



МИР РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ



Русское интеллектуальное наследие

**ФИЛОСОФИЯ В СВЯТО-СЕРГИЕВСКОМ
ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВСКОМ ИНСТИТУТЕ
В ПАРИЖЕ (1925 – 1950)**

О.Т. ЕРМИШИН

Свято-Сергиевский Православный богословский институт, созданный в Париже в 1925 г. по образцу дореволюционных духовных академий, безусловно имел прямое отношение к богословию, так как преподавание богословских дисциплин занимало в нем ведущее место. Тем не менее философии придавалось большое значение – не только из-за личных интересов отдельных профессоров института, но и по причине традиционного соотношения богословских и философских наук в русских духовно-академических учебных заведениях. Поиск гармонии между верой и знанием, богословием и философией был продолжен в Парижском богословском институте, что впоследствии привело к некоторым оригинальным решениям религиозно-философских проблем.

Профессоров и преподавателей, которые читали курсы лекций по философским дисциплинам в Свято-Сергиевском институте, было совсем немного. Однако обзор их лекционной деятельности имеет ряд трудностей. Большинство лекционных курсов не было опубликовано. Их содержание можно частично восстановить по отзывам слушателей, а также реконструировать по печатным научным трудам, в которых авторы, конечно, высказывали отдельные мысли и идеи, получившие первоначальное выражение на институтских лекциях. В отдельных случаях это можно утверждать уверенно, в других – только предположительно. Тем не менее несомненной является связь между общим философским мировоззрением автора и его непосредственной преподавательской деятельностью.

Начнем по хронологии с самого первого профессора философии Свято-Сергиевского института – В.В. Зеньковского (1881 – 1962), который читал курсы по целому ряду дисциплин – истории философии, психологии, педагогике, апологетике и истории религий. Вот как описал лекции Зеньковского по истории философии А.В. Карташев: «В истории философии, в курсе древней философии постоянно об-

ращается внимание студентов на те понятия и идеи, которые положительно или отрицательно повлияли на выработку основ христианской метафизики. В средневековой философии, которая в значительной своей части является историей католического богословия, в центре стоит изучение Фомы Аквината, влияние которого так сильно отразилось на разделении философии и богословия в Новое время. В истории новой задачей философии является раскрытие того, как и почему новейшая философия оказалась оторванной от христианской метафизики, и даже во вражде с ней. В этом порядке усваиваются студентами принципы трансцендентализма (Кант и кантианство) и трагическое его превращение в гносеологический идеализм. Если время позволяет, дается хотя бы несколько очерков из истории русской философии¹. Как видно из характеристики А.В. Карташева, центральной темой в лекциях Зеньковского по истории философии была христианская метафизика. Таким образом, написанный Зеньковским в конце жизни двухтомный труд «Основы христианской философии» (1961 — 1964) имеет истоки еще в его преподавательской деятельности 20 — 30-х гг. По крайней мере, общий взгляд Зеньковского на античную философию можно частично восстановить по статье «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930), а его размышления о средневековой мысли — по «Основам христианской философии».

В статье «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» дан краткий, но цельный анализ античного платонизма, сущность его учения. Зеньковский пишет: «Идеальное в вещах — это как бы тупики, в которые мы упираемся в процессе познания вещей: над чувственным содержанием восприятия работа познания строит ряд “понятий”, объектом которых является не изменчивая и преходящая вещь, а то в ней, что образует ее “сущность”... Идеи вечны, т.е. не знают конца, не знают и начала, не сотворены, вечны. Но тем самым мир идей, хотя он и является “основой” мира, резко отделен от мира явлений. Из анализов Платона, как они переданы здесь в общей форме, вытекает резкий *дуализм* идеального и реального мира»². Из этого дуализма, по мнению Зеньковского, и возникла проблема связи двух миров и природы идеального мира. Нетварные идеи одновременно связаны с миром, являясь его основой, и причастны Абсолюту (абсолютному бытию), поэтому платонизм всегда тяготел к пантеизму, отождествлению идеального и чувственно воспринимаемого (божественного и земного) бытия. В результате философия Нового времени, преодолев эпоху немецкого идеализма³, пришла к двум тупиковым решениям проблемы — натурализму или акосмизму (обоожествлению чувственного мира или его отрицанию). Зеньковский же считал, что решить проблему пантеизма можно только через преодоление платонизма, учения о нетварной природе идей.

