

ОБЪ ИСТОЧНИКЪ ИДЕИ БОЖЕСТВА.

Въ ряду непронсходящихъ изъ внѣшняго опыта и огъ разсудочнаго отвлеченія представленій нашего ума, называемыхъ идеями, идея о Богѣ занимаетъ первое мѣсто, какъ по той существенной связи, какую она имѣетъ съ другими идеями, служа ихъ кореннымъ началомъ, такъ и по вліянію на весь умственный и нравственный строй человѣческой жизни. Поэтому первая задача метафизическаго ученія объ идеяхъ, рѣшить вопросъ: истинна ли эта идея? Иначе—соотвѣтствуетъ ли ей реальный предметъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ, въ свою очередь, состоитъ въ неразрывной связи съ рѣшеніемъ вопроса о ея происхожденіи въ нашемъ умѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если первоначальный источникъ идеи Божества скрывается или въ произволѣ творческой фантазіи, или въ какихъ либо субъективныхъ ощущеніяхъ и побужденіяхъ чловѣка, напримѣръ въ чувствѣ страха предъ грозными явленіями природы, въ желаніи сообщить большую силу предписаніямъ нравственности посредствомъ искуснаго вымысла и тому под.; то очевидно она не можетъ имѣть никакого реального значенія сама въ себѣ. Если же окажется напротивъ, что эта идея есть коренная принадлежность чловѣческаго

духа, что она не могла явиться въ насъ иначе, какъ въ слѣдствіе дѣйствій на нашъ духъ соотвѣствующаго ей Высочайшаго Существа, — то истина ея будетъ несомнѣнна.

Кромѣ общаго философскаго значенія вопросъ объ источникѣ идеи Божества получаетъ особенную важность и потому еще, что матеріалистическая философія нашего времени, неограничиваясь вытекающимъ изъ самаго существа ея отверженіемъ реальности идеи Божества, старается указать самый процессъ образованія и развитія этой идеи въ родѣ человѣческомъ. Въ различныхъ гипотезахъ о происхожденіи религіи, которыя находятъ отзвукъ и въ нашей литературѣ, она также старается указать на различные мнимые и случайные источники религіозной идеи, — источники, свойство которыхъ само собою уничтожаетъ всякую мысль объ ея истинѣ. — Все это указываетъ не только на важное значеніе изслѣдованія о дѣйствительномъ источникѣ идеи Божества въ современной философіи, но и на лучший, по нашему мнѣнію, методъ этого изслѣдованія. Имѣя въ виду различныя мнѣнія о происхожденіи религіозной идеи, этотъ методъ долженъ быть діалектико - критическій. Путемъ возможно полнаго разбора всѣхъ мыслимыхъ предположеній о происхожденіи сей идеи, мы должны идти къ отысканію единственно-истиннаго понятія объ ея источникѣ.

Прежде всего представляются нашему вниманію те атеистическія гипотезы происхожденія идеи Божества, которыя, отвергая ея объективность и истину, объясняютъ ея возникновеніе въ родѣ человѣческомъ изъ причинъ случайныхъ, *внѣшнихъ*.

Такъ еще нѣкоторыми софистами было высказано, а философами-энциклопедистами XVIII-го столѣтія возобновлено мнѣніе, что идея Божества есть не что иное, какъ вымысль лицъ, которымъ казалось выгоднымъ для себя или полезнымъ для другихъ заставить людей вѣрить въ Бога. Такими лицами выступаютъ то жрецы, то мудрецы и законодатели. Побужденіе къ вымыслу находятъ то въ эгоистическомъ желаніи получить бѣольшую силу и вліяніе въ обществѣ, то въ болѣе чистомъ намѣреніи поддержать нравственность людей умнымъ вымысломъ. Такъ какъ законодатели и мудрецы могли, говорить, предвидѣть, что ни уваженіе къ ихъ личности послѣ ихъ смерти, ни буква ихъ законовъ, ни внѣшнія принудительныя средства общественной власти недостаточны сами по себѣ внушить уваженіе къ законамъ; то они выдумали для охраненія законовъ безсмертныхъ стражей, — боговъ, которые могли бы слѣдить не только за явными преступленіями, но и за самою совѣстью, которые бы имѣли силу видѣть и наказывать то, чего не видитъ общественная власть, и страхъ которыхъ преслѣдовалъ бы человека и тамъ, куда не достигають взоры закона.

Единственное основаніе, выставленное въ защиту подобнаго мнѣнія, есть нѣкоторыя историческія указанія на тѣсную связь религіи съ общественною властію и законодательствомъ въ древнѣйшія времена. Указываютъ напр. на то явленіе, что въ древнѣйшую эпоху господствующая форма правленія была теократическая, и что при этой формѣ правленія жрецы имѣли существенный интересъ въ укрѣпленіи и поддержаніи религіи. Указываютъ далѣе на то, что

древніе законодатели и мудрецы употребляли религію какъ средство внушить уваженіе къ законамъ, ссылаясь на божественное откровеніе, напр. Зороастръ, Миносъ, Нума Помпилій и пр.

