

*Дж. Васмут\**

**ПРОТЕСТАНТИЗМ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОГО  
ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ  
XIX–XX вв.\*\***

В статье разбирается феномен «золотого века» русского православного богословия рубежа XIX–XX веков. Научный перелом произошел в связи с тем, что авторы самых значительных работ в области церковно-исторической науки (В. В. Болотов, Е. Е. Голубинский, В. О. Ключевский, Н. Н. Глубоковский) начали прибегать к историко-критическому методу. Как работы русских церковных историков были замечены в Германии, так и труды немецких протестантских богословов были хорошо известны в России. Особенный интерес вызывало здесь мнение немецких протестантов касательно естественных наук, методов исторической науки, современных культурных и общественных процессов («секуляризации»). В работах русских православных богословов автор различает три подхода к «протестантскому вопросу» — рецептивно-энциклопедический, конфессионально-полемический и конструктивно-критический; признаки последнего, считает автор, позволяют говорить о зарождении в России православного «либерального богословия», родственного «либеральному богословию» в Германии. Причины интереса к протестантизму в православных Духовных Академиях на рубеже XIX–XX вв. автор объясняет наличием обширных немецко-русских связей, позволявшим православным богословам, жившим в ощущении кризиса, черпать у протестантских коллег аргументы для полемики со стремительно секуляризирующимся обществом в России. Автор выражает уверенность в необходимости усилить протестантско-православное академическое богословское сотрудничество, особенно актуальное сегодня в ситуации «дехристианизации».

---

\* Васмут Дженифер, доктор богословия, Берлинский университет имени Гумбольдта

\*\* Оригинальное название статьи: Wasmuth J. Einflüsse und Abgrenzungen. Der Protestantismus im Spiegel der russischen orthodoxen Theologie des 19./20. Jahrhunderts // Orthodoxie und Reformation — Mehr als ein 50-jähriger Dialog. Beiträge des Deutsch-Russischen Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche (Halle an der Saale, 1. Dezember 2009) / hg. von A. Briskina-Müller und J. Schneider. — Berlin: Frank&Timme, 2010. — S. 113–125.

Перевод с немецкого Анны Брискиной-Мюллер (Галле).

**Ключевые слова:** русское православное богословие рубежа XIX–XX вв., академическое богословие, научное богословие, Духовные академии, немецкое протестантское богословие, немецкое либеральное богословие, православное либеральное богословие.

*J. Wasmuth*

*PROTESTANTISM IN THE MIRROR*

*OF THE RUSSIAN ORTHODOX THEOLOGY OF THE 19–20th CENTURIES*

The article deals with the phenomenon of the “golden age” of the Russian Orthodox theology of the turn of the XIX–XX centuries. The scientific breakthrough occurred due to the fact that the authors of the most significant works in the field of church-historical science (V. V. Bolotov, E. E. Golubinsky, V. O. Klyuchevsky, N. N. Glubokovsky) began to use the historical-critical method. As the works of Russian church historians were noticed in Germany, so the works of German Protestant theologians were well known in Russia. The opinion of German Protestants concerning natural sciences, methods of historical science, modern cultural and social processes (“secularization”) was of particular interest here. In the works of Russian Orthodox theologians, the author distinguishes between three approaches to the “Protestant question” — receptive-encyclopedical, confessional-polemical, and constructive-critical; according to the author, the signs of the latter allow us to speak of the birth of Orthodox “liberal theology” in Russia, which is related to “liberal theology” in Germany. The author explains the reasons for the interest in Protestantism in the Orthodox Spiritual Academies at the turn of the XIX–XX centuries by the presence of extensive German-Russian relations, which allowed Orthodox theologians, who lived in a sense of crisis, to draw arguments from their Protestant colleagues for a polemic with a rapidly secularizing society in Russia. The author expresses confidence in the need to strengthen Protestant and Orthodox academic theological cooperation, which is especially important today in the situation of “de-christianization”.