В «Основах христианской философии» Зеньковский показал истоки того гносеологического дуализма веры и знания, который распространился в философии Нового времени. Начался этот дуализм с попытки адаптировать Аристотеля для христианского богословия, что привело к разделению философского знания и богословия. Как известно, завершил в XIII в. процесс этого разделения Фома Аквинат, который, по выражению Зеньковского, «просто уступил знанию (*философии*) всю территорию того, что может быть познаваемо “естественным разумом”»⁴. Фома Аквинат провозглашает «естественный разум» самодостаточным, и тем самым «*рассекает* единую целостность познавательного процесса»⁵. Таким образом, пантеизм, происходящий из учения Платона, и гносеологический дуализм, имеющий исток в философии Аристотеля и затем оформленный в учении Фомы Аквината, определили философскую эпоху Нового времени, характерной чертой которой Зеньковский считал разрыв между христианством и культурой (культурный дуализм). Зеньковский возражал: «Вся ошибка Аквината состояла в том, что он берет понятие “естественного разума” как понятие неподвижное... Для христианина разум не есть “нижний этаж” его духовной целостности, а живая сфера его духа, куда проникают благодатные лучи Церкви»⁶.

Зеньковский не ограничился только историко-философским анализом и критикой учений, которые развивали античные и средневековые мыслители. В конце жизни он предложил проект христианской метафизики, который одновременно отличается простотой и фундаментальной основательностью. Зеньковский полагал, что христианская философия, в том числе метафизика, должна непосредственно опираться на христианское богословие, т.е. на те понятия и представления, которые выработаны Церковью в течение веков. По мнению Зеньковского, «христианству есть что сказать о мире»⁷.

Согласно святоотеческой традиции, Бог имеет непосредственное отношение к миру как его Творец. Следовательно, для христианской метафизики идея творения является центральной. В идее творения взаимосвязаны абсолютное и относительное бытие, когда существуют Премудрость Божия и идейные корни тварного бытия. С акта творения божественные идеи входят в тварное бытие, становятся частью мира, живут его жизнью. Как полагал Зеньковский, в мире есть идеальная сторона, которая заложена Богом в творении.

По мнению Зеньковского, идеи имеют двойственность: они сотворены Богом и вечны, но живут своей жизнью в мире. С.Л. Франк, например, игнорировал эту двойственность, считая, что абсолютное бытие и есть основа относительного бытия, а все бытие связано всеединством (металогическим единством). Зеньковский же, напротив, подчеркивал, что всеединство никак не соединимо с христианской метафизикой, которая признает онтологический дуализм. Он утверж-

дал: «Основы христианской метафизики лежат в раскрытии и осмыслении онтологического дуализма»⁸.

Бытие имеет иерархическую структуру. Иерархия бытия (материальное бытие, биосфера, психосфера, духовное бытие) предполагает появление новых форм бытия, которые объясняются не эволюцией, а идеей творения. Как заметил Зеньковский, к смешению разных планов бытия ведет софиология Нового времени (от Я. Беме до В.С. Соловьева), тогда как в христианстве понятие Софии отождествляется с Христом как Сыном Божиим. В христианской метафизике основой для единства мира является Церковь, возглавляемая Иисусом Христом и имеющая неисчерпаемый творческий потенциал для созидания гармонии. Другой полюс мира образует поврежденность природы (первородный грех), которая ведет к расхождению в человеке эстетических и моральных взглядов. Так, по мнению Зеньковского, христианство признает антиномичность, которая существует в мире. Вместе с тем антиномичность ведет в христианстве не к манихейскому дуализму, а к осмыслению трагизма жизни и поиску путей его преодоления.

С точки зрения христианской метафизики, бытие многообразно, оно не исчерпывается дуализмом духа и материи. Как утверждал Зеньковский, «чистой материи» без психического аккомпанемента не существует»⁹. За чувственно воспринимаемой реальностью есть психическое, сверхпсихическое и историческое бытие. Вслед за критикой дуализма Зеньковский переходит к рассмотрению понятий, на которых строится кантианство — пространства и времени. Он считает, что Абсолютное бытие включает в себе пространство и время. Бесконечность пространства не существует ни в материальном мире, ни в сознании, а оно есть только «отсвет бесконечности Абсолюта»¹⁰. Время же есть как текучесть относительного бытия, так и восприятие времени человеком, обладающим вневременной природой, т.е. человеческое сознание развивается на пересечении вечности и времени.

Мир связан законом причинности, но не причинностью физических законов, а творческой причинностью. Прежде всего, Зеньковский подчеркивает, что высшая форма причинности — это «самопричинность» Абсолюта. Однако и человек обладает относительной «самопричинностью», поскольку обладает свободой. По убеждению Зеньковского, «идея причинности есть сердцевина метафизики, основное и определяющее понятие», так как объясняет творчество новых явлений. Появление же новых видов бытия, считает Зеньковский, можно объяснить только участием Творца в жизни мира.

