

*Н. В. Калинин**

ЭСХАТОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ: БОГОСЛОВИЕ КАРЛА БАРТА И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Статья посвящена философско-богословскому осмыслению истории в контексте диалога русской религиозной мысли межвоенного периода с диалектической теологией Карла Барта. Центральное внимание автор уделяет тому, как русские философы-эмигранты (Николай Бердяев, Сергей Булгаков и Василий Зеньковский) реагировали на радикальный исторический пессимизм Барта, отвергавшего идею прогресса и утверждавшего абсолютную инаковость Бога по отношению к человеческой истории. В статье показано, что, признавая значимость и интеллектуальную глубину бартинства, русские мыслители не принимали его ключевые установки о разрыве между Богом и историей, противопоставляя им собственные концепции, основанные на идеях свободы, творчества и возможности преображения мира. Особый акцент сделан на персоналистической философии истории Бердяева, который видел в эсхатологическом завершении истории не катастрофу и суд, а реализацию свободы и человеческого творчества, а также на богословии Булгакова, предлагавшего софиологическое понимание связи между вечностью и временем. Автор заключает, что критический диалог с Бартом позволил русским философам глубже раскрыть оригинальные и актуальные интуиции русской религиозно-философской традиции.

Ключевые слова: Карл Барт, диалектическая теология, русская религиозная философия, Николай Бердяев, Сергей Булгаков, эсхатология, философия истории, свобода, софиология, межвоенный период.

* Калинин Никита Валерьевич — аналитик, nkalinin@kantiana.ru, Балтийский Федеральный университет им. Иммануила Канта; 236041, г. Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Kalinin Nikita Valerievich — Analyst, nkalinin@kantiana.ru, Immanuel Kant Baltic Federal University; 14 Aleksandra Nevskogo Street, Kaliningrad, 236041, Russia.

The article explores philosophical and theological interpretations of history within the context of the dialogue between Russian religious thinkers of the interwar period and Karl Barth's dialectical theology. The author examines how Russian émigré philosophers (Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, Vasily Zenkovsky) responded to Barth's radical historical pessimism, his rejection of the idea of progress, and his insistence on the absolute transcendence of God with respect to human history. While recognizing the intellectual depth and significance of Barthian theology, Russian thinkers nonetheless contested its central claim of an infinite gap between God and history, offering alternative approaches centered on concepts of freedom, creativity, and the transformative potential of human history. Special attention is given to Berdyaev's personalist philosophy, interpreting the end of history not as catastrophe or judgment but as the ultimate realization of freedom and human creativity, as well as Bulgakov's sophiological understanding of the connection between eternity and historical time. The author concludes that the critical engagement with Barth allowed Russian philosophers to articulate and deepen distinctive insights central to the Russian religious-philosophical tradition.

Keywords: Karl Barth, dialectical theology, Russian religious philosophy, Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, eschatology, philosophy of history, theology of crisis, freedom, sophiology, interwar period.

Вопрос о богословском осмыслении человеческой истории на протяжении столетий становился предметом глубокой рефлексии богословов и религиозных философов, начиная с евсевия Кесарийского и блж. Августина. В периоды мировых исторических потрясений и переломов эта тема закономерно привлекала к себе больше внимания, что рождало множество оригинальных богословских и философских концепций. Поводом к написанию настоящей статьи стала предпринятая мной попытка рассмотреть вопрос о смысле истории как одну из «узловых точек» диалога между русской религиозной философией и западной богословской мыслью, в частности теологией протестантского модернизма и постмодернизма, в межвоенный период — время нового всплеска интереса философов и богословов к данной проблематике.

Одним из наиболее интересных историко-философских сюжетов, позволяющим проследить пути становления русской религиозно-философской мысли в сложном, многослойном, порой полемичном диалоге с мыслью западной, представляется восприятие в русской философии идей швейцарского кальвинистского теолога Карла Барта (1886–1968). Исследование богословских идей Карла Барта в контексте вопроса о смысле истории и отклика на них в трудах русских философов представляется актуальным сразу по нескольким причинам. Во-первых, Карл Барт — выдающийся западный теолог, значение которого не ограничивается рамками основанного им направления диалектической теологии: наряду с такими мыслителями, как Рудольф Бультман, Пауль Тиллих, Дитрих Бонхеффер, он является основоположником принципиально новой, постмодернистской парадигмы западного богословского мышления [12, с. 309]. Во-вторых, в богословии Карла Барта тема осмысления истории всегда занимала важное место — как в ранний, либеральный период его творчества, так и в поздний, когда Барт порывает с принципами либерального богословия и развивает собственное «богословие кризиса» [16, с. 95]. Важно заметить, что

вопрос осмысления истории для Барта не является второстепенным и формирует одну из «линий разлома» при перемене его взглядов в 1920е гг.: если в ранний период творчества Барт наряду с другими либеральными богословами склонен видеть в человеческой истории провиденциальный смысл, то зрелый Барт гораздо более пессимистичен в отношении истории, отказываясь воспринимать ее как пространство проявления божественного замысла в линейной, позитивистской парадигме. Вместо этого Барт настаивает на бесконечном разрыве между человеческим и божественным, между Откровением и историческим процессом, что делает человеческую историю не местом реализации Царствия Божия, а скорее пространством его радикальной инаковости [1].

