Богочеловечества. Попытки либеральных теологов, и в частности Швейцера, соединить протестантизм с современной культурой в рационально толкуемом христианстве с середины 1910-х годов рассматривались уже как разрушающий религиозные основы культурпротестантизм, на фоне которого возродился интерес к догматике и экзистенциальному восприятию религии (К. Барт). В статье проводится мысль о том, что позиция Швейцера отличалась определенной диалектичностью. Этикоцентризм Швейцера помог ему уйти от крайностей историцизма, а его историзм был практически растворен в этике христианской любви и сострадания, которая в результате определила жизненный выбор и самого Швейцера. Принцип единства религии, этики и культуры ляжет в основу культурологии Швейцера уже во второй период его научной деятельности, когда он сформулирует главную причину упадка духовной культуры — доминирование эстетизма над этическими ценностями.



Ключевые слова: либеральный протестантизм, историческая теология, культурпротестантизм, этика, эстетизм, русская религиозная философия, А. Швейцер, А. Гарнак, А. Ричль, К. Барт, С. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн



Ссылка для цитирования: Щербатова И. Ф. Либеральная теология Альберта Швейцера в диалоге культур // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 100–124. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-100-124.

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer's Birth

LIBERAL THEOLOGY OF ALBERT SCHWEITZER
IN THE DIALOGUE OF CULTURES

Irina F. Shcherbatova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ir.rius@gmail.com



Abstract. Theologian, humanist and philosopher Albert Schweitzer is considered a representative of liberal Protestantism, the methodology of which was based on rational exegesis. Despite the dynamic state of the doctrine of liberal theology, in general it challenged the authority of dogmas, placed the historical personality of Jesus and his ethical teaching at the center. In the conditions of the crisis of the Church and culture, liberal Protestantism sought to revive religious feeling by “purifying” Christianity from later dogmatic interpretations and the influence of Greek philosophy. In his historical and theological studies, Schweitzer explained the actions of Jesus by his inclusion in the system of late Jewish eschatological views and beliefs, thus giving decisive importance to the factor of the worldview of the era under study. The problems of the relationship between the scientific-historical and religious approaches to Christianity and the influence of Greek philosophy on early Christianity, which are significant for liberal theology, were of considerable interest to the religious-philosophical discourse in Russia, which, in particular, was reflected in the criticism of the views of A. Harnack, Schweitzer’s teacher, by Russian philosophers. In his first period of the evolution of scientific views — the period of historical theology — Schweitzer formulated the principle of the unity of religion and ethics. Changes in the worldview of society as a result of the First World War exposed the vulnerable spot of liberal Protestantism — the inability of the scientific-historical approach to reveal the phenomenon of God-manhood. Attempts by liberal theologians, and in particular Schweitzer, to combine Protestantism with modern culture in a rationally interpreted Christianity since the mid-1910s were already considered as distorting the religious foundations of cultural Protestantism, against the background of which interest in dogmatics and the existential perception of religion was revived (K. Barth). The article suggests that Schweitzer’s position was distinguished by a certain dialecticism. Schweitzer’s ethicocentrism helped him to escape from the extremes of historicism, and his historicism was practically dissolved in the ethics of Christian love and compassion, which ultimately determined Schweitzer’s own life choices. The principle of the unity of religion, ethics and culture will form the basis

of Schweitzer's cultural studies already in the second period of his scientific activity, when he will formulate the main reason for the decline of spiritual culture — the dominance of aestheticism over ethical values.



Keywords: liberal Protestantism, historical theology, cultural Protestantism, ethics, aestheticism, Russian religious philosophy, A. Schweitzer, A. Harnack, A. Richl, K. Barth, S. N. Trubetskoy, S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev, V. F. Ern



For citation: Shcherbatova, I. F. (2025) "Liberal Theology of Albert Schweitzer in the Dialogue of Cultures," *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 100–124. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-100-124.

За бескомпромиссное, жертвенное служение идее гуманизма Альберт Швейцера стал лауреатом Нобелевской премии мира, хотя вполне мог быть причислен к лику святых. Именно так, как «откровения творческого духа современного святого и философа», представлены его избранные произведения «Паломничество к человечеству» [Schweitzer, 2014, p. 5]. Личность Швейцера — гуманиста, теолога, философа — обнаруживает удивительную цельность, чему соответствует базисная идея его учения о триединстве культуры, этики и религии. Он сформулировал предельно внятные максимы позитивной практической этики, подтвердив эти требования собственной жизнью христианского подвижника. В настоящее время христианский гуманизм Швейцера — не только популярная тема миссионерских изданий или обязательный раздел в курсах по истории теологии [Wilson, 2007, Kennedy, 2010], гуманизм Швейцера представляет собой актуальную проблему в постколониальном дискурсе, если речь заходит о современной Африке. Имя Швейцера звучит в контексте обсуждения африканских гуманистических ценностей сохранения и защиты жизни, критики эксплуатации окружающей среды, проблемы иррационального в медицинской практике. Перспективным остается академический дискурс о влиянии религиозно-этической концепции Швейцера, не выходящей в целом за рамки библейского понятия *imago Dei*, на специфические африканские религиозные ценности. С одной стороны, гуманистическая деятельность Швейцера в Африке рассматривается в свете морального авторитета Иисуса, его любви к бедным и помощи маргинальным слоям населения; с другой стороны, невозможно некритически рассматривать интерпретацию деятельности Швейцера в плане религиозного исцеления, что находит горячий отклик в современном африканском христианстве [Spangenberg, 2016].

До того, как Швейцер принял решение построить больницу в джунглях Экваториальной Африки и организовать там медицинскую помощь, он был практикующим теологом, оставившим заметный след в исторической теологии. Швейцер был представителем немецкого либерального протестантизма, методология которого основывалась на рациональной экзегетике, оспаривавшей авторитет догматов, в центр доктрины ставившей историческую личность Иисуса и его этическое учение. Протестантизм с XVI века видел в греческой философии источник и причину искажения первоначальной евангельской веры. В XIX веке «вместе с критикой немецкого идеализма целый ряд протестантских теологов и историков церкви выступили в защиту “подлинного христианства”, которое, по их убеждению, оказалось зараженным “эллинистическим духом”» [Гайденок, 1994, с. 11]. Дж. Васмут называет три признака либеральной протестантской теологии: акцент на научности богословия в противовес церковному вероисповеданию; сомнение в нормативности экзегетических и догматических высказываний; опора на «субъективный опыт веры в противовес догматически-богословским и церковно-институциональным притязаниям на объективность» [Васмут, 2020, с. 176]. Швейцер изначально придерживался принципов рационально-критического направления исторической теологии, но для культурно-исторического подхода Швейцера характерен выход за рамки экзегезы и использование герменевтики в качестве основного методологического принципа.