Нетрудно замѣтить, что эти факты указываютъ только на связь религіи съ общественною властію въ древнія времена, а никакъ не на *происхожденіе* ея, такъ что, если бы даже религія явилась одновременно съ жрецами и законодателями, то и отсюда никакъ неслѣдовало бы, что послѣдніе были виновниками первой. Но въ дѣйствительности исторія показываетъ напротивъ, что религія гораздо древнѣе ея мнимыхъ изобрѣтателей, — жрецовъ и законодателей. Въ первобытномъ патріархальномъ состояніи всѣхъ племенъ, мы находимъ еще религію безъ жрецовъ. Главы семействъ исполняютъ религіозныя обязанности, которыя потомъ уже переходятъ къ отдѣльному сословію жрецовъ; такъ напр. было у евреевъ, грековъ, римлянъ. И въ настоящее время мы находимъ нѣкоторые племена безъ жрецовъ, но не безъ религіозныхъ повятій. Что же касается до оеократической формы правленія, будто бы общей всемъ народамъ древности и условливавшей утвержденіе религіозныхъ вѣрованій, то исторія показываетъ, что эта форма была далеко не всеобщемою и первоначальною; у нѣкоторыхъ народовъ (Китай, Римъ, Греція) ея не было, а гдѣ она и была, тамъ зависѣла отъ особенностей *предшествующей* религіозной жизни и ея силы. Какъ религія предшествовала жрецамъ, также точно предшествовала она и законодателямъ. Послѣдніе являются въ древности въ столь тѣсномъ отношеніи къ религіи потому, что религія имѣла въ то время

особенную силу; такъ какъ религіозныя вѣрованія были уже существенно соединены съ общественнымъ бытомъ племенъ, то и законодатели не могли не воспользоваться ея вліяніемъ для утвержденія своихъ постановленій. Далѣе гипотеза, нами разсматриваемая, совершенно противорѣчитъ тѣмъ обстоятельствамъ времени и мѣста, какія представляются условіями возникновенія и распространенія религіи. Говорятъ: религіозная идея впервые возникла и утвердилась въ то время, когда люди были еще очень неразвиты и неразсудительны, когда всякая выдумка лица, заслужившаго уваженіе, принималась на вѣру. Но именно эта-то предполагаемая неразвитость и препятствовала бы распространенію религіозной идеи, если бы она была не больше какъ вымысломъ. Чѣмъ умственнее неразвитѣе и непосредственнѣе человѣкъ, тѣмъ съ бѣльшимъ трудомъ онъ повѣритъ существованію того, что не можетъ быть ему наглядно, эмпирически указано. Если же въ немъ есть способность вѣрить въ нѣчто вышечувственное, то конечно эта вѣра не можетъ быть внушена ему отвлѣчь, но происходитъ отъ болѣе глубокаго источника, заключающагося въ немъ самомъ. Безъ этой внутренней потребности вѣрить въ невидимое и нечувственное, чѣмъ болѣе человекъ былъ бы неразвитъ, тѣмъ меньше могъ бы повѣрить какой-либо выдумкѣ предмета недоступнаго его чувствамъ. Что касается до нравственнаго характера предполагаемаго вымысла, то онъ скорѣе служилъ бы препятствіемъ, чѣмъ побужденіемъ, принять его на вѣру. Человѣкъ бываетъ иногда легковѣренъ и надокъ на выдумки, но только тогда, когда эти выдумки льстятъ его наклонностямъ, оправдываютъ

его порочныя стремленія. Но нелегко человѣкъ чувственный повѣрить такому вымыслу, который будетъ лежать тяжелымъ гнетомъ на всѣхъ его дѣйствіяхъ, будетъ ограничивать его чувственныя влеченія запретомъ и угрозою наказанія не только въ жизни, но и по смерти. Люди простые, руководящіеся въ жизни одною внѣшностію и чувственностію (какими представляеть ихъ разсматриваемая гипотеза въ эпоху изобрѣтенія религіи), едвали бы стали бояться какого-то невидимаго существа больше, чѣмъ внѣшнихъ наказаній. Если и теперь въ большей части случаевъ бываетъ такъ, что страхъ общественнаго мнѣнія и законовъ болѣе обязываетъ къ нравственности, чѣмъ мысль о невидимомъ Законодателѣ и загробномъ судѣ, то это еще больше должно бы имѣть мѣста въ ту воображаемую эпоху, когда о высшихъ требованіяхъ нравственности по совершенному отсутствію религіозныхъ понятій не могло быть и рѣчи. Невозможно повѣрить, чтобы въ ту эпоху господства чувственныхъ представленій и эгоистическихъ стремленій удалось кому нибудь посредствомъ хитрой выдумки склонить народъ къ призванію бытія Божія и къ исполненію обязанностей налагаемыхъ религіею.

Наконецъ гипотеза происхожденія идеи Божества, нами разсматриваемая, представляеть внутреннее противорѣчіе и несообразность. Именно, она не объясняетъ того, что имѣеть въ виду объяснить, — *первоначальнаго* происхожденія этой идеи. Религіозныя понятія, по ся мнѣнію, распространились отъ жрецовъ, мудрецовъ, законодателей: но откуда же въ нихъ самихъ могли возникнуть эти понятія? Какой

процессъ размышленій могъ привести ихъ самихъ къ представленію Существа сверхчувственного, о которомъ ничто внѣшнее не могло дать нѣмъ понятія? Указываютъ на самолюбіе, властолюбіе и подобныя личныя побужденія, какъ на причины такого вымысла. Но подобныя побужденія могли быть только неопредѣленными побужденіями *вымышлять*, но не дать готовыхъ элементовъ для такого понятія, ничего сходнаго съ которымъ не представляла существовавшая дотоль область понятій и представленій. Психологія говоритъ намъ, что для составленія самаго фантастическаго представленія нужны элементы заимствованные изъ данныхъ, реальныхъ впечатлѣній, что самая смѣлая фантазія не творитъ изъ ничего, но преобразуетъ элементы дѣйствительныхъ представленій. Но мнимые изобрѣтатели религіозной идеи, въ окружающемъ ихъ чувственномъ мірѣ, не имѣли ничего, что бы могло имъ дать понятіе о невидимомъ, вѣчномъ, всемогущемъ Существовѣ; очевидно, такое понятіе не могло принадлежать къ числу произвольно создаваемыхъ представленій.