В контексте своего «богословия кризиса» Барт радикально пересматривает представление о соотношении вечности и времени. Для него вечность Бога не представляет собой безвременье или отрицание времени, напротив — это абсолютная основа времени и условие его возможности. Вечный Бог не только творит время, но и свободно выбирает вступить в его пределы через акт Откровения, тем самым придавая истории новый онтологический статус. Барт подчеркивает, что историческое Откровение Бога в Иисусе Христе одновременно завершено в прошлом, актуально в настоящем и открыто в будущее, формируя специфическое бартанское понимание истории как пространства осуществления божественного решения. Однако историчность Откровения не делает его доступным обычному историческому или рациональному познанию; оно остается скрытым, доступным лишь в вере, поскольку Бог в Своем Откровении всегда остается сокрытым и недоступным прямому созерцанию человеческого разума. Именно в таком парадоксальном соединении вечности и времени, сокрытости и откровения, осуществляется диалектика подлинной истории и «истории спасения», которая не является простой частью общемировой истории, но, напротив, определяет ее истинный смысл и назначение [16, с. 101].

Восприятие Откровения в истории, по Барту, возможно не на путях «естественного» богопознания, но лишь в порядке парадокса — Откровение, как неожиданный и незаслуженный прорыв божественной воли в горизонт человеческого, не предполагает никакой эпистемологической гарантии. Именно это эсхатологическое напряжение, эта невозможность примирить историю с Богом становится одной из ключевых точек соприкосновения — и одновременно разрыва — между Бартом и представителями русской религиозной философии. Если для Барта история в ее самодовлеющем течении подозрительна, ненадежна и должна быть судима Откровением извне, то многие представители русской религиозной философии межвоенного периода (например, Н. А. Бердяев или прот. С. Булгаков) стремились, несмотря на все катастрофы XX в., осмыслить историю как пространство трагического, но возможного преображения [10, с. 731–732].

Таким образом, становится возможным говорить не просто о рецепции идей Барта в русской религиозной философии, но о том, как в диалоге с бартанским эсхатологическим пессимизмом русские философы выстраивали собственное отношение к истории. В этой перспективе особый интерес представляет фигура Николая Александровича Бердяева (1874–1948), поскольку именно

он, пожалуй, наиболее последовательно и глубоко развивает альтернативный подход, противопоставляя бартианскому эсхатологическому пессимизму свой собственный персоналистический взгляд на историю и ее конечный смысл. Будучи одним из наиболее принципиальных критиков диалектической теологии, Бердяев выстраивает в диалоге с Карлом Бартом альтернативное понимание истории, откровения и эсхатологической перспективы. Тема философского и богословского осмысления истории занимает важное место в обширном творческом наследии Бердяева. В сущности, можно сказать, что вопросы смысла и направленности исторического процесса волновали Бердяева на протяжении всего его интеллектуального пути — начиная по меньшей мере со статьи 1908 г. «Происхождение зла и смысл истории» [4], вошедшей впоследствии в работу «Философия свободы», и заканчивая работой «Царство Духа и царство кесаря» [8], за написанием которой мыслитель скончался в 1948 г.

Наиболее четко и содержательно Бердяев формулирует свои позиции в работе «Смысл истории» [6], написанной в Москве в 1919–1920 гг., но впервые опубликованной уже после эмиграции из России на «философском пароходе», в Берлине в 1923 г. В этой работе философ, выступая с ярко выраженной критикой позитивистского, марксистского и прогрессистского восприятия истории, определяет основную проблематику, к которой он будет возвращаться на протяжении всей последующей мысли: история не может быть понята ни как линейный прогресс, ни как цепь случайных событий; история может иметь смысл только в свете «конца истории», находящегося за пределами исторического времени [6, с. 245]. Таким образом, бердяевской философии истории с самого начала присуще эсхатологическое напряжение: история не содержит в себе спасения, но именно поэтому человек должен искать в ней то, что ее превосходит. И хотя этот эсхатологизм в работе «Смысл истории» еще не выражен в однозначных терминах, впоследствии Бердяев будет твердо его придерживаться: так, в поздней автобиографической работе «Самопознание» Бердяев называет себя «представителем эсхатологического христианства»:

«У меня вообще слабо сознание длительного процесса во времени, процесса развития. Все мне представляется не переходным, а конечным. Это во мне очень глубокое личное чувство. Историю я вижу в эсхатологической перспективе» [5, с. 200].

