

Авторъ этого адреса — кн. Ал. Ив. Урусовъ (одинъ изъ самыхъ утонченнѣйшихъ людей тогдашней Москвы) въ это время былъ уже боленъ неизлѣчимой болѣзнью (умеръ черезъ 1½ года) — что нашелъ онъ сродни себѣ въ «Чайкѣ»? (*).

Послѣ одного изъ представлений «Чайки» авторъ этихъ строкъ вмѣстѣ съ Урусовымъ возвращался пѣшкомъ изъ театра. Князь былъ въ необыкновенномъ волненіи. На углу одной темной улицы вдругъ остановился и воскликнулъ: Всегда мы ждемъ, что жизнь вдругъ раскроется по иному, наступить необычайно прекрасное — вотъ эта музыка все время льется со сцены, и сердце горитъ.

Скажемъ яснѣе. Сокровеннѣйшее звучаніе чеховской музыки — это тотъ же мессіаниззмъ, которымъ исполнена высокая литература 19 вѣка. Эти простыя и наивныя мечты людей, въ душахъ которыхъ рождался Христосъ, — черезъ 200-300 лѣтъ, — заключали въ себѣ таинственно — родное русскому сердцу, святой Руси.

— «Мы услышимъ ангеловъ, мы увидимъ все небо въ алмазахъ» — эти слова какъ бы о загробномъ существованіи — заключаютъ въ себѣ апокалипсическую тончайшую матеріальность. Это воскресеніе еще здѣсь на землѣ.

Петръ Ивановъ.

СЛОВЕНСКАЯ КНИГА О БОГѢ

France Veber. Knjiga o Bogu, 1934, Celje, XII—454.

О Богѣ можно разсуждать трояко: научно, религіозно и философски.

Для науки съ ея специальными методами доказательства и опыта богопознаніе исчерпывается исторіею и психологіею вѣрованій. Такимъ познаніемъ Бога могутъ заниматься и атеисты.

Для религіи Богъ это не только предметъ субъективной вѣры, но и *Ens realissimum*, самое реальное объективное существо, отъ котораго вся тварь получаетъ свое бытіе и назначеніе. Вся феноменологія сущаго и бывающаго, всѣ «явленія» это теофанія, т. е. богоявленіе, проявленіе Божества, или непосредственное, или же посредственное — черезъ природу, нравственность, священные книги и т. д.

Такимъ образомъ и научное и религіозное богопознаніе всегда связано извѣстнымъ опытомъ — имманентнымъ въ наукѣ, трансцендентнымъ въ религіи. Въ обоихъ случаяхъ Богъ не дается нашей мысли, а дается ей. Между тѣмъ характеръ философскаго богопознанія совсѣмъ иной. Въ философіи наша мысль совершенно свободна отъ какой бы то ни было эмпирии. Основная ея модальность — не дѣйствительность или необходимость, а, какъ это особенно подчеркивалъ Хр. Вольфъ, возможность. Благодаря этому философія изобилуетъ гипотезами и даже, какъ увѣрялъ Файингеръ, фикціями. Въ философіи, по словамъ Вольфа,

*) Онъ также первый напечаталъ небольшую, замѣчательную статью въ газетѣ «Курьеръ» и тѣмъ далъ тонъ послѣдующимъ отзывамъ въ прессѣ.

possibile semper est aliquid. Неограниченная свобода сообщает философии особую привлекательность, но также и вводит ее в соблазн потери связи с опытом, плаванія по безбрежному океану, замѣны зерна вещей соломой терминовъ и т. п. Хорошимъ средствомъ противъ такой, вопреки мнѣнію Платона, далеко не всегда прекрасной опасности, является ориентация философии или на позитивную науку или на позитивную же религію. Въ обоихъ случаяхъ фактическое и данное восполняется теоретическимъ, или, по терминологіи Джемса, перценты — концептами. Въ первомъ случаѣ, исходя отъ мысли Ройе-Коллара, что нѣтъ ничего безсмысленнѣе факта какъ такового, философія осмысливаетъ установленные наукою факты углубляющими и синтезирующими метафизическими теоріями. Эти же теоріи въ свою очередь постулируютъ сверхметафизическіе факты и факторы. Такимъ образомъ, отправляясь отъ вершинъ научнаго опыта, философія подходитъ къ порогу опыта религіознаго. Во второмъ случаѣ философія исходитъ отъ положительныхъ данныхъ религіознаго опыта и, какъ это, напримѣръ, дѣлаютъ разсужденія «о разумности христіанства», подкрѣпляетъ теофанію свободнымъ признаніемъ, а затѣмъ ставитъ трансцендентный опытъ религіи въ связь съ имманентнымъ опытомъ науки.