Человеческое бытие есть особый вид бытия. Идеи свободы и творчества неизбежно должны были привести Зеньковского к учению о человеке. Развитие мира определяется психической эволюцией, которую невозможно понять без изучения человека и его сущности.

Зеньковский отмечал, что «только в человеке Абсолютное бытие могло соединиться с тварной сферой — и соединиться так, чтобы все присущие тварной сфере качества сохраняли свою силу»¹¹. Христианская метафизика невозможна без метафизики человека. Христианство рассматривает человека в трех аспектах: человек в его первоизданном состоянии, человек после грехопадения, человек в Церкви. По определению Зеньковского, человек после грехопадения имеет биполярность: в нем есть образ Божий и греховность, которые находятся в постоянном противоборстве. Свобода в человеке, борьба добра и зла в человеческой душе совершенно исключают детерминизм. Как божественная благодать, так и дьявольские искушения не проникают в человека, минуя его свободу. Следовательно, считает Зеньковский, акт свободы есть функция каждой отдельной личности. Философия Нового времени последовательно борется с метафизикой человека. Зеньковский полагал: «Не только “убили Бога”, как выражался Ницше, но убили и человека, оторвав его от Бога, от вечной жизни»¹². Автономия человека во всех его творческих проявлениях — таков итог философского развития Нового времени. Отрицание метафизики привело не к свободе человека, а к разным видам детерминизма. Человек, оторванный от вечной жизни, оказался подчиненным законам природы и общества.

Зеньковский изложил свою концепцию личности в работе «Принципы православной антропологии»¹³. По его мнению, образ Божий в человеке обладает реальностью. Человек есть органическое целое, его единство пронизано духовной жизнью. Он не довольствуется окружающей действительностью, а духовно устремлен к бесконечности. Вместе с тем органическое единство человека образуют как духовность, так и телесность. Зеньковский также различает в человеке его личность и природу, которые взаимодействуют и развиваются. Если человеческая природа поражена греховностью, то в личности есть образ Божий. Таким образом, личность человека есть, прежде всего, метафизическое начало.

Природа человека ограничивает личность множеством различных психических и физических влияний. Зеньковский отмечал: «Среди всей этой массы отовсюду наседающих ограничений личность таит в себе, однако, неискоренимую потребность и возможность творчества, свободы, — свободы до такой степени безмерной, что человек может вступать в борьбу и с внешней природой, и с людьми, и даже с Богом, не говоря уже о борьбе с самим собой»¹⁴. Идея свободы в человеке объяснима только через понятие человеческой личности, которая есть образ личности в Боге. Вместе с тем, в отличие от Абсолютной личности, человек нуждается в выходе за пределы личного бытия, в необходимости его духовного восполнения. Как замечал Зеньковский, есть онтологическая неполнота духовного бытия в человеке, и духовную

полноту человеку может дать Церковь как особая форма жизни. Природа человека связана с метафизическим единством человека, которое определяется идеей единосущия. Личность человека как образ Божий есть носитель своеобразия, свободы, творчества. Телесность также обладает метафизической природой, без которой была бы невозможна христианская идея Воскресения. Зло же в человеке, считал Зеньковский, связано не с телесностью, а с духовной глубиной личности, где еще нет внутренней раздвоенности, а только происходит выбор между добром и злом. Концепция христианской антропологии по сути завершает метафизические построения Зеньковского, которые можно назвать «философской герменевтикой христианского богословия». В противоположность Фоме Аквинату, В.В. Зеньковский провозгласил не разрыв между метафизикой и богословием, а согласование между ними. Элементы идеализма (как древнегреческого, так и немецкого Нового времени) создавали противоречия между метафизикой и христианским богословием. Зеньковский был убежден, что философский идеализм Нового времени может быть критически осмыслен и преодолен, и путь к этому преодолению он указал в своем труде «Основы христианской философии».

О другом преподавателе философии, помимо Зеньковского, свидетельствует тот же А.В. Карташев: «В подмогу преподаванию философских дисциплин был принят прибывший из Берлина ученик по Киевскому университету профессора В.В. Зеньковского, В.Н. Ильин»¹⁵. Владимир Николаевич Ильин (1890 — 1974) был разносторонней личностью, занимался литургией, апологетикой, философией, психологией, историей литературы. С 1925 г. Ильин преподавал литургику и историю средневековой философии в Свято-Сергиевском богословском институте, с 1944 г. читал курс православной литургики во французском Православном богословском институте св. Дионисия. Судя по тому, что лекции по средневековой философии были перепечатаны и прошли значительное редактирование, Ильин придавал им большое значение и, возможно, планировал их опубликовать. В изучении средневековой философии, как и в других областях знания, Ильин стремился быть исключительно оригинальным и не повторять своих предшественников.