Сознавая недостаточность однихъ внѣшнихъ причинъ для объясненія происхожденія религіозной идеи, нѣкоторые мыслители ищутъ въ самой душѣ человѣческой субъективныхъ побужденій къ ея образованію. Такимъ побужденіемъ уже древніе матеріалисты полагаютъ страхъ первобытнаго человѣка предъ грозными явленіями природы: *timor primos fecit Deos*, говорилъ Лукрецій. И въ наше время также нередко можно встрѣтить мнѣніе, что «астральныя и метеорологическія явленія, сильнѣе дѣйствовавшія на первобытное человѣчество, возбудили въ немъ то чувство

ужаса и благоговѣнія, которое повело къ созданію религіи» (а).

Нельзя не замѣтить и съ перваго взгляда, что въ этой гипотезѣ, между причиною производящею религіозную идею — грозными явленіями природы, и между ея дѣйствиємъ — религіею, нѣтъ никакой логической связи. Что грозныя явленія природы возбуждаютъ въ человѣкѣ страхъ, это правда; но какимъ образомъ здѣсь къ страху присоединяется и благоговѣніе, то есть религіозное отношеніе къ предмету страха, рѣшительно необъяснимо. Страхъ предъ грозными явленіями природы чувствуютъ и животныя и еще сильнѣе, чѣмъ человѣкъ; но отъ чего страхъ не переходитъ у нихъ въ благоговѣніе, въ религію? Страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при многихъ необычайныхъ явленіяхъ природы, при встрѣчѣ съ опасными предметами, но ни предъ однимъ изъ нихъ онъ не чувствуетъ благоговѣнія, не испытываетъ религіознаго чувства. Очевидно благоговѣніе и страхъ — понятія далеко нетождественныя.

Конечно защитники разсматриваемой нами гипотезы имѣли въ виду то явленіе, что у нѣкоторыхъ неразвитыхъ племенъ религіозное чувство преимущественно выражается въ видѣ страха предъ существами почитаемыми за боговъ, и что эти существа представляются въ чертахъ грозныхъ, заимствованныхъ изъ грозныхъ явленій природы. Но съ одной стороны, такое выраженіе религіознаго чувства есть явленіе далеко не всеобщее у неразвитыхъ племенъ, а у тѣхъ, у которыхъ дѣйствительно замѣчается, оно есть

(а) Энциклоп. словарь 1861, т. IV. Амулетъ

выраженіе не первоначальной, а искаженной уже формы религіи, точно также, какъ и состояніе дикарей не есть выраженіе первобытнаго состоянія рода человеческого. Съ другой, чувство религіознаго страха не есть явленіе однородное съ ощущеніемъ обыкновеннаго страха предъ грозными феноменами природы и не можетъ происходить отъ нихъ. Въ страхъ религіозномъ выражается сознаніе высшей, невидимой силы, управляющей явленіями природы; въ обыкновенномъ страхъ нѣтъ ничего, кромѣ инстинктивнаго сознанія личной опасности. Поэтому религіозный страхъ чувствуется не предъ явленіями природы, какъ таковыми (бурею, солнечнымъ затмѣніемъ, громомъ и пр.), но предъ высшимъ ихъ Существомъ, дѣйствіями котораго онъ почитаются. Откуда же теперь это новое понятіе *Существа*, производящаго явленія природы и властвующаго надъ ними? Откуда это понятіе, измѣняющее страхъ въ благоговѣніе и служащее основою, хотя очень несовершеннаго, но тѣмъ неменѣе отличнаго отъ простаго ощущенія физическаго страха, религіознаго чувства? Явленія природы сами по себѣ, какъ бы онъ грозны ни были, не могли бы образовать въ душѣ человека этого понятія, еслибы въ немъ уже предварительно не находилось побужденія къ образованію его. Если въ человѣкѣ уже есть хотя темная идея о Существоѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, то очень можетъ быть, что при неразвитости ума и нравственнаго чувства, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о бытіи высочайшемъ, которое находится въ его умѣ. Но если бы въ немъ не было никакого

ощущенія бытія высшей его невидимой Силы, если бы не было по крайней мѣрѣ никакого побужденія искать ея въ природѣ, то никакія самыя поразительныя «астральныя и метеорологическія» явленія ея не могли бы вызвать понятія о Богѣ въ умѣ его. Страхъ остался бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ бы, пожалуй, сознаніе безпомощности и зависимости отъ природы, но не вызвалъ бы представленія о Существовѣ, управляющемъ явленіями природы.

Не говоримъ уже о томъ, что рассматриваемая гипотеза происхожденія религіозной идеи, если и можетъ имѣть подобіе вѣроятности, то только въ приложеніи къ вѣрованіямъ или очень дикихъ племенъ, или очень еще неразвитаго состоянія общества. Всеобщность религій, ея существованіе во все время и у всехъ народовъ, рѣшительно необъяснимы съ точки зрѣнія этой теоріи и служатъ окончательнымъ опроверженіемъ ея. Пусть, какъ говоритъ Лукрецій и какъ думаютъ его новѣйшіе послѣдователи, страхъ произвелъ первыхъ боговъ; что же поддерживало религію въ послѣдствіи, когда этотъ дѣтскій страхъ разсѣялся? Какимъ образомъ заблужденіе неразвитости и безпомощности первыхъ людей распространилось повсюду и удержалось навсегда, когда съ развитіемъ наукъ, искусствъ, общественной жизни, исчезло чувство боязливаго страха предъ явленіями природы? Если бы чувство страха повело къ созданію религій, то это созданіе давно бы рушилось, не оставивъ послѣ себя и слѣда.