Такимъ образомъ всякое философствованіе такъ или иначе ведетъ къ проблематикѣ Бога. И посему Платонъ напрасно покоился: «неужели мы перестанемъ говорить о Богѣ» (Законы 890E). Если, философствуя, не выходитъ изъ предѣловъ одной лишь модальности, а именно возможности, то, по выраженію Ренана, «все возможно, даже Богъ». И, какъ показала Паскаль, даже такой пробабиллизмъ ведетъ къ признанію Бога. Если же идти дальше, а именно а *posse ad esse et necesse*, то Богъ изъ проблематической возможности превращается въ дѣйствительность и необходимость. Нельзя заниматься философіею, не ставя и не доводя до конца величайшей изъ всѣхъ проблемъ, именно проблему Бога.

Этой проблемѣ посвящена недавно вышедшая книга бывшаго ученика Мейнонга, нынѣ профессора философіи въ Люблянскомъ университетѣ Франца Вебера. Въ отличіе отъ Бѣлградскихъ философовъ съ Браниславомъ Петроніевичемъ во главѣ, люблянскій мыслитель не ограничивается философскою метафизикою и живо интересуется религіозною сверхметафизикою. Въ 1931 году вышла его книга объ Августинѣ. Это не историческое изслѣдованіе. Это исходящій отъ «Исповѣди» религіозно-психологическій анализъ «величественной духовной лѣствицы» (стр. 41), по которой мысль бывшаго язычника поднимается отъ данныхъ естества черезъ чувства, человѣчскій духъ и объективныя цѣнности къ абсолютному божественному Духу. По словамъ автора всякое человѣческое познаніе опирается на три основанія: «нашъ внѣшній и внутренній опытъ, внѣвременные и внѣопытные принципы истины и, наконецъ, сверхвременное дѣйственное Существо» (43). Уже въ этой книгѣ *implicite* содержатся тѣ «пути къ Богу» самого Вебера, которые составляютъ предметъ его книги «О Богѣ».

Книга имѣетъ характеръ авторской философской исповѣди. Пути, приведшіе философа къ признанію Бога, отчасти повторяютъ традиціонные пути философіи религіи: гносеологическій (напримѣръ, Баадерово *cogitor, ergo sum, ergo sum cogitans*), феноменологическій (отъ являемаго къ являющему) и деонтологическій (отъ императива къ императору, какъ выражается Гей-

линксъ). Отчасти же профессор Веберъ идетъ собственными путями. Ихъ пять.

Первый это путь истины. Нѣтъ познанія безъ истины. Но нѣтъ и истины и безъ первоистины. Недостаточны ни отдѣльныя, сепаратныя истины, ни ихъ «горизонтальная» связь въ пространствѣ и времени (стр. 41) безъ «вертикальнаго» источника истины, каковымъ можетъ быть только Богъ. Другими словами, это Декартовъ мотивъ Божьей правдивости.

Второй путь это путь дѣйственности. Сущій Богъ это «не субъективный предметъ психическаго опыта, а сверхопытный источникъ всякой дѣйственности» (99). Въ связи съ этимъ авторъ отвергаетъ феноменализмъ Канта (133). Дѣйственный Богъ это Логось, Этось и Номось (142). Логось сообщаетъ нашему познанію форму, Этось — содержаніе, Номось — обязательный характеръ (438). Дѣйственный Богъ это личность. Но и человѣкъ это тоже личность. Такъ получается переходъ къ третьему пути.