Как понимал Ильин развитие средневековой философии? Он указывал, что средневековая философия имела два основных источника: труды отцов Церкви (патристика) и допатристическая античная философия. В результате, по мнению Ильина, средневековая мысль определялась антиномией между догматом и диалектикой. Эта противоположность в основном и сделала средневековую философию сложным и многообразным явлением. Ильин пишет: «Эти противоречивые мотивы и завязывают ту сложную, живую драму, в которую вмешиваются порой мотивы положительного, научного исследова-

ния, навязанного иногда античностью, в частности Аристотелем, а иногда и восточно-гностическими тенденциями фантастической мистики, мантики, алхимии и астрологии, парадоксальным образом не чуждых позитивного реализма»¹⁶. Вообще для Ильина средневековая философия по природе парадоксальна, но она направлена на то, чтобы преодолеть эту парадоксальность. Ильин делит историю средневековой философии на два главных периода: до начала XIII в. и после начала XIII в. На границе, которая разделяет эти два периода, были предприняты радикальные попытки решить проблемы разума и веры, диалектики и догмата.

XIII век для Ильина символизируют две фигуры, которые выделяются из общего ряда мыслителей той эпохи. Это Фома Аквинат и Бонавентура (в миру Джованни Фиданца). Они были соотечественниками и современниками (даже умерли в один год), но предложили совершенно противоположные решения существующих философских проблем. Вот как пишет об этом Ильин: «Антиномическая противоположность, двуликость средневековой мысли, богатое творческими возможностями, сочетания в ней рассудочности и мистики проявляются с особенной яркостью через сопоставление ее двух величайших представителей, совершенно друг на друга непохожих и притом глубоко средневековых. Августинианец, новоплатоник, мистик-францисканец — Бонавентура; и аристотелик, одновременно новоплатоник, рационалист-доминиканец — Фома Аквинат: оба одинаково характеризуют средневековье, у обоих <есть> скрыто или открыто господствующий новоплатонизм — хотя и действующий с переднего и заднего плана»¹⁷. Таким образом, Фома Аквинат и Бонавентура объясняют для Ильина ту духовную борьбу, которая происходила в Средние века.

Восприятие фигуры Фомы Аквината у Ильина отлично от известной трактовки неотомистов. Для Ильина Фома Аквинат совсем не «апостол современности» (по выражению Ж. Маритена), предназначенный для того, чтобы решить все проблемы. Для него Фома Аквинат и Бонавентура имеют значение как мыслители, которых можно осмыслить и преодолеть на пути к патристике. Как пишет Ильин, «возвращаться к истокам самого средневековья, к истокам истоков, к самим отцам Церкви, к Платону и Аристотелю...»¹⁸

Ильин начинает характеристику Фомы Аквината не с анализа его трудов, а с образов и метафор. Он замечает: «Фома Аквинат принадлежит не к сфере музыкальных искусств, но изобразительных; он, так сказать, скульптор и архитектор, но не трагик, не поэт и не музыкант. В этом смысле он, конечно, принадлежит к латинскому корню греко-латинской культуры»¹⁹. А далее пишет: «“Ангельский доктор” и Бонавентура так же относятся к истории средневековой философии, как Бетховен и Моцарт — к музыке»²⁰. Сравнение Фомы Аквината с Бетхо-

венном неожиданное, но оно что-то значит в устах дипломированного музыканта и композитора Ильина (кроме Киевского университета, Ильин закончил Киевскую консерваторию по классу композиции). Такое сравнение на первый взгляд может подразумевать мощный талант, соединенный с умением найти и выстроить форму для выражения идей (музыкальных – в случае с Бетховеном, богословских и философских – в случае с Фомой Аквинатом). В общем можно сказать, что Фома Аквинат смог использовать античное философское наследие (прежде всего, диалектику) для того, чтобы раскрыть традиционные богословские проблемы Средневековья. По мнению Ильина, Фома Аквинат наряду с Данте сумел достичь органичности в построении системы, «где плоть, душа и дух в их иерархической последовательности составляют единство»²¹.