Новѣйшій матеріализмъ, не довольствуясь прежними антирелигіозными попытками объяснить происхожденіе религіозной идеи, ищетъ новаго объясненія — въ присущемъ человѣку стремленіи создавать идеалы и

въ способности его представлять дѣйствительными не-
имѣющія реальности произведенія фантазіи. Недоволь-
ный окружающею его дѣйствительностію, человѣкъ
создаетъ идеалы лучшаго порядка вещей, — идеализи-
руетъ дѣйствительность. Недовольный собою и окру-
жающими его людьми, онъ создаетъ идеалъ совер-
шеннаго человѣка, при помощи фантазіи увеличивая
его до необычайныхъ размѣровъ силы и совершенства.
Затѣмъ онъ убѣждается въ реальномъ бытіи этого
идеала, относится къ нему, какъ къ дѣйствительному
объекту, — словомъ создаетъ представленіе о Богѣ и
религіи. Неизбѣжныя, хотя болѣе или менѣе тонкія
по степени образованности людей, антропоморфическія
черты въ идеѣ о Богѣ будтобы указываютъ именно на
такое ея происхожденіе. Итакъ идея Божества, по
мнѣнію этихъ мыслителей, собственно есть олицетво-
ренный человѣческій идеалъ. Какъ вообще потребность
въ идеалахъ является въ слѣдствіе недовольства че-
ловѣка окружающимъ его и въ слѣдствіе его несовер-
шенства, такъ и потребность религіозной идеи есть
слѣдствіе несовершенства и порочности людей. Боги—
это идеалы людей, изображенія, каковыми они должны
быть, но какими они не суть на самомъ дѣлѣ, — изоб-
раженія, которыя и являются именно потому и тогда,
когда люди не таковы, какими имъ нужно быть ⁽⁶⁾.

Вся эта теорія держится единственно на спутанности
понятія объ идеалѣ и способности къ идеализаціи.
Конечно въ насъ есть способность и стремленіе соз-
давать образы несуществующихъ реально предметовъ;
эта способность на низшей ея степенн — фантазія, на

(6) Теорія Фейербаха и его школы.

высшей — эстетическое творчество. Эта способность прежде всего проявляется въ языкѣ, въ образности выраженій, въ метафорахъ и олицетвореніяхъ, затѣмъ — въ созданіи художественныхъ идеаловъ. Но немного нужно проникательности, чтобы видѣть, что между идеалами, созданными этою способностію, и идеями, — въ частности идеею Божества, въ сущности нѣтъ ничего общаго, кромѣ внѣшней эстетической формы, которую иногда принимаютъ эти идеи, точно также какъ они могутъ принимать форму разсудочныхъ понятій, чувствованій, стремленій.

Существенная черта, отличающая всѣ возможные художественные идеалы отъ идей, есть сопровождающее и образованіе и представленіе первыхъ, ясное сознаніе ихъ нереальности; напротивъ сознаніе реальности идей составляетъ ихъ необходимый признакъ. Мы несомнѣнно убѣждены, что *есть* напр. истина, добро, Божество, и во всѣхъ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ нашей умственной и нравственной жизни выражается эта увѣренность. Напротивъ всякое созданіе фантазіи, будетъ ли то ни съ чѣмъ не сообразная выдумка, или высокохудожественное представленіе, даетъ себя очень ясно чувствовать, какъ субъективное только созданіе нашего вымысла, неимѣющее реальнаго значенія. Только дитя можетъ повѣрить истинѣ фантастической сказки, которую ему рассказываютъ. Только сумасшедшій можетъ повѣрить реальности образовъ созданныхъ его фантазією и относиться къ нимъ, какъ къ живымъ существамъ. Высшія произведенія эстетической способности, — идеалы, не отличаются въ этомъ отношеніи отъ прочихъ созданій фантазіи. Всѣ идеалы, создаваемые человекомъ,

не исключая и идеала собственного нашего я, имѣютъ ту особенность, что человекъ всегда ясно сознаетъ ихъ идеальный субъективный только характеръ. Каждый сознаетъ, что идеалъ есть сложившееся подъ вліяніемъ ума и фантазіи представленіе о томъ, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ; но то уже самое, что здѣсь представляется, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ, для каждаго служить яснымъ свидѣтельствомъ, что этого идеального предмета еще нѣтъ въ данный моментъ, что онъ не существуетъ реально.