В конце XIX — начале XX века в очевидном для светских и церковных кругов России и Германии кризисе религиозного мировоззрения и культуры отразился надвигающийся глобальный кризис системы ценностей эпохи Модерна. Общие для обеих стран процессы секуляризации ставили перед православными и протестантскими богословами вопросы, которые в то же самое время по-своему тревожили и представителей светской культуры. Кризис духовности как проявление общего кризиса культуры станет самостоятельным предметом исследования Швейцера-культуролога, что найдет отражение в его «Философии культуры». В этом фундаментальном труде по истории этических учений будет обоснована этикоцентричность мировоззрения Швейцера: он сформулирует концепцию этики благоговения перед жизнью как единственного пути выхода человечества из кризиса гуманизма.

I

Еще студентом (1893–1897) одновременно философского и теологического факультетов Страсбургского университета Швейцер продемонстрировал независимый, критический склад ума. В 1899 году, сразу после защиты докторской

диссертации по философии на тему философии религии Канта, Швейцер отказался от должности приват-доцента философского факультета и начал служить проповедником в церкви Св. Николая в Страсбурге, найдя в этом свое призвание: «Для меня проповедовать было жизненной необходимостью» [Швейцер, 2025, с. 24]. Тогда же Швейцер приступил к работе над докторской диссертацией по теологии. В основе концепции Швейцера лежало утверждение о вторичности догматов относительно веры. Сформировавшиеся в годы учебы научные интересы Швейцера были сфокусированы на толковании пророчества Иисуса о пришествии Мессии. Он объяснял поступки Иисуса его включенностью в систему позднеиудейских взглядов и верований, придавая, таким образом, решающее значение фактору мировоззрения изучаемой эпохи. Второй темой, интересовавшей Швейцера и ставшей темой его докторской диссертации по теологии, была тема Тайной вечери, ее меняющегося смысла в интерпретации таинства. Швейцер обратил внимание на то, что описание Тайной вечери в первых Евангелиях от Марка и Матфея отличалось от установившегося позднее в первохристианских общинах обряда. В современной науке Швейцер не находил четкого понимания того, как эволюционировали представления о таинстве евхаристии и как, соответственно, менялось ее символическое значение.

Независимая позиция молодого теолога стала возможной благодаря тому, что в конце XIX века, как вспоминал Швейцер, «страсбургский теологический факультет отличался исключительным свободомыслием» [Швейцер, 2025, с. 14]. Речь идет о включенности страсбургской школы богословия в широко распространившееся в те годы в Германии либеральное богословие. Швейцер был глубоко укоренен в этой традиции. Идеи либерального протестантизма разделял еще его отец [Швейцер, 2025, с. 79]. Основоположником либерального протестантизма считается Фридрих Шлейермахер (1768–1834), который посеял семена сомнения в нерушимости авторитета догмата, противопоставив ему религиозное чувство, и величие христианства связал с масштабом личности Христа. Истоки подобных интуиций в теологии можно обнаружить в рационализме Просвещения и деизме. Собственно рационализм и станет главной методологической основой исторической теологии в XIX–XX веках. Крупнейшими представителями немецкой либеральной теологии были современники Швейцера Альбрехт Бенъямин Ричль (1822–1889) и Адольф фон Гарнак (1851–1930). По словам П. П. Гайденко, они «подчеркивали принципиальное различие, даже несовместимость спекулятивной метафизики и религии. Ричль считал религию не зависящей от какой бы то ни было философии, проводя резкую грань между верой и ее догматическим обоснованием, то есть теологией.

Гарнак пошел еще дальше, объявив христианские догматы продуктом греческого духа» [Гайденок, 1994, с. 11]. Ричль и Гарнак в разной степени оказали влияние на формирование взглядов Швейцера, он целиком оказался во власти основной теологической дискуссии того времени — противопоставление философии и религии, умознания и откровения, веры и знания. Швейцера считал себя учеником и последователем Гарнака. Он посещал лекции Гарнака еще в 1899 году в Берлине, позднее их связывали теплые дружеские отношения [Швейцера, 2025, с. 22].

Расцвет либеральной теологии в конце XIX — начале XX века был одним из выражений присущего в равной степени Германии и России стремления преодолеть пропасть между Церковью и обществом. В России считалось, что Германия первой вступила в колею этого кризиса, успев накопить некоторый аналитический багаж. Так, теология Ричля во многом была реакцией на распространение материализма и антилютеранских настроений, следствием чего стал процесс дехристианизации, охватившей немецкий *Bildungsbürgertum* (образованный средний класс) [Svensson, 2020]. Именно поэтому вполне логичным, несмотря на конфессиональные различия, был интерес православных богословов и русских религиозных философов к немецкому либеральному протестантизму. Заинтересованный внутрицерковный дискурс не означал укрепления позиций протестантизма в православии — «принципы упрощения или либерализации всегда были или периодически сопутствовали православию» [Рудаков, 2019, с. 78]. Скорее, интерес к протестантской теологии был выражением роста популярности так называемой «исторической школы» в среде православных богословов. Васмут приводит интересные факты, указывающие на наличие тесных научных связей между протестантскими и православными теологами и историками церкви, которые придерживались историко-критического метода. В начале XX века западная богословская литература шла в Россию широким потоком — «в списках библиотечных заказов Духовных Академий до двух третей составляли названия западноевропейских книг, среди которых две трети составляли книги из Германии» [Васмут, 2020, с. 173]. Гарнак внимательно следил за развитием исторической школы в русском богословии. Когда из одного труда по церковной истории, изданного в Москве, Гарнак узнал о некоторых до сих пор неизвестных ему немецких книгах, ему пришлось отдать должное интеллектуальному уровню Московской Духовной академии [Васмут, 2020, с. 172].

Гарнак был той символической фигурой, которая соединяла религиозно-философские поиски в Германии и России. Историк церкви и библеист Адольф фон Гарнак, уроженец российского Дерпта, был хорошо известен в

богословских и философских кругах России. В 1890–1891 годах с ним познакомился С. Н. Трубецкой, находясь в научной командировке в Германии. Под влиянием Гарнака Трубецкой обратился к проблеме возникновения христианства, которая станет темой его докторской диссертации «Учение о Логосе в его истории» (1900). Отголосок влияния Гарнака на Швейцера сказывается и здесь — в работе Трубецкой помимо прочих поднимает излюбленные темы Швейцера: «особенности ветхозаветной религии, мессианские верования и мессианские пророчества, где апокалиптика играет роль своеобразной теодицеи» [Гайденко, 1994, с. 10]. Трубецкой сосредоточился на самой острой для либерального дискурса проблеме влияния греческой философии на первоначальное христианство. Русский мыслитель христианское богословие воспринимал как результат встречного движения двух традиций, а не как «чужеродную прививку к евангельскому христианству греческого натурализма, как то полагал Гарнак» [Гайденко, 1994, с. 12]. В то же время критика Трубецким позиции Гарнака не была столь однозначной. Как заметила П. П. Гайденко, Трубецкому уже приходилось осмысливать и «более радикальную критику философского разума как противника веры», что не помешало ему восхищаться автором этой концепции С. Киркегором как ярким проповедником [Гайденко, 1994, с. 12]. Взгляды Трубецкого формировались в заинтересованном личном общении с Гарнаком, они сходились в оценках современных кризисных процессов в обществе. Немаловажно и то, что обоих объединял интерес к В. С. Соловьеву, отсюда неслучайными выглядят «идейные переключки», о которых пишет К. М. Антонов:

Обоим авторам скорее присущ пафос деконфессионализации, которую они рассматривают как ответ религиозному кризису, в структуре которого тесно переплетались тенденции к дальнейшей секуляризации и движения религиозного возрождения, традиционные и принципиально новые концептуализации религиозной жизни. В рамках такого ответа каждый из них попытался сформировать собственный образ идеального христианства, не тождественный ни средневековому синтезу, (...) ни протестантизму как христианству модерна, но берет от них то, что соответствует ментальности современного человека, как бы зажатого между полюсами рационализирующей модернизации Просвещения и ее традиционалистских романтических компенсаций.