**Keywords:** Russian Orthodox theology of the turn of the XIX–XX centuries, academic theology, scientific theology, Spiritual academies, German Protestant theology, German liberal theology, Orthodox liberal theology.

Рубеж XIX–XX вв. в России вошел в историю восточно-европейской литературы и культуры под общим названием Серебряный век. В этот период — одновременно с растущей политической нестабильностью, общественными переломами, революционными движениями, направленными против царского имперского самодержавия и приведшими в конечном итоге к его крушению, — в литературе, в музыке и в изобразительном искусстве создавались шедевры. При этом «Серебряным» этот период называется потому, что художники этой эпохи меряли себя по наследию великих русских писателей — прежде всего Александра Пушкина и Федора Достоевского, но не смели ставить себя с ними на одну ступень.

Если же обратиться к истории богословия, то здесь, рассуждая аналогично, следовало бы, если бы это не было столь патетично, говорить о «Золотом веке». Русское богословие на рубеже XIX–XX вв. достигло таких научных высот, коих ему не суждено было достичь ни до, ни после того. Подобным взлетом оно была обязана — подобно литературе, музыке и искусству — достижениям раннего XIX в., устройству духовных школ, реформам высших образовательных учреждений, деятельности такого церковного авторитета, каким был митрополит Московский, бывший ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, Филарет (Дроздов) (1782–1867), по мере сил способствовавший развитию науки. Однако богословие рубежа веков не остановилось на до-

стигнутом, но вывело научную деятельность, в самых разных богословских областях, на неведомую доселе высоту.

### ***О некоторых известных православных богословах рубежа веков***

Кто же стоит за русским богословием этого времени? Чьи имена и произведения следовало бы назвать в первую очередь? Строго говоря, необходимо было бы просмотреть все богословские дисциплины, потому что в каждой из них найдутся ученые, занимавшиеся новыми, по крайней мере для России, неизведанными еще научными вопросами. Я же ограничусь трудами историческими, поскольку именно на ниве истории создавались самые значительные работы. Родившийся в России, а позже преподававший в Соединенных Штатах православный богослов Георгий Флоровский (1893–1979) в своем труде «Пути русского богословия», именно поэтому — совершенно справедливо — назвал этот период истории русского богословия «исторической школой» [8, с. 332]. Вместе с тем понятие «историческая школа» подразумевает и методическую переориентацию русского богословия в целом — ту переориентацию, которая только и сделала возможным зарождение научной деятельности в самых разных областях, а впоследствии дала ей и почву для развития: в богословии стали применять историко-критические методы.

Назовем несколько имен: благодаря работам в области патристики стал известен петербургский богослов В. В. Болотов (1854–1900), тем более, что его реплика о филиокве [2] вызвала широкое одобрение. Нашедший своим историко-критическим работам покровителя в лице митрополита Московского Макария (Булгакова) (1816–1882) Е. Е. Голубинский (1834–1912), из-под пера которого вышло обширное, хотя и едва ли критическое описание русской церковной истории — Голубинский написал «Историю русской Церкви», включившую в себя опровержение церковного «мифического» предания. После кончины митр. Макария у Голубинского, однако, был конфликт со Св. Синодом, в результате чего ему пришлось перевестись из Московской Духовной Академии в Московский университет. Эту участь он разделил с целым рядом других академических богословов, среди которых был и известный русский историк В. О. Ключевский (1841–1911), до своего перехода в московский университет работавший в Московской Духовной Академии. И наконец, назовем здесь Н. Н. Глубоковского (1863–1937), преподававшего в Санкт-Петербурге, вообще говоря, Новый Завет, но известность получившего благодаря своим работам о Феодорите Кирском, а также своему произведению «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии».