Существенно иной характеръ представляетъ идея Божества; мы необходимо представляемъ предметъ ея реально существующимъ; она и не мыслима безъ сопровождающаго ее сознанія ея объективной истины. Такое сознаніе до такой степени сильно и живо, что при недовольно явномъ отличеніи этой идеи отъ формъ человеческого познаванія, въ которыхъ она является въ нашемъ умѣ, и при смѣшеніи ея съ этими формами, оно можетъ увлечь человека къ признанію реальными и самыхъ этихъ формъ, которыя тѣсно связаны съ нею и которыхъ отдѣлить отъ сущности человекъ еще не въ силахъ. Вотъ отъ чего получаютъ жизненность и реальность, для недовольно яснаго еще умственного взора человека, и самые созданные фантазіею религіозные образы и представленія, въ которыхъ онъ старается выразить идею о Божествѣ въ ея различныхъ отношеніяхъ. Этимъ объясняется и то, необъяснимое для разсматриваемой нами теоріи, явленіе, почему, какъ скоро представленіе фантазіи есть представленіе *религіозное*, то-есть имѣющее связь съ идеею Божества, оно, какъ бы иногда ни казалось не-

льно (напр. въ языческихъ мифахъ), получаетъ для сознанія необыкновенную силу; человекъ легко и скоро заблуждается, принимая форму религіозной идеи за ея сущность. Но какъ скоро произведеніе фантазіи не имѣетъ религіознаго характера, какъ бы оно правдоподобно ни было, никто одаренный здравымъ смысломъ не сочтетъ его реальнымъ. Очевидно, что причина такого существеннаго различія въ отношеніи сознанія къ нашимъ представленіямъ та, что въ представленія религіозныя привходитъ совершенно новый элементъ, — идея Божества, сопровождающее которую сознаніе ея реальности легко переходитъ и на соединяемыя съ нею представленія. Иначе, мы не найдемъ никакого основанія, почему, при предполагаемой у человека способности почитать дѣйствительными несуществующіе дѣйствительно и создаваемые фантазіею предметы, эта способность дѣйствуетъ только въ связи съ однимъ извѣстнымъ представленіемъ (о Божествѣ), и мгновенно теряетъ свою силу въ другихъ случаяхъ. Почему напр. человекъ никогда не считаетъ дѣйствительною сказку, поэму, созданный имъ идеалъ ученаго, воина, гражданина и пр., а только одинъ предполагаемый идеалъ Существа всесовершеннаго и другія связанныя съ этимъ идеаломъ представленія? Перваго рода идеалы гораздо ближе къ ощущаемой дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существовѣ абсолютномъ, и повѣрить ихъ реальному существованію, повидимому, гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго; — однакожъ на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою силою увѣренности признавать реальное бытіе Существа сверхчувственнаго,

есть нѣчто совершенно отличное отъ способности созавать образы несуществующихъ предметовъ. Сопровождающее идею Божества и основанныя на ней представленія, сознаніе ея реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ совершенно другаго источника и по другимъ побужденіямъ, чѣмъ обыкновенныя идеалы

Сознаніе реальности идеи Божества условливаетъ въ свою очередь и другую немение рѣзкую и существенную особенность, отличающую ее отъ всѣхъ созданій творческой фантазіи; эта особенность — живое отношеніе человека къ предмету выражаемому сею идеею и могущественное вліяніе ея на его жизнь и дѣятельность. Созданія эстетическія служатъ только предметомъ художественнаго наслажденія, имѣющаго теоретическій характеръ; убѣжденный въ ихъ нереальности человекъ не можетъ вступать съ ними въ живыя отношенія; ихъ вліяніе на жизнь не болѣе того вліянія, какое можетъ имѣть ясное и наглядное понятіе о предметѣ на опредѣленіе нашихъ дѣйствій. Если они сильнѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ понятія разсудка; то въ замѣнъ того имъ не достаетъ силы разумнаго убѣжденія, свойственнаго понятіямъ. Напротивъ идея Божества имѣетъ такую живую, опредѣляющую дѣятельность силу, какой не могутъ имѣть даже самыя ясныя понятія разсудка, не говоря уже о представленіяхъ фантазіи. Съ тѣхъ поръ, какъ исторія заномнитъ о существованіи рода человѣческаго, религія является могущественнымъ дѣтелемъ въ нравственной и общественной жизни людей; она правитъ дѣятельностію людей, возбуждаетъ человека къ лишеніямъ, подвигамъ, самопожертвованіямъ, къ кото-

рымъ не можетъ возбудить не только какая нибудь мечта фантазіи, но и самое крѣпкое убѣжденіе разсудка; религія опредѣляетъ сущность гражданскихъ учреждений и видоизмѣняетъ формы общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едва ли могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы человѣческихъ дѣйствій. Сообразно ли теперь съ здравымъ смысломъ думать, чтобы простое созданіе недовольной дѣйствительностію фантазіи приобрѣло такое значеніе, какого не могло имѣть никакое даже истинное представленіе? Вліяніе религіи не показываетъ ли, что въ ней заключается истинная, существенно-реальная, а не мечтательная сила? А эту силу, конечно, можетъ дать ей не произволъ человѣческой фантазіи, но внутренняя самостоятельная ея истина.

Дѣйствительно, обращая вниманіе на содержаніе идеи Божества, не трудно замѣтить, что оно гораздо выше всего того, что могла бы изобрѣсти самая смѣлая фантазія. Не смотря на кажущуюся отдаленность отъ дѣйствительности, произведенія фантазіи имѣютъ однакожь по своимъ составнымъ элементамъ живое отношеніе къ ней. Черты идеальныхъ предметовъ заимствуются отъ дѣйствительныхъ предметовъ и только видоизмѣняются особеннымъ образомъ фантазіею, которая ихъ увеличиваетъ, умсншаетъ, комбинируетъ по произволу или по законамъ изящнаго. Но въ идеѣ Божества мы встрѣчаемъ такія черты, которыя не могутъ образоваться никакимъ комбинированіемъ и превеличеніемъ элементовъ дѣйствительныхъ представленій. Такова напр. идея абсолютнаго Духа, Существа самосущаго; таковы понятія о безконечности, вѣчно-

сти, абсолютныхъ совершенствахъ. Самая смѣлая фантазія, какъ бы она ни расширяла границы свойствъ человѣческихъ въ количественномъ и качественномъ отношеніяхъ, не могла бы сама собою изобрѣсти тѣхъ абсолютныхъ признаковъ, которые составляютъ особенность понятія о Богѣ, если бы не руководилась заключающеюся уже въ душѣ идеею безконечнаго.