[Антонов, 2022, с. 93–94]

Главные произведения Гарнака — «История догматов» (1889) и «Сущность христианства» (1900), вызвавшие восхищение Швейцера, практически сразу

были переведены в России. Перевод «Сущности христианства» осуществил В. Ф. Эрн, его издание он сопроводил в целом критической статьей «Методы исторического исследования и книга Гарнака «Сущность христианства» (1907). Эрн подверг критике исторический метод Гарнака, трактуя историю в духе позитивизма, и указал на противоречивость его концепции. Так, относительно главного вопроса для истории всего христианства — «Был ли Христос подлинным Богом или простым человеком?» — Эрн заявил, что Гарнак не имеет осознанной позиции:

Для сознания Гарнака этих вопросов не существует. Своим религиозным чувством Гарнак так или иначе решает упомянутый центральный вопрос, но это чувство не оправдывается цельным мировоззрением и в исследование вводится в виде догматических утверждений, внутренне совершенно не связанных с общим характером исследования.

[Эрн, 1991, с. 260–261]

Эрн пронизательно указал на точку бифуркации либерального протестантизма — проблему, в конечном счете приведшую либеральный протестантизм к кризису. Эрн отнес книгу Гарнака к «отрицательной литературе», за которой, несмотря на все недостатки, признавал «дух правды». Эрн не отрицал того (как это сделал впоследствии Н. А. Бердяев), что в религии богочеловечества гармоничное соединение человеческого с божественным «находит свое выражение в жизни» и запечатлевается в «особенно дорогих деталях», но «человеческую сторону подлинно богочеловеческих моментов истории — почитали преимущественно люди науки», к которым Эрн относил протестантских теологов. Отсюда он сделал вывод о том, что научная «отрицательная» литература имеет «большое религиозное (значит положительное) значение для верующих», так как, помимо эффекта «огненного испытания» веры, дает исторически точную картину библейских событий [Эрн, 1991, с. 263–264]. Несмотря на некоторую полемическую заостренность, Эрну все-таки удалось выразить сложность позиции Гарнака, «почувствовать в нем крупную религиозную индивидуальность» [Эрн, 1991, с. 245].

В 1910–1911 годах С. Н. Булгаков, развивая критику Эрна, пишет цикл статей «Современное арианство», где рассматривает «столкновение двух типов понимания религиозной жизни, имплицитно различное понимание методологии научного изучения религии и его отношения к самой религиозной традиции» [Антонов, 2020, с. 277]. К оценке Гарнака Булгаков возвращается в книге «Свет невечерний» (1917), где немецкую протестантскую теологию от-

носит к западной ветви хлыстовства, которая, в отличие от «ночного подсознательного» русского хлыстовства, «культивируется в дневном сознании и поэтому вообще страждет интеллектуализмом» [Булгаков, 1994, с. 5]. В рассуждениях о сущности христианской догматики Булгаков вслед за С. Н. Трубецким подчеркивает, что Гарнак был не прав, когда утверждал, что догматы «порождались» эллинской философией, тогда как философия оказывала на догматику только «благотворное влияние» [Булгаков, 1994, с. 65]. Но в то же время, в рамках проводимой им концепции апофатического богословия, Булгаков признает, что «между живым религиозным мифом-догматом и его догматом-формулой имеется заведомое несоответствие», как следствие «не только невыразимости в слове полноты религиозного переживания, но и общей неадекватности понятий тому, что они призваны здесь выражать». Булгаков подтверждает, что выражение догмата в «понятиях порождает противоречия и нелепицы с точки зрения рассудочного мышления» [Булгаков, 1994, с. 65–66], в чем можно усмотреть зыбкую основу его согласия с рациональной позицией либеральных теологов, которая сразу же рушится, как только мыслитель заявляет о необходимости для понимания значения культа исходить из его «символического реализма и мифотворческой энергии» [Булгаков, 1994, с. 62].

Отношение к либеральной протестантской теологии в русском философском континууме было неоднозначно, имелись и сторонники Гарнака. Так, покоренный мощью Лютера, поклонником протестантской теологии становится Лев Шестов, увидевший «в христианстве и святоотеческой традиции неестественный симбиоз Откровения с эллинской мудростью» [Ворожихина, 2019, с. 199]. Шестов выступил «яростным», по определению Гайдено, оппонентом В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого в вопросе соотношения греческой философии и библейского откровения и столь же страстным защитником Гарнака. «Согласно Шестову, эти два истока европейской культуры абсолютно несовместимы, разум греческих и новых философов уничтожает “безумие” библейских пророков и между ними невозможно построить никакого моста» [Гайдено, 1994, с. 14–15]. Впрочем, это не помешало переменчивому в вопросе соотношения веры и знания Шестову в иное время отнести Гарнака к «неверующим», наряду с Фихте, Гегелем, Ренаном и Толстым [Шестов, 1993, т. 1, с. 650], или вообще писать о нем с нескрываемой иронией, как он это делал в своей неоконченной рукописи «Sola Fide» (начало 1910-х). В работе «На весах Иова» Шестов сопоставил понимание веры Достоевским и Гарнаком. Позицию последнего он свел к утверждению зависимости веры от внешнего авторитета, что на фоне сложного отношения к вере самого Достоевского упрощало, если не примитивизировало, религиозное учение Гарнака [Шестов, 1993, т. 2, с. 88].

Правда, книга «На весах Иова» была написана в конце 1920-х годов, когда многое уже поменялось в восприятии либерального протестантизма.