### ***Восприятие и критика православного богословия в немецком протестантизме***

Названные здесь богословы и их произведения известны не только в сегодняшней России. Их имена стали известны за пределами страны еще при жизни. Так, геттингенский богослов Готтлиб Бонвеч (Gottlieb Bonwetsch, 1848–1925) пишет в своей статье «Россия» в «Энциклопедии протестантского богословия и Церкви» («Realencyklopädie für protestantische Theologie und

Kirche») — предшественнице современной «Богословской энциклопедии» («Theologische Realenzyklopädie»): «Изрядных результатов русское богословие достигло в особенности на историческом поприще. Здесь следует вспомнить труды Макария, Голубинского, Болотова <..>, Глубоковского и проч.» [11, S. 251]. Фердинанд Каттенбуш (Ferdinand Kattenbusch, 1851–1935), преподававший в свое время в Галле, в своей книге по сравнительному богословию превозносит русских за то, что они-де с недавних пор вновь самым усердным образом изучают свою историю:

Они устремились, прежде всего, в свои библиотеки и архивы, с тем чтобы обследовать их на предмет имеющегося в них патристического (и средневекового) *материала*. Плоды же подобных штудий, проводящихся посредством современных научных <...> методов, известны уже настолько, что назвать их в состоянии буквально любой начинающий богослов (напомню лишь о находке *Didache ton apostolon* и об образцовом издании Бриенния), и настолько многообразны, что описать их походя представляется никак невозможным [13, S. 286].

И даже берлинский церковный историк Адольф фон Гарнак (Adolf von Harnack, 1851–1930), в своем труде «Сущность христианства» (1900) изобразивший православные Церкви в весьма непривлекательном виде, не смог отказаться от удовольствия довольно регулярно помещать в «Богословском книжном обозрении» («Theologische Literaturzeitung») свои сообщения о новых результатах научной работы русских богословов. В своей примечательной рецензии на труд Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Кирский», Гарнак пишет:

На протяжении вот уже нескольких лет церковно-историческая наука весьма и весьма обогащается за счет трудов русских ученых. Труды сии немногочисленны <...>, однако же почти все они отмечены похвальным прилежанием и достойной удивления точностью в том, что касается использования источников и знания соответствующей литературы <...>. Но среди всех подобных исследований, прошедших в последние годы через мои руки, данный труд лицензиата московской Духовной Академии, Николая Никаноровича Глубоковского, занимает первое место, да и является попросту одной из самых значительных патристических монографий со времени выхода в свет лайтфутовского «Игнатия». И настолько, насколько русскую Церковь надлежит поздравить с появлением в ее лоне подобного произведения, настолько же надлежит и сожалеть о том, что автор писал по-русски, почему его работе и не суждено будет обрести ту известность, коей она заслуживает [12, S. 502].

И в частности о знании богословской литературы Гарнак пишет:

Мне неизвестно, чтобы в последние годы в Германии вышел в свет церковно-исторический труд, в коем в подобном количестве были бы учтены старые и новые немецкие, английские и французские работы. И книга сия написана в Москве! Какие же книжные сокровища хранятся тогда в самой библиотеке Духовной Академии? <...> Благодаря этому труду я узнал о немецких книгах, доселе мне неизвестных [12, S. 502].

Однако в целом знание современного русского богословия с протестантской стороны было невелико. Конечно, вышло несколько монографических

очерков, журнальных и энциклопедических статей; да и Восточные Церкви, как никак, все-таки упоминались в основных тогдашних очерках сравнительного богословия — в отличие, к примеру, от первого издания «Символики» (1832) — многократно переиздававшегося потом труда Иоганна Адама Мёлера (1796–1838), совершенно отказавшегося от освещения Восточных Церквей, кратко сославшись на то, что

можно с уверенностью сказать, что восточные Церкви и их ответвления сегодня нас интересовать не будут, поскольку — хотя древние отличия этих объединений от католиков и протестантов и существуют по-прежнему — у них все же отсутствует какое-либо очевидное существенное и живое взаимодействие с оными [15, S. 3].