Эсхатологизм Бердяева в отношении истории отмечает А. Мень: по его словам, «Бердяев был глубоко эсхатологически напряжен, для него существующее состояние мира было мертвым, объективированным» [14, с. 152]. По Бердяеву,

«...в истории нет прогресса счастья человеческого — есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так и темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла» [6, с. 62], —

поэтому всякая теория прогресса, обещающая человечеству бесконечные возможности, изначально ложна.

Однако — и здесь уже намечаются пути будущих противоречий с К. Бартом — это эсхатологическое напряжение в философии истории Бердяева

пронизано не страхом, а надеждой. Конец истории для Бердяева — не катастрофа, а будущее преображение. Бердяеву совершенно чуждо пассивное, «монашески-послушное» восприятие эсхатологии, которое, по его мнению, капитулирует перед миром, лишь маскируя это отречением. Он яростно отвергает представление о Боге как мстителе, о Христе как грозном суде. Конец мира не предreshен — он совершается через личную и общую свободу, через активное участие духа. Бердяев пишет: «Конец есть дело бого-человеческое... Переход от исторического христианства к эсхатологическому означает не возрастание пассивности, а возрастание дерзновения» [5, с. 308].

Такое понимание конца тесно связано с тем, как Бердяев осмысляет соотношение истории и откровения. История, по его убеждению, не содержит в себе смысла по своей структуре: она не движется к истине, не ведет к спасению, не обладает внутренней телеологией. В своей данности она — процесс объективирования, омертвления духа. Однако именно потому, что история слепа, она требует прорыва — выхода за собственные пределы. Смысл не создается историей, но может быть в ней явлен, когда дух пробуждается и обнажает ее предельную незавершенность. Именно здесь появляется ключевая для Бердяева идея, восходящая к Шеллингу, о возможности Откровения внутри истории. Для Шеллинга христианство — это откровение Бога не вне мира, а в его реальном времени, в напряжении становления. Эта мысль оказывается для Бердяева принципиальной: она позволяет ему утверждать, что Откровение не обусловлено историей, но может быть ею воспринято и выражено — при условии внутреннего преодоления исторической необходимости.

Тем самым Бердяев выходит к совершенно иному пониманию соотношения Бога, человека и истории: откровение для него не отрицает историю, а требует ее внутреннего преодоления и со-творчества. Это и есть точка разлома между бердяевским антропологическим теоцентризмом и радикальной трансцендентностью откровения у Барта. Для Барта откровение всегда приходит извне и противостоит истории как ее суд. История остается у него закрытой структурой, неспособной вместить божественное. У Бердяева же, напротив, история может стать ареной, на которой дух преодолевает ее автоматизм, ее закономерности, и в этом преодолении раскрывает ее подлинный смысл. Таким образом, соотношение истории и откровения у Бердяева формирует иную теологическую перспективу: в отличие от диалектической теологии Барта, настаивающей на абсолютной трансцендентности откровения и его радикальном несоответствии историческому времени, Бердяев утверждает возможность их соприкосновения — не как развитие, а как прорыв свободы сквозь объективированную структуру истории.

Личное соприкосновение Николая Бердяева с протестантской теологией, в особенности с Карлом Бартом, выходит далеко за рамки сугубо академического интереса: оно стало частью его жизненного и философского маршрута после эмиграции. Поселившись в Париже в 1924 г., Бердяев принял участие в широком движении межхристианского диалога, инициировав серию межконфессиональных встреч, проходивших в русском доме на бульваре Монпарнас. На этих собраниях — впервые столь откровенных, как сам он вспоминал, — представители православия, католицизма и протестантизма стремились

не к полемике, а к взаимному прояснению духовных основ. В атмосфере уважительного диалога встречались не столько конфессии, сколько духовные темпераменты: католическая сосредоточенность на традиции, протестантское тяготение к нормативному порядку, русское православие с его эсхатологическим максимализмом и личностным напряжением [5, с. 309]. Уже в эти годы фигура Барта становится для Бердяева символом интеллектуального перелома на Западе. Он неоднократно подчеркивал значение диалектической теологии как попытки преодоления либерального протестантизма, но одновременно видел в ней — и прежде всего в самом Барте — симптом глубокой реакции против духа свободы, против «гуманизма теандрического», лежащего в основе его собственной религиозной философии [5, с. 309].