Фома Аквинат, опираясь на Аристотеля, заложил интеллектуальные основы современной европейской культуры. Из его философии затем вышли Спиноза, Кант и Гегель. Ильин по этому поводу утверждает: «После Фомы Аквината лицо Европы стало “аристотелическим”, и конец аристотелизма будет означать конец не только европейской культуры (или, по крайней мере, ее настоящей формы), но и конец латинства, то есть полную культурную катастрофу, может быть, творческую, но все же катастрофу»²². Судя по отдельным намекам, Ильин в этой катастрофе не сомневался. Хотя если бы он дожил до эпохи постмодернизма, то его мысль о культурной катастрофе была бы высказана более уверенно. Получается так, что Фома Аквинат создал синтез, отличающийся прочным органическим единством. Однако это единство просуществовало недолго и распалось, что указывает на то, что в самой системе был заложен какой-то искусственный принцип, который не выдержал испытания временем.

Для Фомы Аквината главным принципом его учения является совпадение вещей в истине и бытии. В этом принципе, как указывает Ильин, нетрудно увидеть предвосхищение будущих философских систем Спинозы и Гегеля, но только в новой интерпретации: порядок и последование вещей – те же, что порядок и последование идей. Кроме того, по мнению Ильина, у Фомы Аквината «учение о материи как о “принципе индивидуализации” почти непосредственно заимствовано из аристотелевской рецепции платонической доктрины о том, что идея есть принцип единства, а материя есть принцип множества»²³. Признав учение Аристотеля о материи, Фома мог отрицать бессмертие индивидуальных душ, но он избежал этого, спасаясь, как выразился Ильин, «искусственностью и непоследовательностью». С одной стороны, Фома Аквинат создал стройную богословскую систему, имеющую апологетические цели, но, с другой стороны, заложил новые основы онтологии, которые в дальнейшем развитии уводили от религии и делали ее совершенно ненужной. Достаточно, по мысли

Ильина, обратить внимание на то, что все онтологические аргументы в доказательстве бытия Божия строятся на принципах «чувственной реальности, которая требует причинного объяснения»²⁴. Ильин отмечает: «Кажется, нигде в средневековой науке этот дух нового механистического естествознания не интерпретируется столь ярко, решительно и недвусмысленно, чем у Фомы Аквината. Поэтому за ним можно вполне утвердить почетное, хотя и несколько опасное имя отца нового механистического естествознания»²⁵. Интеллектуализм Аристотеля приводит Фому к созданию научного богословия и научной философии.

Вместе с тем у Фомы нет антропологии, поскольку, согласно Фоме, «человеческий интеллект есть самый низший в ряду интеллектов и наиболее удален от совершенства Божественного интеллекта» («Сумма теологии», I, 79). Ильин пишет: «Проблема образа и подобия Божия Фомой не поставлена по-настоящему, и подлинной антропологии Фома Аквинат не дает, несмотря на свой гуманизм (а, может быть, благодаря ему). У него нет “науки о человеке” и по отношению к человеку чувствуется у “ангельского доктора” равнодушие и холод. Для Фомы душа человека есть промежуточное пограничное бытие между царством чистых “интеллигенций” и тел»²⁶. Таким образом, создание научного стиля мысли и новой онтологии у Фомы Аквината сочетается с явным принижением человека и его души. Фома с опорой на Аристотеля преодолевает Августина с его неоплатонизмом и христианской антропологией. Богословская апологетика Фомы имела достаточно кратковременный успех, тогда как его философские идеи получили дальнейшее развитие, далекое от апологетики. Для Ильина Фома Аквинат — это «средневековый Гегель», который предпочитает принцип бытия и игнорирует человека, что сообщает его системе «во-первых, оттенок безотрадности, мрачности, а во-вторых, даже колебля ее последовательность»²⁷.

В Бонавентуре Ильин видел другой, противоположный аристотелизму Фомы Аквината полюс — платонизирующий августинизм. Он отметил: «Борьба Бонавентуры с Фомой Аквинатом вполне понятна и в известном смысле фатальна. Слишком уж были различны не только типы их мышления, но вся духовная установка и характеры»²⁸. Борьба была обусловлена не только противоборством аристотелизма и августинизма, но в наибольшей степени — нападками Бонавентуры на автономию философии. Ильин так сформулировал центральный вопрос полемики между Бонавентурой и Фомой Аквинатом: «Имеет ли право философия на самостоятельное существование, основанное на независимом рациональном методе, или же нет?»²⁹

Как известно, победу одержал томизм в лице Фомы Аквината, а не платонизм Бонавентуры. Вместе с тем последующая секуляризация философии в Новое время показала, что полемические нападки Бо-