А вот у Фридриха Лоофса (1858–1928) затруднения связаны с барьером скорее языковым; он цитирует преимущественно греческие произведения, на русские же он ссылается только в немецком переводе — кстати, например, в качестве чтения на тему «христианское благочестие в православной Церкви» он рекомендует ни больше ни меньше «Народные рассказы» Льва Толстого [14, S. 162]. И даже Фердинанд Каттенбуш в своем сравнительном богословии соглашается с тем, что важнейшей задачей «знатока новогреческой <...> и русской действительности было бы написать историю богословия восточной Церкви с особым принятием во внимание современного их состояния» [13, S. 285].

### ***Восприятие и критика немецкого протестантизма в академическом богословии***

Совсем иначе обстоит дело в русском богословии этого времени: протестантизм здесь хорошо знали. При этом под рубрику «протестантизм» (понятие, принятое в русском языке, совершенно не обязательно полемическое, обозначавшее Церкви, сформировавшиеся на почве Реформации) подпадали преимущественно процессы, протекающие в протестантском богословии и Церкви в Германии, иногда в других европейских странах, а иногда даже в Соединенных Штатах.

Едва ли можно вполне представить себе, насколько обширным и многослойным было знание протестантизма в это время. Концепция сравнительного богословия, заявленная Фердинандом Каттенбушем как новая и заключающаяся в том, что конфессии-де нельзя сводить к догматам, и потому недостаточно заниматься одними только вероучительными документами, и что формулировать следует скорее конфессиональную *специфику*, специфический *характер* конфессий, а потому следовало бы изучить литургическую практику, формы благочестия и этику, определяющую общественное поведение — все эти «новые» принципы уже встречаются в русском богословии этого времени применительно к немецкому протестантизму.

Впитывали буквально все, что оттуда доходило. Касалось это прежде всего научной богословской литературы, монографий, журналов, энциклопедических словарей, изданных в Германии. В списках библиотечных заказов Духовных Академий до двух третей составляли названия западноевропейских книг, среди которых две трети составляли книги из Германии! В академических журналах

(по объему и качеству вполне сравнимых со знаменитыми толстыми журналами), формировавших критически настроенное звено в обществе, а потому читавшихся и образованными современниками в т. ч. за пределами России, печатались, кроме того, многочисленные подробные сообщения о свежих новостях церковной жизни в Германии.

### *Темы*

Спектр обсуждавшихся здесь тем был необыкновенно широк: от описания отдельных богослужений и церковных праздников, материального и социального положения протестантских духовных лиц — до вопросов религиозного образования, как, например, значение преподавания религии в школе или же споры о свободе научной и преподавательской деятельности на богословских факультетах, вплоть до описания споров немецкой богословской общественности — таких как «Библия и Вавилон» (“Bibel und Babel”) или спор об Апостольском символе веры, или же еще жаркие внутрицерковные дебаты о связанном с вероучительными соображениями запрете отдельных пасторов в служении. Самое обширное место занимает здесь, конечно, разбор отдельных богословов и их произведений, перво-наперво Адольфа фон Гарнака, а также анализ определенных богословских тем. А они, в свою очередь, вращаются вокруг вопроса, какую позицию занимает протестантское богословие по отношению к выводам естественных наук, по отношению к методике и притязаниям наук исторических, а также по отношению к современным культурным и общественным процессам, а вместе с тем — к «секуляризации».

### *Формы разбора протестантизма*

Как происходил разбор протестантизма? Какие формы принимал интерес к немецкому протестантизму?

Исследуя академические журналы, я и здесь столкнулась с великим многообразием. Однако в принципе, как мне кажется, можно различать три подхода к протестантскому вопросу: рецептивно-энциклопедический, конфессионально-полюемический и конструктивно-критический.