Бердяев не просто знал о Барте, он серьезно занимался его трудами, полемически вступая в диалог с ним как с представителем богословия, которое одновременно вызывало уважение и глубокое отторжение. Он признавал значительность диалектической теологии Барта, но именно потому, что воспринимал ее как серьезного противника, как выразителя той теологической реакции, которая отталкивала его своей безличностью и антисубъективностью. Показательным в этом контексте является участие Бердяева в издании «Orient und Occident», основанном швейцарским теологом Фрицем Либом, близким другом Бердяева. В первом номере журнала, вышедшем в 1929 г., Бердяев публикует статью «Кризис протестантизма и русское православие. Спор с диалектической теологией», где с уважением отзывается о протесте Барта и Бруннера против редукции религии до культурного феномена, но видит в их богословии искажение подлинной христианской полноты. Диалектическая теология, по Бердяеву, исключает всякое движение человека к Богу, обещивает культуру, историю и социальную жизнь, разрушает идею богоподобия. Она отвергает почитание Богоматери, литургию, таинства и, главное, теозис — как «конечную цель христианства», как обожение твари. В ней «божественное и человеческое остаются разделенными пропастью», тогда как Христос эту пропасть прошел: «Бог не только говорит — Он воплощается и становится человеком». Таким образом, Бердяев противопоставляет бартианскому трансцендентализму — христологическую полноту, воплощающуюся в литургии, свободе и преображении мира. Их расхождение коренится в понимании истории: для Барта она подлежит только суду, для Бердяева — способна стать местом спасительного действия духа [15, с. 64]. Показательно, что в 1933 г., уже в зрелую эпоху экуменических поисков, Бердяев вновь упоминает школу Барта — на сей раз мимоходом, в рамках статьи «Вселенскость и конфессионализм», посвященной межконфессиональному диалогу. Тон ремарки подчеркнуто дистанцированный: «Школа Карла Барта, самое интересное течение религиозной мысли современной Европы, совсем не благоприятна для экуменического движения и равнодушна к нему» [2, с. 65]. За этой сухой констатацией читается многое: как уважение к интеллектуальной остроте бартианства, так и ясное осознание его чуждости собственным, «вселенским» чаяниям.

Философская критика Карла Барта впервые обретает у Бердяева систематическое выражение в статье «Два понимания христианства» (1932), опубликованной в журнале «Путь» — ключевом органе религиозной мысли русской

эмиграции, в редакции которого Бердяев принимал деятельное участие. Эта статья знаменует собой переход от внешней полемики к принципиальному расхождению в понимании самой природы откровения. В противопоставлении «консервативного» и «творческого» христианства Барт оказывается репрезентантом первого: его теология, по Бердяеву, зиждется на представлении о неизменности религиозного субъекта, отрицает возможность позитивного развития человеческого духа, игнорирует подлинную динамику духовного опыта. Бартианство предстает как «резкая и острая реакция против гуманизма внутри христианства», в которой «человек есть лишь грех, он не свободный дух, в нем истреблен образ и подобие Божье» [3, с. 40]. В противоположность этому Бердяев утверждает двусоставную природу откровения, где не только Бог открывается человеку, но и человек открывается Богу — как субъект истории, свободы и творческого дерзновения. «Христианская истина, — пишет он, — открылась для всякой человеческой природы, самой простой и элементарной, но также и природы усложненной и интеллектуально изощренной» [3, с. 37]. Здесь пролегает основная граница между двумя теологиями: Барт полагает откровение вне истории и вне субъекта, как непостижимое вторжение трансцендентного, тогда как Бердяев настаивает на том, что встреча с Богом возможна там, где сохраняется пространство человеческой ответственности, свободы и отклика. Бартианство отвергает идею о том, что человек — активный соучастник откровения, и потому не может признать ни творческого акта, ни динамики богопознания. Протестантский поворот Барта воспринимается Бердяевым как упрощение и огрубление религиозного опыта — резкое отступление от христианской идеи богочеловечества, где человеческое начало играет не пассивную, а соучаствующую роль. Уже в «Судьбе человека в современном мире» (1934), помещая Барта в широкий ряд фигур, связанных с «процессом дегуманизации», от Селина и Хайдеггера до Фрейда и Мальро, Бердяев определяет диалектическую теологию как «дегуманизацию христианства»:

«Остается горячая вера в Бога, но в Бога абсолютно трансцендентного, отделенного от мира и человека бездной. В человеке разрушен образ и подобие Божье. <...> Мир и человек у К. Барта так же обезбожены, как у Гейдеггера, но у него есть Бог» [7, с. 23].