навентуры не были лишены основания. Бонавентура был убежден, что философия не может плодотворно развиваться без союза с богословием. Он был не только «центром антитомизма», как его называет Ильин, но еще и сторонником синтеза философии, метафизики и богословия. Таким образом, Бонавентура предлагал учение, альтернативное томизму. Ильин дает следующую характеристику учению Бонавентуры о любви и свете: «Эта изумительная монолитность учения “серафического доктора” объясняет еще и другую ее характерную особенность: ненужность в ней диалектического момента. Несмотря на огромный полемический темперамент и даже испепеляющий жестокий задор по отношению к инакомыслящим, учение “серафического доктора” существенно адиалектично, система его залита ровным сияющим светом, в ней нет движения светотени, нет в ней внутренней драмы мышления о Боге и мире, она статична»³⁰. Такое мировоззрение в какой-то мере ближе к античному платонизму, чем к средневековой эпохе и человеку, раздираемому внешними и внутренними противоречиями. Бонавентура сознательно консервативен и поэтому оказывается близок к блаженному Августину, человеку еще античной эпохи, а не к своим современникам. Люди XIII в. уже хотели изменений, а статичное учение Бонавентуры мало что им могло дать в отличие от диалектической уверенности Фомы Аквината.

Ильин пишет: «Мистика, онтология и гносеология совпадают у Бонавентуры, и в этом его радикальное и непримиримое отвержение от томизма. Вся доктрина Бонавентуры вытекает из основной его методологической установки о тождестве богословия и философии, о необходимости приведения всех наук к богословию, ибо в последнем как несомненная и очевидная истина, не нуждающаяся в дискурсивном доказательстве, сияет бытие Божие»³¹. Божественная истина признается выше философии и диалектического метода — в этом заключается идейная позиция Бонавентуры. Консерватизм Бонавентуры против модернизма Фомы Аквината — так видел средневековую философию XIII в. В.Н. Ильин, который выводил из томизма весь последующий философский модернизм Нового времени (от Декарта до Гуссерля).

Итак, образ средневековой философии для В.Н. Ильина состоит из двух противоборствующих направлений, которые олицетворяют Фома Аквинат и Бонавентура. И хотя Средневековье внешне закончилось, но Фома Аквинат и Бонавентура остаются вечно живыми и актуальными мыслителями. Фома Аквинат одержал победу и определил дальнейшее развитие западной философии, но мысль Бонавентуры не исчезла и пробивается в учении Ф.В. Шеллинга об интеллектуальном созерцании Абсолюта, в интуитивизме А. Бергсона, религиозном экзистенциализме Г. Марселя и т.д. Однако есть из размышлений В.Н. Ильина еще один очевидный вывод, который, возможно, не был

сделан самим автором из-за формальных ограничений лекционного курса: направление, олицетворяемое Бонавентурой, расцвело в русской религиозной философии. Достаточно почитать трактат «София» В.С. Соловьева, «Смысл творчества» и «Новое средневековье» Н.А. Бердяева, «Афины и Иерусалим» Л. Шестова, «О началах» Л.П. Карсавина, «Непостижимое» С.Л. Франка, «Философию культа» свящ. П. Флоренского и сразу будет очевидно, что союз философии и богословия, который проповедовал Бонавентура, нашел плодотворное воплощение в русской религиозно-философской мысли. Да и учение самого Ильина о морфологии бытия занимает место в том же ряду религиозно-философских трудов.

Чтобы не быть голословными, приведем только один пример, который показывает, что В.Н. Ильин видел непосредственную связь между средневековой философией и русской религиозной мыслью начала XX в. В частности, он проводил аналогию между диалектикой Фомы Аквината и Флоренского. Ильин пишет: «Как показал Этьен Жильсон, все пять аргументов Фомы Аквината, которые можно с известными оговорками назвать аргументами от познания, гносеологическими аргументами, предполагают онтологический аргумент, хотя последний в его чистой форме, данной св. Ансельмом Кентерберийским, Аквинатом не приемлется. Однако гений отца Павла Флоренского удивительнейшим образом сочетал все виды аргументов и уничтожил сомнение и скептицизм, подпилив ему корни своим остро режущим и твердым как сталь интеллектом. Борьба с интеллектуализмом средствами самого интеллекта — такая это благодарная задача для антитетической диалектики!»³²

В конце лекции о Бонавентуре Ильин справедливо заметил, что подражать Бонавентуре невозможно, так как для этого нужно быть таким же гением. Фома Аквинат создал метод и школу, а Бонавентура дал только образец гениальной мысли, который можно развить только другим гением в новом учении. В этом смысле Бонавентура находит конгениальное продолжение через века у русских религиозных мыслителей. Средневековая философия для Ильина не есть «археология мысли», а имеет тесную связь с вечными проблемами человеческого бытия, которые решает каждый раз новая эпоха в истории философии. По сути, Ильин более детально развил отдельные мысли В.В. Зеньковского относительно средневековой философии и решающей роли Фомы Аквината для последующего философского развития.