Для *рецептивно-энциклопедического* подхода характерен научный интерес, при том что конфессиональная полемика уходит на задний план: православное богословие желает воспользоваться результатами западной богословской науки. Целью здесь при этом является не растворение православного богословия в нейтральном научном богословии. Здесь стремятся скорее к изменению, которое бы позволило православному богословию внести свой собственный вклад в развитие науки и общества. Поскольку же это — по глубочайшему убеждению представителей рецептивно-энциклопедического подхода — возможно лишь при наличии определенного уровня, сравнимого с уровнем (немецкого) протестантского богословия, то поначалу считается необходимым вывести собственное богословие — с опорой на научные достижения протестантизма — на соответствующий уровень. Поэтому для рецептивно-энциклопедического подхода характерны очерки, в которых подробно, но без комментариев, описываются отдельные методы и идеи протестантских богословов, а также протестантские научные и церковные дебаты. Здесь налицо попытка передать

как можно более точное впечатление о богословских и церковных процессах в лоне протестантизма и при этом, однако, по возможности воздерживаться от оценок.

В рамках академического богословия подобный подход к протестантизму встречается во всех дисциплинах, т. е. чаще всего. Поэтому можно с уверенностью сказать: убежденность в том, что в православном богословии для начала следует заложить научные фундаменты и что происходит это должно при помощи усвоения протестантского богословия, разделяли все академические богословы.

У представителей же *конфессионально-полюемического* подхода рассчитывать на интерес к разбору протестантизма по существу не приходится. Задача здесь состоит в демонстрации превосходства одной конфессии над другой. На передний план выходят конфессиональные (и культурные) противоречия. При этом интересно, что этот подход применяется в обе стороны: протестантизм с его «рационализмом», «субъективизмом», «либерализмом» жестко противопоставляется православию с его «теизмом», «объективным понятием истины» и «подлинной культурой». Но попадают и авторы, ставящие протестантизм с его диаконической активностью, образованностью, заботой о клериках и научными достижениями — в пример православию, воспринимающемуся, с какой из этих сторон ни подойди, «отсталым».

И, наконец, целью *конструктивно-критического* подхода является, подобно подходу конфессионально-полюемическому, однозначно *конфессионально* окрашенный анализ протестантизма. Иными словами, конфессиональные противоречия не уходят на задний план, а являются предметом разбора. Однако разбор этот проводится не в полюемическом, а в критическом ключе. Поэтому в центре интереса здесь — подобно рецептивно-энциклопедическому подходу — *существо дела*. Соответственно, для конструктивно-критического подхода характерно не «либо-либо», отличающее конфессионально-полюемический подход, а комплексный взгляд на другую конфессию. Вопросы, ответы другой конфессии изучаются на предмет их оправданности и, в случае наличия таковой, заимствуются.

### ***Либеральное православное богословие***

Без сомнения, богословски наиболее интересен конструктивно-критический подход: он позволяет возникнуть новым идеям и не приводит при этом к легкомысленному переступанию конфессиональных границ. В рамках подобного прямого разбора современного протестантского богословия в Духовных Академиях возникло «либеральное православное богословие», обладающее чертами «либерального протестантского богословия», но и демонстрирующее характерные отличия от последнего.

Хорошо отдавая себе отчет в том, что понятие «либеральное протестантское богословие» проблематично, а также в том, что как раз те богословы, которых сегодня в истории богословия принято именовать «либеральными протестантскими», считали себя критиками «либерального богословия» (напр., Отто Пфлайдерер; в те времена «либеральное богословие» называлось «спекулятивным»), все же осмелюсь сформулировать хотя бы три характерных

признака либерального протестантского богословия: *во-первых*, особенное ударение на научности богословия, на которой в случае нужды надлежит настаивать даже *в противовес* церковному вероисповеданию (совершенно в духе реплики Фридриха Д. Э. Шлейермахера: «или, быть может, узел истории развяжется таким образом: христианство с варварством, а наука с неверием?» [16, S. 37]); *во-вторых* — со ссылкой на современное историческое мышление — нормативность экзегетических и догматических высказываний подвергается сомнению; и, *в-третьих*, здесь подчеркивается субъективный опыт веры — в противовес догматическо-богословским и церковно-институциональным притязаниям на объективность.