Объ этой особенности идеи Божества совершенно забываютъ защитники разсматриваемой нами теоріи. Замѣчая въ религіозныхъ представленіяхъ различныхъ народовъ антропоморфическія черты, образовавшіяся путемъ преувеличенія фантазіею дѣйствительныхъ чертъ человѣческой природы, они полагаютъ, что эти черты и составляютъ все содержаніе и сущность идеи Божества. Но сущность этой идеи не въ томъ состоитъ, что Богу приписываются человѣческія совершенства, но въ томъ, что Ему приписываются абсолютныя совершенства и абсолютное бытіе. Въ самыхъ несовершенныхъ религіозныхъ представленіяхъ, человѣкъ по крайней мѣрѣ думаетъ, что онъ представляетъ абсолютныя, вышечеловѣческія совершенства Существа все-совершеннаго. Какъ бы по видимости ни было похоже религіозное представленіе Божества у нѣкоторыхъ народовъ на представленіе идеальнаго человѣка, религіозное сознаніе ясно понимаетъ, что оно хотѣло выразить вовсе не идеальнъ человѣка, но понятіе Существа высшаго человѣка, абсолютно-совершеннаго. Во всѣхъ религіяхъ, у всѣхъ народовъ есть представленіе объ идеальномъ человѣкѣ, выражающіяся то въ религіозныхъ разсказахъ о святыхъ мужахъ, то въ эпическихъ сказаніяхъ о герояхъ и пр. Но религіозное сознаніе всегда ясно отличаетъ эти идеалы отъ

представлений о Божествѣ, какъ бы иногда ни казались идеальные люди, напр. въ языческихъ религіяхъ, похожими на боговъ. Въ представленіи Божества чело-вѣкъ съ полнымъ сознаниемъ, не допускающимъ ника-кого самообольщенія, хочетъ выразить не себя, ка-кимъ бы онъ долженъ быть, но понятіе о Существовѣ, какимъ чело-вѣкъ никогда не можетъ быть, и которое превышаетъ границы его природы. Между Божест-вомъ и чело-вѣкомъ, даже идеальнымъ, всеобщее рели-гіозное сознание полагаетъ безконечное различіе и не-сходство; оно ясно чувствуетъ, что чело-вѣкъ никогда не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ представляетъ Боже-ство. Объ этомъ ясномъ фактѣ сознанія совершенно не хотятъ знать защитники разсматриваемой нами ги-потезы; признавая, что созданный чело-вѣкомъ собствен-ный идеалъ, какимъ-то непонятнымъ способомъ са-мообольщенія, превратился въ идею Божества, они допускаютъ какой-то невысказанный психологическій про-цессъ, ничего подобного которому не представляетъ дѣйствительность.

Такимъ образомъ существенное различіе между идеею Божества и идеаломъ нашихъ совершенствъ ясно говоритъ, что эта идея не можетъ быть произ-веденіемъ способности къ идеализаціи, существующей въ нашемъ духѣ. Скажемъ болѣе: если бы защитни-ки послѣдняго мнѣнія обратили больше вниманія на эту исключительно чело-вѣческую способность къ иде-ализаціи, то могли бы увидѣть, что самая эта способ-ность, вмѣсто того, чтобы быть источникомъ идеи о Богѣ, въ свою очередь обязана своимъ существова-ніемъ этой идеѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ насъ не было предшествующаго понятія о неограниченномъ

совершенствѣ, не было стремленія къ достиженію этого совершенства, то что заставило бы человѣка никогда не довольствоваться настоящимъ положеніемъ вещей, постоянно стремиться къ лучшему и въ силу этого стремленія создавать себѣ представленія этого лучшаго, — такъ называемые идеалы? Идеаль пред-полагаетъ уже существующее понятіе о совершенствѣ, а неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, неудовлетворенность даже идеаломъ, лишь только онъ осуществился, — показываетъ, что это понятіе есть идея абсолютнаго совершенства. Идея же абсолютнаго совершенства есть элементъ существенно входящій въ понятіе Божества. Идея Божества, какъ живой совокупности всѣхъ совершенствъ въ неограниченной степени, и вмѣстѣ какъ цѣли нашихъ стремленій, и есть то, конечно неясно и неотчетливо въ обыденной жизни сознаваемое, начало, которое побуждаетъ насъ къ идеальнымъ стремленіямъ, олицетворяемымъ фантазією. Такимъ образомъ стремленіе и способность къ составленію идеаловъ можетъ быть названа не причиною, а слѣдствіемъ религіозной идеи, понимаемой во всей ея широтѣ.