Некоторая отстраненность видения проблемы соотношения научно-исторического и религиозного подходов к христианству отличает позицию Бердяева, практически единственного русского философа, который ссылается на Швейцера в положительной оценке его историографического труда «История жизни Иисуса — Исследования» (“Geshichte der Leben — Jesu — Forschang”, 1921). Бердяев называет безнадежной и даже «недопустимой в принципе» попытку «определить сущность христианства (...) при помощи научно-исторического исследования» — то, что делает Гарнак. «Религия не может зависеть от научно-исторического исследования. Такая постановка вопроса и сделала нынешний либеральный протестантизм религией профессорской», направленной к разрушению Священного Писания. По мнению Бердяева, протестантизм в отрицании божественной природы Христа отрицает «целостность тайны богочеловечества Иисуса Христа», заключающуюся «в соединении двух природ в единой личности». Протестантская критика пытается обосновать свое рационалистическое и моралистическое христианство на «признании исторической реальности Иисуса как великого религиозного учителя», что может привести только «к реальности Иисуса, совершенно оторванной от реальности Христа. Таково христианство Гарнака, замечательного историка, но слабого мыслителя» [Бердяев, 1927, с. 60–61]. И как бы оценивая все, сделанное Швейцером, Бердяев добавляет, что пути Иисуса Христа «не лежат в объективном, внешне воспринимаемом историческом плане» [Бердяев, 1927, с. 61]. Здесь необходимо отметить, что к концу 1920-х годов религиозные взгляды Бердяева претерпели значительные изменения в плане «укрепления» по сравнению с тем периодом, когда он в знаменитой башне Вяч. Иванова на углу Таврической разделял с ним поиски иных форм религиозности, причем в своеобразных формах дискурса. Так, доклады на тему половой любви, через которую, согласно В. Соловьеву, «должно осуществиться спасение человека от порабощенности грехом и воссоединение его с Богом», участники «Ивановских сред» считали нужным делать лежа на полу [Гайденко, 2001, с. 35].

Религиозно-философский дискурс первой четверти XX века, не всегда однозначный с точки зрения православия, позволяет его участников — С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, В. Ф. Эрна и других — рассматривать как представителей «неоправославного подхода в русской метафизической философии религии» [Антонов, 2020, с. 266]. К другим сторонам этого дискурса можно отнести представителей академического богословия, а также широкие круги интеллигенции, объединенной поисками «нового религиозного сознания».

Объективно шел процесс адогматизации вероучения, однако общественный запрос на религиозное возрождение не имел ничего общего с атеистическими целями. Также нет оснований в отношении его применять и термин «церковная реформация», настолько реформационные интенции в нем были слабы [Воронцова, 2017, с. 60–61]. Интерес к теме Реформации (в 1909 году в «Вехах» С. Н. Булгаков культурные и цивилизационные достижения Запада свяжет с Реформацией) был вполне закономерен в обстановке поиска своей религиозной идентичности. Просвещенное общество, сформировавшееся под влиянием «светского богословия» славянофилов, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева и В. С. Соловьева, объединяло недовольство исторической церковью.

Интеллигенция призвала Церковь к широкой реформе, социальной активности. (...) Одни руководствовались эсхатологическими идеями, другие ожидали новых откровений и (...) вели разработку новой метафизики христианства; третьи, ориентированные на социальную этику, хотели оживления религиозной веры методом христианизации политики и экономики.

[Воронцова, 2017, с. 48]

Общим, как для представителей академического богословия, так и для представителей «нового религиозного сознания» с их явной антицерковной направленностью, было стремление к возрождению веры, но поиск иных, истинных (в очередной раз) форм религиозной духовности теперь исходил из постулирования (в рамках развития концепции всеединства) связи религии и жизни. Такими были критика исторической церкви Д. С. Мережковским и поиски адептами его круга альтернативных состояний религиозности, базирующихся на синтезе религий. Можно сказать, что катализатором религиозно-духовных поисков, охвативших русское общество в начале XX века, стала философия В. Соловьева. Отношение к ней академических кругов, далеко не однозначное, резко отличалось от восприятия ее творческой интеллигенцией как практической философии. Отчасти объяснение этому феномену содержится в характеристике философии В. Соловьева, которую ей дал А. Ф. Лосев:

Все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции диссертаций Соловьева и его трактата «Философские начала цельного знания» с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, (...) который корнями уходил меньше всего в православие и вообще в христианство.

[Лосев, 1990, с. 226]

Во многом под влиянием философии В. Соловьева в начале XX века искомое обновленное христианство сплеталось и одновременно питалось идеями и состояниями язычества, масонства, католицизма, розенкрейцерства, кабалы, хлыстовства, теософии и антропософии. Мистическое мироощущение, как знак эпохи декаданса, представляло собой серьезное испытание для духовно-религиозного опыта, смешивая его с интеллектуальной интуицией, поэтическим вдохновением, художественной фантазией. Все это косвенно можно было поставить в строку либеральным теологам, настаивавшим на приоритете религиозного чувства. Так что возвращение в лоно догмата предстояло не только Бердяеву.

II

В своих исследованиях жизни Иисуса или Тайной вечери Швейцер находился на позициях историко-научного христианства, однако в главном своем выводе он выходит за рамки сугубо исторического подхода и интерпретирует миссию Христа в контексте христианской этики любви: Иисус дополнил мировоззрение своего времени «мощным этически духом», потребовав «от людей осуществления абсолютной этики любви» [Швейцер, 2025, с. 33]. Настаивая на сугубой рациональности этики, Швейцер не замечал противоречия, если речь заходила об этике любви: «Духовность, заложенная в этой религии любви, как очистительный огонь, не может мало-помалу не распространиться на любые представления, которые с нею соединяются. Такова судьба христианства — развиваться по пути все большего одухотворения» [Швейцер, 2025, с. 46]. В то же время Швейцер неоднократно высказывался в том смысле, что одухотворение, как и мифологизация евангельской истории, искажает ее смыслы, которые вернее рассматривать в категориях этики, ибо она рациональна. Грех одухотворения библейской истории Швейцер приписывает даже Гарнаку, относя его к старой школе теологии, которая пыталась «одухотворить», то есть модернизировать, эсхатологически-мессианское учение Иисуса, тогда как исторически оно соответствовало позднему иудаизму [Швейцер, 2025, с. 41]. В какой-то момент становится очевидно, что экзегетика как таковая не могла ответить на самый болезненный вопрос исторической теологии — считал ли Иисус себя Мессией. Ответ на этот вопрос гораздо более сложный, чем «да» или «нет». Швейцер признавал эту неоднозначность, но его максимализму было свойственно стремление к предельной ясности (здесь, очевидно, сказывался его опыт проповедника), что подчас приводило к излишне запальчивому критицизму. В то же самое время Швейцер ставил себе в заслугу, что он выдвинул тезис о неизбежной трансформации религиозных представлений в Средние века, Новое время и приме-

нительно к современному мировоззрению: «Мы обязаны признать тот очевидный факт, что религиозная истина претерпевает изменения» [Швейцер, 2025, с. 46], но не упомянул при этом, что он опирался на идею Гарнака об исторической эволюции христианства, которое со временем, естественно, подвергалось все большему «одухотворению». Швейцер после того, как провел большую исследовательскую работу над текстами Посланий апостола Павла, вынужден был признать, хотя и с оговорками, что процесс «одухотворения» или влияния философии эллинизма на раннее христианство имел место. К текстам апостола Павла Швейцер обращается в 1906 году, но окончательно оформляет свои выводы в монографии «Мистика апостола Павла» к 1927-му, где он конкретизирует идею Гарнака о формировании первых догматов под влиянием греческой философии. Швейцер признает влияние эллинской философии, по крайней мере, в том, что касается формы христианства.