Эти три признака можно обнаружить и в «либеральном православном богословии», однако в несколько измененном виде.

Так, *во-первых*, и здесь подчеркивается, что богословие должно ориентироваться на научные критерии; и здесь это приводит отчасти к тому, что отдельные элементы церковного предания начинают подвергаться сомнениям. Хотя, конечно, подобные соображения помещаются у православных в совершенно другие рамки. Примером тому может служить спор между московским богословом Василием Н. Мышцыным (р. 1866) и киевским богословом Николаем М. Дроздовым касательно того, какой метод приличествует в изучении книги Товита. Оба они причисляют книгу Товита к девтероканоническим писаниям. Мышцын делает из этого вывод, что позволительно применять все подходы научной критики [6, с. 653 и далее], Дроздов же оспаривает этот взгляд [4, с. 330], потому что, по его мнению, девтероканонические писания — так же, как и писания канонические — нельзя превращать в предмет историко-критического исследования [4, с. 464]. Однако здесь они опять сходились на том, что критический разбор канонических писаний, практикующийся в протестантском богословии и ставящий под сомнение их подлинность и историческую правдоподобность, неприемлем в рамках православного богословия.

*Во-вторых*, также и в русском богословии нормативность отдельных экзегетических и догматических высказываний подвергается сомнению на фоне современного исторического мышления. Примером тому могут служить тезисы Болотова по поводу филиокве. Однако подобные критические рассуждения — как у Болотова, так и у других богословов — доходили только до различения между догматом и богословским мнением и эту черту уже не перешагивали; «догмат» в смысле соборно принятого вероучения Древней Церкви считался абсолютно истинным и обязательным. Будучи таковым, он был нормой, на которую надлежало ориентироваться в научной критике — но предметом этой критики он стать не мог.

И, наконец, *в-третьих*, также и в либеральном православном богословии подчеркивался субъективный опыт веры в отличие от догматическо-богословских и церковно-институциональных притязаний на объективность. Наглядным примером этому могут служить проходившие в это время сотериологические споры — напр., спор об учении киевского богослова Павла Светлова (1861–1941) о Царстве Божиим. Но опять же, при взгляде на это учение снова бросается в глаза типичное отличие от либерального протестантского богословия. С одной стороны, Светлов в своем различении Царства Божия и Церкви сознательно



опирается на понимание Царства Божия геттингенского представителя систематического богословия, Альбрехта Ричля (1822–1889). Но с другой стороны, Церковь и Царство Божие он трактует иначе, чем Ричль, т. е. не как два фокуса одного эллипса. Церковь для него скорее центр круга, который, в свою очередь, целиком представляет собой Царство Божие. Церковь и Царство Божие у Светлова, таким образом, теснее связаны друг с другом, чем у Ричля, церковно-институциональные аспекты подчеркиваются сильнее [17, особенно S. 277–296].

### ***Причины интереса к протестантизму***

*Как объяснить* интерес к немецкому богословию? Что было причиной этого интереса?

Менее всего это были причины экуменического характера. Конечно, в это время отдельные богословы участвовали в диалоге со старо-католиками и англиканами. Но интерес к немецкому протестантизму явно не был результатом подобного церковного примирения.

Много важнее были обширные немецко-русские связи: Германия во многих отношениях считалась ведущей, «культурной нацией», страной высочайших научных достижений. Подобным же образом, как и другие области, напр., юриспруденция [9], русское богословие сочло необходимым обратить внимание на немецкое богословие, заняться им. Происходило это, как говорилось выше, не только в положительном ключе. Тем более, что православные богословы, стоявшие на почве славянофильских идей, стремились к жесткому отмежеванию. Но дебаты не обошли стороной и их.