Что касается до антропоморфизма въ религіозныхъ представленіяхъ, на который съ особенною силою указываютъ защитники разсматриваемой нами теоріи въ подтвержденіе той мысли, что идея Божества есть не что иное, какъ олицетвореніе идеальныхъ человѣческихъ свойствъ, то нетрудно замѣтить, что онъ составляетъ не сущность, а только одну изъ формъ представленія Божества. Сущность идеи Божества, какъ мы замѣтили, составляетъ не то, что Оно изображается съ подобными нашимъ совершенствами, но то, что

Ему приписываются абсолютныя совершенства, и что Оно представляется живою и абсолютно-сущею совокупностію сихъ совершенствъ. Если бы антропоморфическія и подобныя, человѣкомъ созданныя, черты составляли самую сущность идеи Божества, то очевидно съ уничтоженіемъ ихъ исчезала бы изъ сознанія и самая идея. Но исторія религій показываетъ, что, не смотря на постоянную измѣнчивость, текучесть такъ сказать созданныхъ человѣкомъ образныхъ представленій о Богѣ, религіозная идея не уничтожается вмѣстѣ съ ними; но, отвергая одни представленія, оказавшіяся ложными или неудовлетворительными, человѣкъ ищетъ новыхъ и болѣе кажущихся точными, опредѣленій Божества. Это ясно говоритъ, что образныя представленія составляютъ для него только различныя способы, какъ уяснить для сознанія содержаніе религіозной идеи, — способы видоизмѣняющіеся и усовершеншаемые по мѣрѣ его развитія. Такое явленіе совершенно естественно. Идея по своему содержанію безгранична, потому что предметъ ея Существо абсолютное по бытію и по свойствамъ; формы человѣческаго познанія ограничены; отъ этого человѣкъ и представляетъ Существо безконечное не адекватно, налагаетъ на идею Его ограниченныя формы своей познавательной силы: — на нисшей степени развитія, онъ представляетъ Божество въ чувственныхъ, образныхъ и символическихъ чертахъ, на высшей составляетъ различныя разсудочныя понятія о Немъ. Но въ тоже время онъ всегда сознаетъ, болѣе или менѣе ясно, что эти формы не исчерпываютъ содержанія идеи, не соответствуютъ ей. Отъ этого съ одной стороны — измѣнчивость религіозныхъ понятій и представленій,

съ другой — ясно выражаемая всѣми религіями мысль о непостижимости Божества. Во всѣхъ религіяхъ, сколько нибудъ развитыхъ, можно найти признанія, что Божество по своему величію выше всѣхъ описаній и представленій. Такое признаніе рѣшительно необъяснимо, если почитать идею Божества олицетвореніемъ человѣческаго идеала.

Вообще, какъ противъ разсматриваемой нами, такъ и противъ всѣхъ теорій, производящихъ идею Божества отъ причинъ случайныхъ и субъективныхъ, рѣшительно говоритъ всеобщность и необходимость религій въ родѣ человѣческомъ. Религія есть живой фактъ исторіи народовъ и человѣчества, — фактъ, хотя многоразличный въ совокупности своихъ проявленій, но тождественный въ своей сущности, неизмѣнный въ своемъ бытіи. Уже предъ началомъ исторической жизни народовъ, отъ временъ, отъ которыхъ, за исключеніемъ откровеннаго бытописанія, дошли до потомства только отрывки сагъ и преданій, остались намъ повѣствованія о религій, и почти только о ней одной. Кромѣ нѣкоторыхъ немногихъ разсказовъ о жизни древнѣйшихъ людей, эти преданія содержатъ въ себѣ только религіозный матеріалъ, говорятъ о началѣ міра и людей, о явленіяхъ Божества людямъ, о ихъ взаимномъ отношеніи, о событіяхъ сверхъестественныхъ и т. п. Вообще можно сказать, что все содержаніе древнихъ преданій есть религіозная исторія. Это показываетъ, что въ древнѣйшую, доисторическую эпоху жизни рода человѣческаго, религія имѣла не только всеобщее, но можно сказать исключительное значеніе въ духовной жизни человѣчества. Всѣ прочія сферы духовной жизни, — наука,

искусство, общественность, развились уже въ послѣдствіи; въ началѣ одна религія была областью, въ которой вращались и которою ограничивались интересы человѣка. Какъ скоро, съ образованіемъ отдѣльных народностей, начинается собственная исторія, мы находимъ тамъ уже религію; ни одинъ народъ не изобрѣтаетъ религіозныхъ вѣрованій, но, являясь на сцену исторіи, приноситъ уже ихъ съ собою, какъ наслѣдіе предковъ; отъ незапамятныхъ временъ онъ хранитъ свои священные преданія, которыя и остаются въ основѣ дальнѣйшаго развитія религіи. Религія неизмѣнно сопровождаетъ каждый народъ во всѣхъ степеняхъ его исторической жизни, видоизмѣняясь съ измѣненіемъ понятій, нравовъ и историческихъ обстоятельствъ, но оставаясь неизбѣжною въ своемъ существованіи и въ своихъ основныхъ началахъ. Развитіе образованности, очищая и преобразуя религіозныя представленія, не ослабляетъ и не уничтожаетъ самой религіи; общее антирелигіозное направленіе, плодъ довольно зрѣлаго, но превратнаго образованія, всегда бываетъ явленіемъ мимолетнымъ и исключеніемъ въ нормальномъ ходѣ исторической жизни народовъ. Вообще, обратимъ ли вниманіе на ходъ исторіи, или на настоящее состояніе народовъ и племенъ, мы придемъ къ несомнѣнному убѣжденію во всеобщности и существенномъ значеніи религіи.