Эта теология, по сути, отказывается от веры в то, что человек способен быть вместилищем откровения и действовать в союзе с ним. Откровение здесь нисходит без диалога, а спасение совершается без участия — и почти без ведома — самого человека.

Рефлексия о бартианстве продолжается у Бердяева в «Духе и реальности» (1937), где критика диалектической теологии становится частью более широкого размышления о природе духовной жизни. Бартовское представление о человеке как о «ничтожной твари», не способной ни на свободу, ни на творческий акт, оказывается в одном ряду с теми религиозными и мистическими уклонами, которые Бердяев называет «скрытым пантеизмом»: доктринально отделяя человека от Бога бездной трансценденции, они по существу сливают его с ничто, лишая всякой самостоятельной онтологии. Эта «высокая» теология, как ни парадоксально, приводит к тому же, что и мистический квиетизм:

к отрицанию личности, к отстраненности от истории, к неспособности на духовную инициативу. По Бердяеву, там, где человек не свободен и не отвечает Богу, нет и подлинного откровения — только монофизитская схема: один действует, другой исчезает. Потому он отстаивает образ духовности как живого, драматического взаимодействия: «не только говорит Бог, но и отвечает человек» [9, с. 440]. Барт, перенося действие Святого Духа целиком в эсхатологическую перспективу, по существу исключает человека из пространства откровения — превращает его в безмолвного слушателя (*Hörer*) чужого слова. Но дух, по Бердяеву, не только вещает, он вдохновляет; он не принуждает, но зовет. Именно в этом различии — между дыханием свободы и диктатом благодати — пролегает еще одна линия разлома между бартрианской эсхатологией и русским религиозным персонализмом.

Таким образом, Николай Бердяев воспринимает диалектическую теологию Барта как богословие, отрицающее человека: в нем откровение нисходит без диалога, спасение совершается без соучастия, а история теряет всякий смысл, кроме осуждения. В противоположность этому он настаивает на со-творческом характере отношений человека и Бога, где свобода, личность и отклик являются не препятствием, а условием откровения. Критика Барта у Бердяева пронизывает ключевые тексты 1930х гг. — от «Двух пониманий христианства» до «Духа и реальности» — и становится частью его более широкой антропологической и пневматологической оптики. Против богословия трансцендентного диктата он выдвигает образ диалога: не только Бог говорит человеку, но и человек — Богу.

Как мы увидели, Николай Бердяев вступал в полемику с диалектической теологией Барта с позиции глубоко укорененного христианского персонализма. Однако он отнюдь не был одинок в своей критике. Диалектическая теология Карла Барта оказалась интеллектуальным вызовом, на который откликнулись крупнейшие представители русской религиозно-философской эмиграции. Разумеется, речь шла не о прямой рецепции, а о напряженной реакции на общий сдвиг в западном богословии: разрыв между Богом и историей, трансцендентализация откровения, утрата религиозного смысла культуры. Одной из наиболее содержательных реплик в этом контексте стала статья Василия Зеньковского «Кризис протестантизма в Германии» (1934), в которой автор, не называя имени Барта слишком часто, по сути ведет скрытый диалог именно с ним.

Зеньковский, хотя и отмечает глубокую вдохновенность диалектической теологии, указывает на ее структурный изъян: неспособность исторического протестантизма — даже в лице своих лучших представителей — предложить христианское осмысление истории. Бартянство, по его мнению, «проникнуто глубоким религиозным чувством», но «в этом отношении глубоко реакционное течение, еще глубже уводившее религиозное сознание от тревожных проблем истории и культуры» [11, с. 58]. Проблема, по Зеньковскому, заключается в радикальном разрыве между верой и историей: «В распоряжении протестантизма не оказалось религиозных средств для преодоления крайностей национализма» [11, с. 58], и потому перед лицом бурного наступления нацистской идеологии протестантская церковь в Германии «оказалась беспомощной и немой».

Резкая диалектика Барта между Церковью и миром, Богом и культурой в итоге приводит к богословскому катакомбничеству: Церковь, стремясь со-