Это путь, ведущій отъ человѣческой личности къ признанію Бога. Всѣ субстанции это или вещи или лица (167). Человѣческая личность не ограничивается жизнью и переживаніями, способностью быть субъектомъ (181). Эту способность обладаютъ и всѣ біологическія особи. Если же разсматривать человѣка не съ поверхностной, а съ глубинной точки зрѣнія (168), то это не только особь, но и особа (185). По своему составу это тройкое существо: вещь, т. е. кусокъ неорганической и органической природы (212), живое существо и особа. Человѣкъ это одновременно и микрокосмъ и совсѣмъ особый міръ (214). Посему онъ подлежитъ двоякому изученію: съ точки зрѣнія «космоцентрическихъ коперниковыхъ естественныхъ наукъ» и съ точки зрѣнія «антропоцентрическихъ Птолемеевыхъ духовныхъ наукъ» (235). Какъ особѣ ему свойственны нормативное нравственное развитіе, личная свобода и личная отвѣтственность (246). Такая особа не можетъ не осознать себя какъ существо, сотворенное Богомъ. «Кто забываетъ Бога, тотъ забываетъ и самого себя» (438). Тотъ же Богъ, къ которому ведетъ путь отъ личности, это «первосубстанція, перводѣйствіе и первосвобода» (263), что подъ инымъ аспектомъ соотвѣтствуетъ Логосу, Этосу и Номосу (266).

Четвертый путь это путь цѣнностей. Подобно тому какъ нѣтъ настоящей истины безъ первоистины, настоящей дѣйствительности безъ перводѣйственности и настоящей личности безъ перволичности, нѣтъ и настоящихъ цѣнностей безъ первоначальной и абсолютной цѣнности. Цѣностная связь человѣка съ Богомъ проявляется въ молитвѣ, которую авторъ опредѣляетъ какъ «абсолютную любовь» (315). «Мы можемъ молиться только Богу и мы должны только молиться Богу» (317). Этимъ путемъ мы приходимъ къ тріединому Богу подъ аспектомъ «Святости, Святого и Освящающаго» (363).

Наконецъ, пятый путь это «міровоззрительный». Отъ онтологическаго доказательства Ансельма онъ существенно отличается тѣмъ, что не заключаетъ о бытіи Бога изъ имѣющейся у человѣка идеи совершеннаго существа, а включаетъ Бога какъ безусловно необходимый элементъ въ законченную систему цѣлокупнаго бытія. Вся тварь и вся вселенная распределена между двумя предѣлами. Одинъ это «Богъ какъ абсолютная индивидуальность» (388). Только такъ понятая вселенная включаетъ въ себя рѣшительно все: «міръ и жизнь, всѣ субстанции и всѣ акциденціи, все истинное и все не истинное, все дѣйствительное и все недѣйствительное, все возможное и все невозможное, все мыслимое

и все немислимое, словомъ, все отъ самого Бога до пустого нуля» (425). Составъ такой вселенной тройной: «Богъ, что и ничто» (426). Заканчивается книга цитатою изъ Ансельма: *credo, ut intelligam* (445).

Написанная въ моментъ, когда идетъ «бой за Бога и противъ Бога» (IX), книга проф. Вебера посвящена академической молодежи. Какъ видно изъ нѣкоторыхъ ея мѣстъ (103, 405), авторъ обсуждалъ ея идеи совмѣстно со своею молодою аудиторіею и принималъ въ соображеніе дѣлавшіяся ему возраженія. Жаль, что *slavica non leguntur* — даже въ предѣлахъ славянскаго міра Благодаря этому книга «О Богѣ» недоступна русскому читателю, незнакомому какъ со словенскимъ языкомъ, такъ и со своеобразными неологизмами, вводимыми проф. Веберомъ въ этотъ языкъ. А между тѣмъ нѣкоторыя его мысли, пожалуй, могли бы заинтересовать и русскихъ религіозныхъ философовъ.

Е. Спекторскій.