Для полноты темы следует упомянуть еще ряд преподавателей и профессоров Свято-Сергиевского богословского института. Лев Александрович Зандер (1893 — 1964) с 1925 г. преподавал логику и введение в философию, с 1944 г. (после смерти свящ. Сергия Булгакова) — сравнительное богословие. С самого начала своей преподавательской деятельности в институте Л.А. Зандер был увлечен идеями и трудами

свящ. Сергия Булгакова, что обусловило его личный интерес преимущественно к богословию, итогом чего стал двухтомный труд «Бог и мир (Миросозерцание о. Сергия Булгакова)» (1948). Тем не менее, к философским работам можно отнести очерк Л.А. Зандера «Логика и догматика» (1942 – 1948)³³, в котором доказывается онтологическое единство между логикой и догматикой (логикой и Логосом). По мнению Зандера, если «предикаты Божества познаются из рассмотрения тварного мира», а «земные отношения познаются и понимаются в свете своих Первообразов», то «этим устанавливается правильное отношение между богословием и философией»³⁴. «Философия, не согласная с богословием (вернее, не воплощающая его в себе), ложна, а богословие, не оплодотворяющее своими истинами философию, — мертво»³⁵. Зандер полагал, что логика есть христология, отраженная в формах человеческого мышления, поэтому в общем его работа есть рассмотрение логических проблем с богословской точки зрения.

В 1927 г. читал курс лекций по философии в Свято-Сергиевском богословском институте приглашенный из Праги Н.О. Лосский (вероятно, из-за временного отсутствия В.В. Зеньковского, уехавшего на девять месяцев в командировку в США). С 1927 г. преподавал в Свято-Сергиевском богословском институте известный философ, специалист по этике Б.П. Вышеславцев, но он читал лекции по кафедре нравственного богословия.

Всех приведенных примеров достаточно для того, чтобы утверждать, что союз философии и богословия в Свято-Сергиевском богословском институте был осуществлен в полной мере. Однако, кроме этого, В.В. Зеньковский и В.Н. Ильин создали труды, посвященные истории русской философии, т.е. дали самооценку той философской традиции, к которой сами принадлежали. В 1946 г. Зеньковский начал читать в Свято-Сергиевском богословском институте лекционный курс по русской философии, на основе которого затем создал свой знаменитый двухтомный труд «История русской философии» (1948 – 1950). Можно сказать, что преодоление платонизма и идеализма для Зеньковского было связано не только с проблемами метафизики, но и с пониманием русской философии, ее прошлого и будущего. Если в «Истории русской философии» Зеньковский пытался показать, как русская философия запуталась в противоречиях идеализма (прежде всего, метафизики всеединства), то в «Основах христианской философии» он доказывал, что выходом из тупика может стать христианская метафизика, построенная по богословским принципам. В.Н. Ильин в конце жизни писал труд, посвященный русской культуре, и одну из частей этого труда посвятил русской философии. Он трактовал русскую философию как значимую часть культуры, своеобразное направление духовного творчества, связанное с народным самосознанием. Культурологическая трактовка русской философии, данная

В.Н. Ильиным, уже выходит за рамки истории Свято-Сергиевского богословского института, и, безусловно, заслуживает отдельного рассмотрения и анализа.

Преподавание философии в Свято-Сергиевском богословском институте не носило формального характера, а было частью общей идейной программы, которая предполагала сохранение русской культуры в условиях эмиграции, переход от эпохи Российской империи к новой возрожденной России, основанной на вечных ценностях и многовековых традициях.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Преподобный Сергий в Париже: История Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института. – СПб., 2010. С. 287.

² *Зеньковский В.В.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. – М., 2008. С. 398.

³ В.В. Зеньковский отмечал: «Существенное родство мира и Бога означает некоторое, хотя бы и частичное, их тождество. То же надо сказать и о системе Гегеля, где развитие мира служит средством для самораскрытия Абсолюта. И у Платона, и у Гегеля абсолютное переходит в тварное, нуждается в нем, без него не может быть абсолютным...» (там же. С. 406).