Итак, значение апостола Павла для эллинизации христианства двояко. Его мистика делает эллинизацию возможной. Но она вдобавок подготавливает ее таким образом, что процесс этот протекает без заимствования чуждых эллинистических идей. В мистике единения со Христом христианская вера присутствует в поддающейся эллинизации форме.

[Швейцер, 1992, с. 472]

При этом Швейцер подчеркивает, что эсхатологическое учение Павла полностью согласуется с учением Иисуса, в том смысле, что именно оно дает ключ к смысловой трансформации мессианства: «Ослабление эсхатологических ожиданий весьма естественно привело их к необходимости по-новому понять свою веру в терминах (...) эллинистических представлений» [Швейцер, 2025, с. 472].

Что это? Начало поворота давшего основание авторам Православной энциклопедии говорить о переходе Швейцера, вслед за К. Бартом, на позиции неоортодоксии, представители которой стремились преодолеть тупики либеральной теологии? Или, возможно, это только общие корни в русских словах «духовность» (нем.: *Spiritualität*) и «одухотворение» (нем.: *Vergeistigung*) создают путаницу смыслов там, где у Швейцера «одухотворение» означает лишь «мифологизацию»? Как бы то ни было, протестантская теология с трудом справлялась с абсолютизацией исторического подхода. Именно в этике любви Швейцера и в обращении к мистике апостола Павла отразилась амбивалентность целеполагания либерального протестантизма, то, что постлиберальный американский теолог Пауль Тиллих позже определит как «протестантский принцип и христианскую субстанцию» [Рудаков, 2019, с. 76].

Историзм и рационализм протестантизма были направлены на сохранение христианской субстанции.

Христианская субстанция в протестантизме есть его приверженность основам учения и ценностей христианства (...). Протестантский принцип — это протестантизм, имеющий некую общность с гуманистическим движением в том, что он от него воспринял. Но его особенность в том, что он не в борьбе против христианской субстанции (как Д. Ф. Штраус, Фейербах, Маркс, Ницше), а в борьбе за христианскую субстанцию. Лютер боролся против непогрешимости папства и церковных соборов, чтобы спасти христианскую субстанцию.

[Рудаков, 2019, с. 76]

Восстановление реальной исторической картины в доктрине либерального протестантизма мыслилось как средство повышения привлекательности христианства в эпоху кризиса за счет прояснения текстов Евангелий, но в конечном счете последовательный рационализм неизбежным следствием имел опасность обмирщения веры, утраты ею своего божественного света, волшебства и надежды на спасение. Первая мировая война обозначила глубокий кризис либеральной теологии. Абсолютизация историзма привела к тому, что либеральный протестантизм к 1920-м годам стал терять свою привлекательность и получил несколько уничижительное толкование как «культурпротестантизм». Этот термин приобрел широкое хождение благодаря основателю диалектической теологии, догматику Карлу Барту (1886–1968). Карл Барт был, так же как и Швейцер, учеником Гарнака, но, узнав, что его учитель в 1914 году поставил свою подпись под «манифестом девяносто трех», который оправдывал Германию и снимал с нее ответственность за развязывание военных действий, он перешел на позицию идейного противника Гарнака, заявив, что либеральная теология сводится лишь к культурпротестантизму. Говоря о кризисе, в котором оказался протестантизм после Первой мировой войны, Зеньковский писал:

На фоне этого обмирщения особую силу получило движение, связанное с именем К. Барта; это движение, проникнутое глубоким религиозным чувством, несло с собой внутреннее обновление для протестантизма, но его влияние, очень сильное в чисто религиозном «плане», не могло все же разрешить драму новейшего протестантизма в других «планах», так как оно по существу было равнодушно к проблемам истории и культуры.

[Зеньковский, 1934, с. 57]

Эту мысль Зеньковского Швейцер выразил так: Барт «хочет, чтобы религия не имела дело ни с чем, кроме Бога и человека. Религиозный человек, согласно его утверждению, не заботится о том, что происходит в мире. (...) Единственное дело Церкви — это проповедь истины, данной ей в откровении. Религия должна устраниваться от мира». Швейцер с грустной иронией указывает на оборотную сторону того, что делает Барт: «Барт проповедует устранение религии от мира и, делая так, он выражает словами то, что явственно ощущается в духе нашего времени» [Швейцер, 2025, с. 625]. С тем, что методы исторической теологии ограничены, Швейцер вынужден был отчасти согласиться — рационализм убивал веру, тогда как этика любви давала ей крылья. Он, вечный проповедник, с горечью наблюдал процесс истончения религиозных ценностей, поэтому в вопросе разделения религии и жизни Швейцер оставался противником Барта, но с годами экзистенциальная трактовка религии Бартом становилась ему все ближе. Швейцер до конца остался рыцарем мечты «сделать Царство Божие реальностью в этом мире» — в его понимании в этом заключалась суть христианства как культуросозидательной религии. Как только идея Царства Божьего теряет свою силу, религия начинает руководствоваться идеей спасения и тогда «у нее нет желания воздействовать на мир». Только благодаря идее Царства Божьего «религия входит в близкие отношения с культурой» [Швейцер, 2025, с. 624].

III

В 1900 году Швейцер защитил диссертацию на степень лиценциата теологии и с 1902 года стал читать лекции на теологическом факультете Страсбургского университета. В следующем году Швейцер получил должность директора Теологического колледжа Св. Фомы. Монография Швейцера «История изучения жизни Иисуса» вышла в 1906 году в Тюбингене. До сих пор все шло в рамках логики профессиональной карьеры теолога. Однако если более внимательно посмотреть на те выводы, которые Швейцер вынес из своей работы по теологии, то становится очевидным, что он не мог остаться в рамках академической карьеры. Смысл его работы вышел далеко за рамки исторического жизнеописания Христа: это было больше, чем просто вывод научного исследования — оказалось, что это *profession de foi* самого Швейцера, воспринимавшего христианство как «этику активной любви», связующей эсхатологическое мировоззрение, основанное на мироотрицании, и современное жизнеутверждающее мировоззрение, то есть историческую истину и истину вечную. Он воспринимал христианство не как что-то внешнее человеку, а как основу внутреннего мира человека: «Евангелие Иисуса (...) уводит нас от проторенной до-

роги внешне деловитой службы Царству Божьему на тропинку духовности и побуждает нас в духовном освобождении от мира искать истинную силу для работы в духе Царства Божьего» [Швейцер, 2025, с. 47]. Иными словами, все, в чем он видел свое призвание, все, что сулило профессиональную самореализацию, успешную карьеру, вдохновенную жизнь ученого и проповедника в уютном доме с окнами в сад, все разом было обменено на идею христианского служения людям и не где-то, а в джунглях Африки. Идея Африки возникла не сразу. Все попытки реализовать идею христианского служения людям, принятые Швейцером в цивилизованной Европе, оказались безуспешными. Причина всегда была одна — индивидуальные условия его деятельности не соответствовали уставам благотворительных организаций, «далеко не всегда безупречных. Да и общая атмосфера благотворительной деятельности, которая во многих случаях является самообманом нечистой совести, не могла удовлетворить остро ощущавшего любую фальшь Швейцера. Работа в Африке привлекала его именно независимостью от официальной благотворительности» [Гусейнов, 1992, с. 526]. Неудачный опыт работы с бывшими заключенными, бродягами, бездомными или сиротами позволил Швейцеру понять, что он хочет «работать индивидуально, сохраняя полную свободу» [Швейцер, 2025, с. 72].