Помимо русско-немецких связей, важная причина интереса к протестантизму скрывалась, наверное, и в том обстоятельстве, что в Духовных Академиях царило ярко выраженное ощущение кризиса. Подпитывалось оно тем, что христианство все более теряло свою значимость в обществе. Ставились диагнозы «дехристианизации», «враждебности современного мировоззрения по отношению к христианству». Именно на этом фоне вдруг стал интересен немецкий протестантизм. Как Германия слыла страной, в которой отдельные процессы уже прошли, тогда как в России их только ждали, — так и немецкое богословие имело репутацию «прогрессивного», каким бы противоречивым это понятие ни было. Отдельные богословские дебаты здесь уже состоялись, в России же они только приобретали актуальность [7, с. 1635] (Поснов обосновывает необходимость детального очерка концепции тюбингенской школы, прежде всего, тем, что — даже если тезисы этой школы уже научно устарели — книги представителей этой богословской школы «у нас в последние годы наводнили книжные рынки» — книги этих «давно забытых на западе авторов».) Здесь, в дискуссиях со всевозможными антицерковными и антибогословскими течениями, уже были разработаны аргументы, которые можно было позаимствовать для дискуссии в России (Богдашевский в своей рецензии на русский перевод книги Адольфа фон Гарнака «Сущность христианства» с удовлетворением подчеркивает, что Гарнак снабжает нас аргументами против Эрнеста Ренана [1, с. 151–155]).

А либеральное направление протестантского богословия представляло собой особый интерес потому, что оно слыло не только ведущим в богословской

науке, но и — в отличие от православного богословия в России — влиятельным в обществе: общественность откликалась на высказывания таких либеральных богословов, как Адольф фон Гарнак, по их поводу разражались споры, они сказывались на общественном мнении. Либеральное протестантское богословие по-своему умело сказать свое слово в общественной дискуссии и заинтересовать секулярное общество религиозными вопросами (Петр Лепорский, подробно разбирая книгу Адольфа фон Гарнака «Сущность христианства», констатирует, что Гарнак умеет «обратиться к человеку ›нашего времени‹», к тем, кто вырос «в сфере современных научных воззрений» [5, с. 13]). Доказательством здесь ему служат, кроме всего прочего, высокий тираж, широкий читательский круг, переводы на разные языки). Поэтому занятия именно либеральным протестантским богословием несли в себе очевидный потенциал для либерального русского богословия, стремившегося понять, в каком направлении ему надлежит развиваться, если оно хочет оставаться заметным фактором в обществе в ситуации перемен. (Широкий интерес к книге Адольфа фон Гарнака «Сущность христианства» можно объяснить, среди прочего, и тем, что современники увидели в определении, которой Гарнак дал *сущности* христианства, важную попытку дать ответ на кризисные явления Нового времени. Для тех, кто находился в собственном поиске ориентира, это произведение Гарнака оказалось своевременным, как это было, к примеру, у Николая Н. Глубоковского, который — явно на фоне только что прочитанной гарнаковской «Сущности христианства» — задается вопросом о «Православии по его существу» [3, с. 3]). При этом здесь очень хорошо отдавали себе отчет в своем отличии от либерального протестантского богословия и не стремились, конечно, это различие преодолеть. Напротив, занятия либеральным протестантским богословием служили скорее одновременно и поводом отмежеваться от либеральных течений в собственной стране (прежде всего, от Льва Толстого).

### ***Последствия для сегодняшнего диалога***

Какие выводы можно сделать из этого периода истории русского богословия для сегодняшнего диалога между Евангелической Церковью Германии и Русской Православной Церковью?

Если забыть на минуту о том, что результаты исторического исследования не поддаются переносу в сегодняшний день, этот период, как мне кажется, наглядно демонстрирует, как велико может быть значение академического обмена для церковного диалога.