⁴ *Зеньковский В.В.* Собр. соч. В 4 т. Т. 4. – М., 2011. С. 217.

⁵ Там же. С. 218.

⁶ Там же. С. 219.

⁷ Там же. С. 328.

⁸ Там же. С. 346.

⁹ Там же. С. 389.

¹⁰ Там же. С. 400.

¹¹ Там же. С. 430.

¹² Там же. С. 448.

¹³ Первоначально опубликована на немецком языке: *Zenkowsky V.* Das Bild vom Menschen in der Ostkirche: Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. – Stuttgart, 1951.

¹⁴ *Зеньковский В.В.* Собр. соч. Т. 4. С. 482.

¹⁵ *Карташев А.В.* Как создался Богословский Институт // Свято-Сергиевское Подворье в Париже: К 75-летию со дня основания. – СПб., 1999. С. 92.

¹⁶ Лекция «Проблематика, истоки и пути средневековой философии» // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 404. Л. 2.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. Л. 13.

¹⁹ Лекция «Св. Фома Аквинат (Ангельский доктор)» // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 403. Л. 725.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 728.

²² Там же. Л. 739.

²³ Там же. Л. 751.

²⁴ Там же. Л. 759.

²⁵ Там же. Л. 772.

²⁶ Там же. Л. 780.

²⁷ Там же. Л. 793.

²⁸ Лекция «Бонавентура (Doctor seraficus)» // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 403. Л. 318.

²⁹ Там же. Л. 319.

³⁰ Там же. Л. 322.

³¹ Там же. Л. 328 – 329.

³² *Ильин В.Н.* Художественный стиль русских философов и ученых // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избр. ст. из журнала «Возрождение». – М., 2010. С. 52.

³³ Зандер Л.А. Логика и догматика // Православная мысль. Вып. 4. – Париж, 1942; вып. 5. – Париж, 1947; вып. 6. – Париж, 1948.

³⁴ Зандер Л.А. Логика и догматика // Православная мысль. Вып. 5. С. 48.

³⁵ Там же.

REFERENCES

Ilyin V.N. Art style of the Russian philosophers and scientists. *Ilyin V.N. Fire of the worlds: The chosen articles from the magazine «Vozrozhdenie»*. Moscow, 2010, pp. 41-53 (in Russian).

Ilyin V.N. Lecture «Bonaventura (Doctor Seraficus)». *Archive of the House of Russian Abroad*. F. 31. D. 1. U. 403 (in Russian).

Ilyin V.N. Lecture «Problems, origins and ways of medieval philosophy». *Archive of the House of Russian Abroad*. F. 31. D. 1. U. 404 (in Russian).

Ilyin V.N. Lecture «St. Aquinas Thomas (Angelic Doctor)». *Archive of the House of Russian Abroad*. F. 31. D. 1. U. 403 (in Russian).

Kartashev A.V. How Theological Institute was established? *The Court of Saint Sergius: To the 75 anniversary from the date of the establishment*. Saint Peterburg, 1999, pp. 90-93 (in Russian).

Saint Sergius in Paris: A History of Parisian Orthodox Theological Institute of Saint Sergius. Saint Peterburg, 2010. 710 p. (in Russian).

Zander L.A. Logik and dogmatic system. *Orthodox thought*. 1942. № 4, pp. 41-55; 1947. № 5, pp. 48-74; 1948. № 6, pp. 56-73 (in Russian).

Zenkovsky V.V. *Collected works*. Vol. 1. Moscow, 2008. (in Russian).

Zenkovsky V.V. *Collected works*. Vol. 4. Moscow, 2011 (in Russian).

Аннотация

Темой статьи является преподавание философских дисциплин в Свято-Сергиевском Православном богословском институте в Париже в период 1925 – 1950 гг. Автор статьи проанализировал философские идеи В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, исследовал связь историко-философских точек зрения с общими религиозно-философскими концепциями обоих мыслителей. По мнению автора, оригинальные религиозно-философские идеи В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина были основаны на союзе философии и богословия.

Ключевые слова: история философии, богословие, религиозная философия, метафизика, онтология, теория знания, платонизм, православная антропология.

Summary

The theme of article is the teaching of philosophical disciplines at the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris from 1925 – 1950. The author analyzes the philosophical ideas of V.V. Zenkovsky and V.N. Ilyin. In addition, the author explores the connection between the historic-philosophical ideas and Theology.

Keywords: history of philosophy, theology, religious philosophy, metaphysics, ontology, theory of knowledge, Platonism, Orthodox anthropology.