хранить чистоту, теряет силу. Как отмечает Зеньковский, та свобода, которую Барт отстаивает для Церкви, — это свобода «от мира, а не для мира» [11, с. 67], и в этом коренится трагизм всей бартианской стратегии. История же, лишенная даже возможности быть преображенной, неизбежно становится ареной для безбожных сил — от языческой романтики *Deutsche Christen* до богословской паралича в академической среде [11, с. 57]. Когда в 1933 г. нацисты приходят к власти, немецкий протестантизм, по существу, оказывается неспособным дать ни догматический, ни духовный отпор. Введение арийского параграфа, очистка пастырского корпуса от христиан еврейского происхождения, захват церковной иерархии сторонниками «народной церкви» Мюллера — все это Зеньковский воспринимает не как результат внешнего давления, а как симптом глубинного недуга: неспособности протестантизма осмыслить историю как пространство ответственности и откровения. Тем не менее, Зеньковский отдает должное самому Барту — как теологу глубокой совести и одним из немногих, кто отважился на богословское сопротивление нацизму. Барменская декларация (1934), инициированная Бартом, стала редким примером принципиальной христианской оппозиции нацизму. Однако, несмотря на моральную силу этого протеста, диалектическая теология Барта, по мнению Зеньковского, оказалась неспособной предложить позитивное богословское осмысление мира и истории — то, без чего сопротивление остается жестом, но не может стать преображающей силой.

Завершая обзор восприятия богословия Карла Барта в русской религиозной философии межвоенного периода, невозможно обойти стороной фигуру прот. Сергея Булгакова — мыслителя, который, подобно Бердяеву, воспринял диалектическую теологию как вызов, но ответил на него в совершенно иной богословской плоскости. Булгаков не полемизировал с Бартом так настойчиво, как Бердяев, но именно он предложил, быть может, наиболее системный и догматически проработанный ответ на эсхатологический пессимизм бартианства — в виде своей софиологии, глубоко укорененной в халкидонской христологии.

Личное пересечение Булгакова с Бартом состоялось в сентябре 1930 г. на Второй восточно-западной богословской конференции в Берне, где Барт услышал доклад Булгакова о сущности Русской Церкви. В письмах того времени он описывает Булгакова как «образцового русского попа», говорившего «со страстью и не без умозрительного порыва» — речь шла, в том числе, об «удивительной Софии Божией» и других «восточных теологуменах» [17, с. 32]. Уже в этом выступлении Булгаков противопоставил бартианскому «нет» естественному богословию свой собственный подход — софиологический, исходящий из идеи богочеловеческого единства. Если для Барта откровение — это вторжение абсолютно иного, то для Булгакова — это онтологическая основа творения, внутренняя возможность истории, раскрывающаяся через Христа в Церкви. Центром этого богословского мышления становится углубленное прочтение Халкидонского догмата, в котором он видит не абстрактную формулу, а живой принцип соединения божественного и тварного — неслиянно, нераздельно, но действенно. На этой основе Булгаков развивает систему, где диалектическая оппозиция Бога и мира преодолевается не компромиссом, а тайной соработничества.

Критика Карла Барта у Булгакова не принимает форму прямой полемики — но она пронизывает весь его богословский корпус 1930х гг. Бартинское отвержение всякой формы *theologia naturalis*, его знаменитое «Nein!» в адрес Бруннера, его подозрение к миру, культуре, истории — все это Булгаков воспринимает как симптом глубокой протестантской травмы, отказывающейся признать за творением какое-либо достоинство, кроме осуждения. Против этого он выдвигает собственное богословие Софии — как «моста» между Богом и миром, не в смысле «естественного откровения» в бартинском понимании, но как метафизического основания самой возможности Откровения. Не случайно в 1937 г., в своей краткой работе «The Wisdom of God», изданной в Нью-Йорке, он пишет:

«Бог не оставил нас во тьме агностицизма... Он Сам открывается нам и в Своем личном, триипостасном бытии, как и в Своем Божестве, и только в силу этого откровения мы дерзаем иметь суждение о Боге» [18, р. 60].

Для Булгакова откровение — не акт, вторгающийся в пространство истории извне, но тайна внутреннего соотношения, заложенного в самой структуре творения. Оно не проникает в историю вопреки ей, но осуществляется в ней при условии преодоления ее замкнутости, ее омертвления. И если Барт выстраивает теологию разрыва — между Богом и человеком, между Церковью и историей, между откровением и культурой, — то Булгаков, напротив, настаивает на соединении: «нераздельно и неслиянно» — не только в природе Христа, но и в отношении Бога и мира.

Эта разница особенно рельефно проявляется в их подходах к богословию как дисциплине. Как отмечает Андрей Лауф, и Барт, и Булгаков в 1930е гг. одновременно переосмысливают задачу догматики, но идут противоположными путями [13, с. 791]. Барт радикализирует протест против всякой системности, отказывается от «христианской догматики» в пользу «церковной», и делает Слово Божие абсолютно суверенным — вне человека, вне истории, вне Церкви. Булгаков же, напротив, развивает догматическую трилогию как литургический акт мышления, где богословие укоренено в евхаристии, в опыте Церкви, в молитве, в литургии как пространстве откровения. Не случайно он настаивает: «алтарь и рабочая келия богослова должны быть связаны» [13, с. 792].