В 1905 году Швейцер решает уехать в Габон и за свой счет (для этого он дает органные концерты) и за счет собранных пожертвований построить где-то в джунглях больницу и служить там врачом. Только так он смог «поставить себя на службу любви, — той любви, которую проповедовал Иисус» [Швейцер, 2025, с. 73]. Стоит ли говорить, что никто из его окружения, в том числе коллеги-теологи, не раз в проповедях говорившие о служении Христу, не поняли его. Его решение воспринималось как необоснованная жертва. В прямом свете житейской логики Швейцер, действительно, жертвовал, и жертвовал едва ли не всем, но он занял экзистенциально иную позицию:

Подлинное смирение достигается тем, что человек в своей подчиненности происходящему в мире пробивается к внутренней свободе от сил, владеющих внешним слоем его бытия. Внутренняя свобода помогает ему обрести силу, чтобы преодолеть все трудности и прийти к высокой духовности, самоуглубленности, очищению, спокойствию и умиротворенности.

[Швейцер, 1992, с. 28]

Однако состояние внутренней свободы, с которым только и было возможно осуществление подобного подвига христианского служения людям, не отменяло всей непосильной тяжести, которую десятилетиями нес этот удивитель-

ный человек. Уникальный опыт в реализации, казалось бы, невозможного, основанный на альтруизме и невероятной воле, представляет собой пример воплощенной утопии. Позже, когда Швейцер сформулирует принципы этики жизнеутверждения, он так объяснит свое решение: «Там, где он свободен выбирать, человек ищет положение, в котором он мог бы помочь жизни и отвести от нее угрозу страдания и уничтожения» [Швейцер, 1992, с. 30]. Как ни странно, силы ему придавала надежда, что его пример не останется незамеченным: «Нас поддерживают убеждение, что если мы сделаем этические идеалы активной силой своей собственной жизни, то наступит время, когда и другие люди будут делать то же самое» [Швейцер, 2025, с. 630]. В подобном соединении интеллектуального восприятия христианства с личным практическим воплощением его заветов, по мнению современных библейских интерпретаторов, «преодолевается герменевтический разрыв между тогда и сейчас. Именно в преодолении этого разрыва Швейцер видит себя инструментом Божьего исцеления» [Spangenberg, 2016, с. 260]. А. А. Гусейнов объяснение линии жизни, избранной Швейцером, связывал с уникальным сочетанием различных этических принципов в его мировоззрении, получивших практическое выражение:

Этика Швейцера поразительным образом соединяет полярные теоретические и нормативные традиции, являя собой своеобразный рационалистически-мистический, автономно-гетерономный, стойко-эвдемонический синтез. Правильно понять эту «эклетику» можно только в том случае, если учесть, что этика для Швейцера — не сфера познания, а наиболее достойная форма человеческого существования.

[Гусейнов, 1992, с. 537]

В этом сплаве христианство оставалось главной опорой этики: «Хочет того она или нет, этика приходит к религии Иисуса» [Швейцер, 2025, с. 629]. В теоретическом плане подобное утверждение вполне допустимо, но это говорилось в то время, когда традиционные этические и религиозные ценности стремительно покидали реальную жизнь.

В конце 1905 года тридцатилетний Швейцер оставляет пост директора колледжа Св. Фомы и поступает студентом на медицинский факультет (1905–1912). Он совмещает учебу с чтением лекций по теологии, по-прежнему проповедует в церкви Св. Николая и активно выступает с организованными концертами во Франции, Германии и Испании. Швейцер не выбрал службу миссионера потому, что понимал: христианское служение требует дел, а не слов о любви. Но было и еще одно внешнее обстоятельство: для руководства миссионерского обще-

ства вопросы ортодоксии играли решающую роль. Швейцера не сомневался, что его взгляды не соответствуют догматическим требованиям миссии, которой в этом случае предстояло пройти тест на фарисейство. Вопрос был в том, откажет ли миссия во врачебной помощи туземцам, если врач ей покажется недостаточно ортодоксален. Его сомнения были обоснованы. Взять хотя бы тот факт, что темой дипломной работы Швейцера был критический анализ публикаций, которые делали вывод о наличии у Христа психического заболевания. В своем исследовании Швейцера пришел к выводу, что изречения и поступки Иисуса не содержат ничего патологического [Швейцера, 2025, с. 88–89]. Очевидно, в иное время подобная тема дипломной работы была бы невозможна, но в 1910 году она не вызвала вопросов, скорее всего, потому, что рациональный подход к христианству в тот момент еще отвечал запросам общества.

IV

В Африке Швейцера застаёт Первая мировая война. До сих пор в своем жизненном выборе он не просто руководствовался принципами христианской этики — этика была практически единственным столпом в его картине мира, но начавшаяся мировая война подвергла его взгляды серьезному испытанию: «Как случилось, что этические идеалы не смогли противостоять антигуманным идеалам войны?» [Швейцера, 2025, с. 621]. Причины войны он связывает с общим кризисом духовности, объединяющей эти три сферы жизни общества. Он подчеркивал, что именно духовная составляющая определяет жизнь государства, его политику и экономику: «Все события, происходящие как внутри нации, так и во всем человечестве, проистекают из духовных причин» [Швейцера, 2025, с. 118]. «Дух — это все, а институты общества значат немного» [Швейцера, 1992, с. 64]. Истоки кризиса духовности Швейцера связывал с проблемами мировоззрения и философии, уходящими в 1870-е годы, имея в виду распространение материализма. «Я родился в период духовного упадка человечества», — напишет он в 1930 году [Швейцера, 2025, с. 168], а родился он в 1875-м. «Вина философии в закате культуры. Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры. И не война создала эту ситуацию — она сама есть лишь ее проявление» [Швейцера, 1992, с. 44]. В той или иной степени эсхатологические или революционные ожидания были общими для России и Европы. Е. Н. Трубецкой, вслед за В. Соловьевым, также с 1870-ми годами связывал начало «мирового кризиса религиозно-философской мысли», или «век философского отчаяния» [Трубецкой Е. Н., 1995, с. 45]. Трубецкой считал, что в 1870-х годах, когда на фоне обрушения идеалистической философии произошел взлет популярности позитивизма и вульгарного материализма, была

утрачена вера в смысл существующего. Таковы были метафизические основы кризиса культуры: «Утрата универсального, всеобщего смысла жизни влечет за собой нечто большее, чем раздвоение: ее необходимое последствие — совершенное раздробление человеческой жизни и неизбежно связанное с этим всеобщее измельчание» [Трубецкой Е. Н., 1995, с. 46, 51]. Точно так же, как ситуацию распада, «характеризующегося отсутствием мировоззрения, а следовательно, и культуры», ощущал кризис и Швейцер.