Ведь в русском богословии этого времени отмечались не только конфессионально-конфликтные моменты, но — в процессе серьезных занятий протестантским богословием — православная богословская мысль проторила себе и новые пути. А эти новые пути привели к межхристианскому диалогу XX в., доказательством чему являются, например, усилия Георгия Флоровского на этом поприще, произрастающие не в последнюю очередь на почве русского богословия рубежа XIX–XX вв.

Этот период истории русского богословия наглядно демонстрирует и то, что здесь в рамках академического богословия разрабатывались концепции с высоким межхристианским потенциалом, т. е. что еще в доэкуменическую

эпоху имело место межхристианское сближение, обязанное своим появлением академической свободе. Предпосылкой к тому с русской стороны было, конечно, блестящее знание немецкого языка и немецкой богословской литературы.

Если говорить конкретно, то вот какие выводы здесь напрашиваются:

1. Академический обмен не нуждается в оправдании; в нем следует видеть предпосылку и дополнение к официальному диалогу Церквей.

2. Предпосылкой успешного академического обмена является знание языка и культуры. То, что мы сегодня уже имеем — финансирование учебы за границей, — следовало бы развивать интенсивнее, и именно в интересах диалога Церквей.

3. С обеих сторон следовало бы обратить еще более пристальное внимание на академическое богословие как лабораторию межхристианских проектов, в которой бы изучались границы межхристианского взаимопонимания, а происходило бы это путем настоящего изучения образа мышления другой конфессии, путем допущения ее влияния и путем отмежевания от нее — и все это с целью разработать такие богословские концепции, которые бы слились в единый христианский голос — перед лицом «дехристианизации».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Богдашевский Д. Библиография. Адольф Гарнак. Сущность христианства (1906) // Труды Киевской Духовной академии. — 1907. — № 9. — С. 151–155.

2. Болотов В. К вопросу о Filioque. — СПб., 1914.

3. Глубоковский Н. Православие по его существу // Христианское чтение. — 1914. — № 1. — С. 3–22.

4. Дроздов Н. В защиту свободного научного исследования в области библиологии // Труды Киевской Духовной академии. — 1902. — № 10. — С. 461–490.

5. Лепорский П. Христианство и современное мировоззрение // Христианское чтение. — 1903. — № 1. — С. 12–31, 211–236, 408–422.

6. Мышцын В. О неудачном соединении научного критицизма с православной точкой зрения. Ответ проф. Дроздову // Богословский вестник. — 1902. — № 12. — С. 648–680.

7. Поснов М. Новые типы построения древней истории Церкви // Христианское чтение. — 1908. — № 12. — С. 1620–1635.

8. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937.

9. Beyrau D., Cicurov I., Stolleis M. Reformen im Russland des 19. und 20. Jahrhunderts. Westliche Modelle und russische Erfahrungen. — Frankfurt a. M., 1996 (Ius Commune Sonderheft 86).

10. Bolotov V. Thesen über das Filioque // Revue internationale de théologie. — 1898. — N6. — P. 681–712.

11. Bonwetsch G. Rußland // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. — 1906. — Bd. 17.

12. Harnack A. von. Rezension zu “N. Glubokowski, Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus, sein Leben und seine schriftstellerische Thätigkeit. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung. 2 Bde. 1890” // Theologische Literaturzeitung. — 1890. — N20. — S. 502–504.

13. Kattenbusch F. Lehrbuch der Vergleichenden Confessionskunde. — Freiburg im Breisgau, 1892. — T. 1: Prolegomena und erster Theil. Die Orthodoxe Anatolische Kirche, Sammlung Theologischer Lehrbücher 1.

14. Loofs F. Symbolik oder christliche Confessionskunde. — Tübingen; Leipzig, 1902. — Bd. 1: Grundriss der Theologischen Wissenschaften 4.

15. Möhler J. A. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. 8./9. Aufl. — Regensburg, 1913.

16. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke / Hg. von Hermann Mulert. — Gießen, 1908 (SGNP 2).

17. Wasmuth J. Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. — Göttingen, 2007 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd. 113).