Таким образом, Сергей Булгаков в диалоге с диалектической теологией предлагает альтернативную перспективу, в основе которой лежит софиологическое углубление халкидонской христологии. В отличие от эсхатологического пессимизма Карла Барта, отказывающего истории в каком-либо позитивном теологическом содержании, богословие Сергея Булгакова отстаивает возможность внутреннего соотношения между Богом и историей, где откровение не вторгается извне, но таинственно осуществляется в творении. В этом контексте история понимается как пространство евхаристического преображения, в котором Церковь и мир соединяются в тайне богочеловечества. Именно эта литургическая перспектива позволяет Булгакову мыслить о конце не как о катастрофе, но как о полноте, где история раскрывает свою скрытую причастность к вечному.

Как показало проведенное исследование, диалектическая теология Карла Барта стала для русской религиозной философии межвоенного периода

не объектом простой рецепции, а точкой напряженного расхождения и вместе с тем — одним из стимулов к выстраиванию собственных богословских ориентиров. Полемика с бартовским эсхатологическим пессимизмом обнажила фундаментальные различия в понимании свободы, истории и откровения. Русские мыслители этого периода — прежде всего Бердяев, Булгаков и Зеньковский, — откликаясь на вызовы диалектической теологии, формируют собственное представление о соотношении откровения Божия и человеческой истории. В перспективе русской мысли межвоенного периода история не отрицается как теологически незначимая, но напротив — осмысливается как сфера свободы и духовного напряжения, как потенциальное пространство соработничества человека и Бога. У Бердяева это выражается в философии трагического преодоления и эсхатологической надежды, у Булгакова — в литургической онтологии, связывающей время и вечность в евхаристическом действии, у Зеньковского — в экклезиологической ответственности за культуру как место отклика на откровение. В этом контексте можно говорить о принципиальном различии двух эсхатологических перспектив: если у Барта история оказывается под непрерывным судом трансцендентного откровения, то русская религиозная философия осмысливает конец истории как внутренне свободное преобразование самой истории. Для Барта эсхатология означает прорыв Бога, совершаемый над историей, извне и вопреки ей, для русских мыслителей — раскрытие скрытого потенциала истории, осуществляемое через свободу и творчество человека. Именно это различие позволяет глубже понять философский выбор русской мысли в пользу истории как пространства духовной драмы и соработничества человека и Бога.

Таким образом, в диалоге с Карлом Бартом русская мысль предлагает иное видение глубинной соотнесенности человеческой истории с тайной спасения. Диалектическая теология Барта стала для русской религиозной философии поводом для углубления собственных оригинальных интуиций. При этом настоящий анализ лишь очертил контуры этой сложной, многослойной дискуссии, намечая направления, в которых дальнейшее исследование позволило бы раскрыть всю ее философскую и богословскую глубину.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барт К.* Послание к Римлянам / пер. с нем. В. Хулапа. М.: ББИ, 2016. 520 с.
2. *Бердяев Н. А.* Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Paris: YMCA-PRESS, 1933. С. 63–81.
3. *Бердяев Н. А.* Два понимания христианства // Путь. Paris, 1932. № 36. С. 17–43.
4. *Бердяев Н. А.* Происхождение зла и смысл истории // Вопросы философии и психологии. М., 1908. № 94. С. 287–335.; № 95. С. 494–500.
5. *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: Книга, 1991. 448 с.
6. *Бердяев Н. А.* Смысл истории; Новое средневековье. М.: Канон+, ОИ «Реабилитация», 2002. 446 с.
7. *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире. Paris: YMCA-PRESS, 1934. 83 с.

8. Бердяев Н. А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.
9. Бердяев Н. А. Философия свободного духа [сборник]. М.: Республика, 1994. 479 с.
10. Зеньковский В., *прот.* История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.
11. Зеньковский В. В. Кризис протестантизма в Германии // Путь. Paris, 1934. № 42. С. 56–67.
12. Кюнг Х. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000. 442 с.
13. Лауф А., *прот.* Сергей Булгаков и задачи богословия // С. Н. Булгаков: pro et contra, антология. Т. 2. СПб.: РХГА, 2024. С. 789–804.
14. Мень А., *прот.* Мировая духовная культура. Лекции. М., 2002. 671 с.
15. Пангриц А. Полемика Николая Бердяева с Карлом Бартом и диалектической теологией // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Рецепция и воздействие / ред. Н. Бакиши, К. Толстой. СПб., 2017. С. 63–76.
16. Хулап В., *прот.* История и время в диалектическом богословии Карла Барта // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. No 4 (16). С. 94–109.
17. Цвален Р. Да или нет — софиология Сергея Булгакова в контексте протестантской «диалектической теологии» в 1930х гг. // Русская эмиграция. Церковная жизнь и богословско-философское наследие. Материалы науч. конференции. М.: ПСТГУ, 2022. С. 29–48.
18. Bulgakov S. Sophia, the wisdom of God: an outline of sophiology. New York: Lindisfarne Press, 1993. 155 p.