Как и в чем измерить упадок духовности? Здесь Швейцер выдвигает очень интересную гипотезу. Для Швейцера об упадке духовности свидетельствует ситуация, когда культура потеряла этические ориентиры: «Как сейчас, так и во все последующие времена объяснить превратности нашей нынешней судьбы можно только тем, что мы пытались удовлетвориться культурой, оторванной от этики» [Швейцер, 1992, с. 64-65]. Иными словами, главная причина упадка духовности в доминировании эстетизма. Эстетизм представляет собой подход к жизни, в основу которого положено убеждение о преобладании эстетических ценностей над этическими. Гипотеза Швейцера позволяет объяснить парадоксальную ситуацию, когда кризис культуры возможен при видимом ее подъеме в том случае, если «духовное начало в национальной культуре отступает далеко на задний план» [Швейцер, 1992, с. 62]. Доминирующий эстетизм провоцирует кризис духовности. Вне этого подхода не понять культуру русского Серебряного века, амбивалентность которой отражена в том, что для ее определения равно используются такие эпитеты, как «культура русского Ренессанса», так и «культура русского декаданса». Для культуры Серебряного века характерно возвышение эстетики над этикой, тогда как для культуры Золотого века, русской классики, незыблемым и осознанным был паритет этики и эстетики. С конца 1840-х годов происходила известная демократизация русской культуры как реакция на требование соответствия реальности, но при этом «натуральная школа» в литературе или передвижники в искусстве живописи в конечном счете дискредитировали свои идеалы именно из-за низкого эстетического критерия. Так что эстетизм начала XX века в значительной степени был компенсацией явного перекоса в сторону «правды жизни». Для русской элиты начала XX века не этика, а эстетика стала искомой формой существования. Нравственность в культуре эпохи декаданса была отнесена к условностям, но независимо от того, какие формы и мысли транслировал этот круг культурной элиты, субъективно это был поиск высшей правды, смысла жизни и даже истинной духовности, поиск, который закончился катастрофой. В преддверии мировой войны и русской революции эстетские игры разума возвышались над человечностью, хотя наиболее чувствительные натуры видели, что

«человечество в тупике, (...) немногие осознавали, что мы вплотную подошли к катастрофе, когда культура должна пройти через Ничто и только после этого найти Новое» [Волошина, 2015, с. 160, 298]. Швейцера находилась на этой же волне, демонстрируя удивительное созвучие в понимании времени: «Все должны бороться с обстоятельствами за нашу человечность и попытаться еще раз воскресить надежду на победу в этой почти безнадежной борьбе» [Швейцера, 2025, с. 127]. Очевидно, хрупким оказался умозрительный конструкт, составленный из культуры, этики и религии, в единстве которых Швейцера видел «преобразующую силу» [Швейцера, 2025, с. 624].

Концепт жизнеутверждения Швейцера, основанный на нравственном самосознании личности, на абсолютизации его воли к жизни, не есть ли одна из многочисленных социально-политических, религиозно-этических утопий, которые порождает время войн и революций? По сути, Швейцера пополнил ряд утопических проектов по созданию нового человека: «Единственный реальный путь для нас — прежде всего в старых условиях стать новыми людьми» [Швейцера, 1992, с. 64]. Невозможно в подчас взаимоисключающих утверждениях Швейцера о роли воли, мышления, просвещения или этики оптимизма в развитии общества найти однозначный ответ, но, в конце концов, становится понятно, что за свою долгую жизнь он, убежденный противник пессимизма Шопенгауэра, пережил не одну утопическую надежду и «пришел к выводу, что есть только одна вещь, которую мы в состоянии понять, и заключается она в том, что каждый должен идти своим собственным путем, но это должен быть путь человека, который стремится нести избавление от страданий. В оценке ситуации, в которой находится в настоящее время человечество, я также являюсь пессимистом. Я не могу заставить себя поверить, что ситуация не так плоха, как кажется. Напротив, я внутренне убежден, что мы находимся на пути, который, если мы будем продолжать идти по нему, приведет нас в новое средневековье» [Швейцера, 2025, с. 186]. Это было написано человеком, знание которого пессимистично, а «воля и надежды оптимистичны» [Швейцера, 2025, с. 185].

Уникальность личности Швейцера объясняется исключительно сильным этическим началом личности как самодостаточным мотивационным принципом, но при этом Швейцера не остался в истории моралистом-проповедником, хотя был и тем и другим. Деятельный осознанный альтруизм, разрушающий установленные общественным мнением границы гуманизма, выводит феномен Швейцера за рамки просто «доброго самаритянина» или академического теолога. К такому личному выбору он пришел в результате построения своей собственной философии жизни в условиях кризиса религии и культуры, воспринимаемого как понижение этического порога. Индивидуализм, демон-

стрируемый Швейцером как единственно возможный модус существования человека, был если и вынужденной, но тем не менее характернейшей чертой его времени.

Список источников

Антонов К. М. «Потребность» и «опыт»: к философской постановке проблемы религии в творчестве С. Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков. Под ред. А. П. Козырева. М.: РОССПЭН, 2020. С. 265–289.

Антонов К. М. Проблема «эллинизации христианства» в немецкой теологии и русской религиозной мысли конца XIX — начала XX века: кн. С. Н. Трубецкой и А. фон Гарнак // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 100. С. 88–113.

Бердяев Н. А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6. С. 50–68.

Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Васмут Дж. Протестантизм в зеркале русского православного богословия XIX–XX вв. // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21, вып. 2. С. 169–180.

Волошина М. В. Зеленая змея. История одной жизни. Воспоминания. М.: Энигма, 2015. 460 с.

Ворожихина К. В. Лев Шестов // Вестн. РУДН. Сер.: Философия. 2019. Т. 23, № 2. С. 192–209.

Воронцова И. В. «Реформа» или «Реформация»: движение за церковное обновление в России начала XX // Вестн. Московского ун-та. Сер. 8. История. 2017. № 4. С. 46–63.

Гайденко П. П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.

Гайденко П. П. «Конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого // *Трубецкой С. Н.* Сочинения / Сост., ред. и вступ. статья П. П. Гайденко; примеч. П. П. Гайденко, Д. Е. Афиногенова. М.: Мысль, 1994. С. 3–41.

Гусейнов А. А. Благоговение перед жизнью: Евангелие от Швейцера // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. С. 522–545.

Зеньковский В. В. Кризис протестантизма в Германии // «Путь». 1934. № 42. С. 56–67.

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время / Послесл. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1909. 720 с.

Рудаков М. В. Письмо из переписки с С. Л. Мюллером: О современном понимании протестантизма и его русской критике // Вестн. славянских культур. 2019. Т. 52. С. 73–82.

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В двух томах. М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1995. Т. 1. 606 с.

Трубецкой С. Н. Сочинения / Сост., ред. и вступ. статья П. П. Гайденко; примеч. П. П. Гайденко, Д. Е. Афиногенова. М.: Мысль, 1994. 816 с.

Швейцера А. Благоговение перед жизнью. Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. 576 с.

Швейцера А. Жизнь и мысли. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. 682 с.

Шестов Л. Сочинения. В двух томах. М.: Наука, 1993. 2 т.

Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.

Kennedy Philip. Twentieth-century theologians: a new introduction to modern Christian thought. London: I. B. Tauris, 2010. 368 p.

Schweitzer Albert. Pilgrimage to Humanity. Philosophical Wisdom Library/Open Road, 2014. 111 p.

Spangenberg Izak. The legacies of Albert Schweitzer reconsidered. Editor I. Spangenberg, Christina Landman. Durbanville, South Africa: AOSIS, 2016. 360 p.

Svensson Leif. A Theology for the Bildungsbürgertum: Albrecht Ritschl in Context. De Gruyter, 2020. 345 p.

Wilson John E. Introduction to modern theology: trajectories in the German tradition. Westminster John Knox Press, 2007. 286 p.

References

Antonov, K. M. (2020) “‘Potrebnost’ i ‘opyt’: k filosofskoi postanovke problemy religii v tvorchestve S. N. Bulgakova” [“‘Need’ and ‘Experience’: Towards a Philosophical Formulation of the Problem of Religion in the Works of S. N. Bulgakov”], in *Sergei Nikolaevich Bulgakov*. Ed. by A. P. Kozyrev. Moscow: ROSSPEN, pp. 265–289.

Antonov, K. M. (2022) “Problema ‘ehllinizatsii khristianstva’ v nemetskoj teologii i ruskoj religioznoj mysli kontsa XIX — nachala XX veka: kn. S. N. Trubetskoi i A. fon Garnak” [“The Problem of the ‘Hellenization of Christianity’ in German Theology and Russian Religious Thought of the Late 19th — Early 20th Century: Prince S. N. Trubetskoy and A. von Harnack”], *Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 100, pp. 88–113.

Berdyayev, N. A. (1927) “Nauka o religii i khristianskaya apologetika” [“The Science of Religion and Christian Apologetics”], in *Put’ [The Way]*, 6, pp. 50–68.

Bulgakov, S. N. (1994) *Svet nevechernii. Sozertsaniya i umozreniya* [*The Light That Never Evens. Contemplations and Speculations*]. Moscow: Republic Press.

Vasmut, Dzh. (2020) “Protestantizm v zerkale russkogo pravoslavnogo bogosloviya XIX–XX vv.” [“Protestantism in the Mirror of Russian Orthodox Theology of the 19th–20th Centuries”], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [*Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*], 21(2), pp. 169–180.

Voloshina, M. V. (2015) *Zelenaya zmeya. Istoriya odnoi zhizni. Vospominaniya* [*Green Snake. The Story of One Life. Memories*]. Moscow: Enigma Press.

Vorozhikhina, K. V. (2019) “Lev Shestov,” *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya* [*Bulletin of RUDN. Series: Philosophy*], 23(2), pp. 192–209.

Vorontsova, I. V. (2017) “‘Reforma’ ili ‘Reformatsiya’: dvizhenie za tserkovnoe obnovenie v Rossii nachala XX veka [“‘Reform’ or ‘Reformation’: The Movement for Church Renewal in Russia at the Beginning of the 20th Century”], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya* [*Bulletin of Moscow University. Series 8. History*], 4, pp. 46–63.

Gaidenko, P. P. (2001) *Vl. Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [*Vl. Soloviev and the Philosophy of the Silver Age*] Moscow: Progress-Tradition.

Gaidenko, P. P. (1994) “‘Konkretnyi idealizm’ S. N. Trubetskogo” [“‘Concrete Idealism’ by S. N. Trubetskoy”], in Trubetskoy, S. N. *Sochineniya* [*Works*]. Comp., ed. and entry article by P. P. Gaidenko; Notes by P. P. Gaidenko and D. E. Afinogenova. Moscow: Mysl', pp. 3–41.

Guseinov, A. A. (1992) “Blagogovenie pered zhizn'yu: Evangelie ot Shveitsera” [“Reverence for Life: The Gospel According to Schweitzer”], in Schweitzer, A. *Blagogovenie pered zhizn'yu* [*Reverence for Life*]. Transl. from the German. Comp. and epist. by A. A. Guseynov; General editors A. A. Guseynov and M. G. Seleznev. Moscow: Progress, pp. 522–545.

Zen'kovskii, V. V. (1934) “Krizis protestantizma v Germanii” [“The Crisis of Protestantism in Germany”], *Put'* [*The Way*], 42, pp. 56–67.

Losev, A. F. (1909) *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [*Vladimir Solovyov and his Time*]. Afterword by A. Tahoe-Godi. Moscow: Progress.

Rudakov, M. V. (2019) “Pis'mo iz perepiski s S. L. Myullerom: O sovremennom ponimanii protestantizma i ego russkoi kritike” [“Letter from Correspondence with S. L. Müller: On the Modern Understanding of Protestantism and its Russian Criticism”], *Vestnik slavyanskikh kul'tur* [*Bulletin of Slavic Cultures*], 52, pp. 73–82.

Trubetskoi, E. N. (1995) *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva. V dvukh tomakh. Tom 1* [*The Worldview of Vl. S. Solovyov. In two vols. Vol. 1*]. Moscow: Moscow Philosophical Foundation, “Medium” Press.

Trubetskoi, S. N. (1994) *Sochineniya* [Works]. Comp., ed. and entry article by P. P. Gaidenko; Note P. P. Gaidenko and D. E. Afinogenova. Moscow: Mysl' Press.

Shveitser, A. (1992) *Blagogovenie pered zhizn'yu* [Reverence for Life]. Transl. from the German. Comp. and epist. by A. A. Guseynov; General editors A. A. Guseynov and M. G. Seleznev. Moscow: Progress.

Shveitser, A. (2025) *Zhizn' i mysli* [Life and Thoughts]. Moscow–St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives.

Shestov, L. (1993) *Sochineniya. V dvukh tomakh* [Works. In two vols] (2 vols). Moscow: Nauka Press.

Ehrn, V. F. (1991) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Press.

Kennedy, Philip (2010) *Twentieth-century Theologians: A New Introduction to Modern Christian Thought*. London: I. B. Tauris.

Schweitzer, Albert (2014) *Pilgrimage to Humanity*. Philosophical Wisdom Library/Open Road.

Spangenberg, Izak (2016) *The Legacies of Albert Schweitzer Reconsidered*. Editor I. Spangenberg and Christina Landman. Durbanville, South Africa: AOSIS.

Svensson, Leif (2020) *A Theology for the Bildungsbürgertum: Albrecht Ritschl in Context*. De Gruyter.

Wilson, John E. (2007) *Introduction to Modern Theology: Trajectories in the German Tradition*. Westminster John Knox Press.

Информация об авторе: Ирина Федоровна Щербатова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Irina F. Shcherbatova — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 19.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 19.11.2024;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.