REFERENCES

1. Bart, K. *Poslanie k Rimlianam* [The Epistle to the Romans] / per. s nem. V. Khulapa. Moscow, BBI, 2016. 520 s. (In Russian).
2. Berdiaev, N. A. Vselenskost' i konfessionalizm [*Universalism and Confessionalism*]. In: *Khristianskoe vossoedinenie*, Paris: YMCA-PRESS, 1933, pp. 63–81. (In Russian).
3. Berdiaev, N. A. Dva ponimaniia khristianstva [*Two understandings of Christianity*]. In: *Put'*, Paris, 1932, № 36, pp. 17–43. (In Russian).
4. Berdiaev, N. A. Proiskhozhdenie zla i smysl istorii [*The origin of evil and the meaning of history*]. In: *Voprosy filosofii i psikhologii*, M., 1908, no. 94, pp. 287–335; no. 95, pp. 494–500. (In Russian).
5. Berdiaev, N. A. *Samopoznanie* [*Self-discovery*]. Moscow, Kniga, 1991. 448 p. (In Russian).
6. Berdiaev, N. A. *Smysl istorii; Novoe srednevekov'e* [*The Meaning of History; The New Middle Ages*]. Moscow, Kanon+, OI «Reabilitatsiia», 2002. 446 p. (In Russian).
7. Berdiaev, N. A. *Sud'ba cheloveka v sovremennom mire* [*The fate of man in the modern world*]. Paris: YMCA-PRESS, 1934. 83 p. (In Russian).
8. Berdiaev, N. A. *Tsarstvo Dukha i Tsarstvo Kesaria* [*The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar*]. Moscow, Respublika, 1995. 383 p. (In Russian).
9. Berdiaev, N. A. *Filosofiiia svobodnogo dukha* [sbornik] [*Philosophy of the free spirit [collection]*]. Moscow, Respublika, 1994. 479 p. (In Russian).
10. Zen'kovskii, V., *prot.* *Istoriia russkoi filosofii* [*The History of Russian Philosophy*]. Moscow, Akademicheskii proekt, Raritet, 2001. 880 p. (In Russian).

11. Zen'kovskii, V. V. Krizis protestantizma v Germanii [*The crisis of Protestantism in Germany*]. In: *Put'*. Paris, 1934, no. 42, pp. 56–67. (In Russian).
12. Kiung, Kh. *Velikie khristianskie mysliteli* [*Great Christian Thinkers*]. SPb.: Aleteia, 2000. 442 p. (In Russian).
13. Lauf A., prot. Sergii Bulgakov i zadachi bogosloviia [*Sergius Bulgakov and the Tasks of Theology*]. In: *S. N. Bulgakov: pro et contra, antologiya*. T. 2. Saint Petersburg, RKhGA, 2024, pp. 789–804. (In Russian).
14. Men' A., prot. *Mirovaia dukhovnaia kul'tura. Leksii* [*World Spiritual Culture. Lectures*]. M., 2002. 671 p. (In Russian).
15. Pangrits, A. Polemika Nikolaia Berdiaeva s Karlom Bartom i dialekticheskoi teologiei [*Nikolai Berdyaev's Polemics with Karl Barth and Dialectical Theology*]. In: *Shveitsarskaia teologiya i russkaia religioznaia filosofiya. Retseptsii i vozdeistvie* / red. N. Bakshi, K. Tolstoi. SPb., 2017, pp. 63–76. (In Russian).
16. Khulap, V., prot. Istorii i vremia v dialekticheskom bogoslovii Karla Barta [*History and Time in Karl Barth's Dialectical Theology*]. In: *Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii*. 2022, no. 4 (16), pp. 94–109. (In Russian).
17. Tsvalen, R. Da ili net — sofiologiya Sergiia Bulgakova v kontekste protestantskoi «dialekticheskoi teologii» v 1930-kh gg. [*Yes or no — the sophiology of Sergei Bulgakov in the context of Protestant “dialectical theology” in the 1930s.*]. In: *Russkaia emigratsiya. Tserkovnaia zhizn' i bogoslovsko-filosofskoe nasledie. Materialy nauch. konferentsii*. Moscow, PSTGU, 2022, pp. 29–48. (In Russian).
18. Bulgakov, S. *Sophia, the wisdom of God: an outline of sophiology*. New York, Lindisfarne Press, 1993. 155 p. (In English)/