Но всеобщее и необходимое проявленіе жизни рода человѣческаго не можетъ ни быть явленіемъ случайнымъ, ни происходить отъ причинъ случайныхъ. Если мы не хотимъ отвергнуть всякій смыслъ и разумность въ жизни человѣчества, то должны признать, что есть же въ человѣческомъ духѣ какая-то

неотразимая, неискоренимая потребность религіи, основанная на существенныхъ свойствахъ самой природы его. Думать иначе, — думать, что пустое заблужденіе, нелѣпый вымысль фантазіи могъ имѣть такое громадное значеніе и такую силу въ жизни народовъ, — значитъ признавать весь родъ чело-вѣческій одержимымъ хроническимъ сумасшествіемъ. Потому что чѣмъ, какъ не сумасшествіемъ, назвать то состояніе души, когда чело-вѣкъ олицетворяетъ пустой вымысль фантазіи, почитаетъ его реально-существующимъ предметомъ и постоянно вплетаетъ его во всѣ отношенія своей жизни. Нельзя и, пред-ставить меньшаго уваженія къ чело-вѣчеству, къ чело-вѣческому разуму и исторіи, чѣмъ то, которое вы-сказывается въ теоріяхъ мыслителей, отвергающихъ объективное значеніе религіи. Не смотря на измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ, чело-вѣкъ представляется жалкимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла даже на столько, чтобы разубѣдиться въ истинѣ сказки, выдуманной кѣмъ-то случайно, во времена отдаленной древности.

Итакъ самое уваженіе къ разуму заставляетъ насъ искать источника идеи Божества не въ случайныхъ и субъективныхъ побужденіяхъ чело-вѣка, но въ коренныхъ и существенныхъ требованіяхъ его духа. Такъ какъ эти побужденія отстранены, то ближе всего можетъ представиться, что источникъ идеи Божества нигдѣ лучше не можетъ быть найденъ, какъ въ самомъ разсудкѣ, который путемъ умозаключеній доходитъ до необходимости признать бытіе Божіе, и затѣмъ старается составить сообразное съ своими требованіями понятіе о свойствахъ Божества и отно-

шеніяхъ къ нему чловѣка. Дѣйствительно, опыты показываютъ, что познаніе о предметахъ и увѣренность въ дѣйствительномъ ихъ бытіи пріобрѣтается двумя путями. Мы увѣряемся, что предметъ дѣйствительно существуетъ, или тогда, когда онъ подѣйствовалъ на насъ, произвелъ впечатлѣніе на наше чувство и тѣмъ завѣрилъ для насъ свое бытіе; или тогда, когда и не имѣя впечатлѣній отъ предмета, мы тѣмъ не менѣе путемъ выводовъ и умозаключеній разсудка доходимъ до убѣжденія, что такой-то предметъ необходимо долженъ существовать. Перваго рода признаніе бытія предмета можетъ быть названо эмпирическимъ, втораго — рациональнымъ. Перваго рода способъ убѣжденія въ бытіи предмета свойственъ по видимому только познанію предметовъ внѣшнихъ, эмпирическихъ. Второй относится къ предметамъ умственнымъ, которые не производятъ на насъ впечатлѣній чувственныхъ, но въ дѣйствительности которыхъ убѣждаетъ насъ необходимость мысли. По видимому этотъ послѣдній способъ удобнѣе всего прилагается къ объясненію происхожденію идеи Божества; идея Божества можетъ возникнуть въ слѣдствіе дѣятельности разсудка, приводящей насъ необходимо къ признанію бытія Божія.

Исторія мышленія дѣйствительно представляетъ намъ разнообразныя опыты такой дѣятельности въ такъ называемыхъ доказательствахъ бытія Божія, — онтологическомъ, космологическомъ, телеологическомъ и другихъ. Въ нихъ философія сохранила всѣ возможные способы, какими разсудокъ можетъ доходить до убѣжденія въ истинѣ идеи Божества.

Но представляютъ ли эти доказательства дѣйстви-

тельный процессъ, какимъ образовалась въ нашей душѣ идея о Богѣ?

Съ тѣхъ поръ, какъ явилась знаменитая критика чистаго разума Канта, этотъ вопросъ можно считать рѣшеннымъ отрицательно. Не входя здѣсь въ изложене общезвѣстныхъ результатовъ его критическаго анализа идеи Божества и въ разборъ тѣхъ не вполне вѣрныхъ выводовъ относительно значенія этой идеи, которые имъ сдѣланы, можемъ сказать только, что этимъ анализомъ несомнѣнно доказано, что такъ называемыя доказательства бытія Божія не суть доказательства въ строгомъ смыслѣ слова, — т. е. выведеніе неизвѣстной дотолѣ истины, путемъ раціональныхъ умозаключеній. Въ нихъ истина, выводимая въ заключеніи, содержится уже въ посылахъ; процессъ доказательства только разъясняетъ и подтверждаетъ ее. Доказательства бытія Божія были бы невозможны, если бы не предшествовало имъ, конечно незаметнаго для нестрогаго мышленія, *предположенія* сего бытія. При такомъ характерѣ этихъ доказательствъ, очевидно невозможно, чтобы процессъ разсудка въ ихъ образованіи былъ процессомъ дѣйствительнаго происхожденія въ насъ идеи Божества, которая предшествуетъ имъ. А такъ какъ въ этихъ доказательствахъ исчерпываются всѣ возможные способы, при помощи которыхъ нашъ разсудокъ могъ бы доходить до понятія о Богѣ, то не менѣе ясно, что источникъ идеи Божества не можетъ заключаться въ дѣятельности разсудка.

Но и кромѣ содержанія доказательствъ бытія Божія, самая форма ихъ показываетъ, что не путемъ ихъ возникаетъ въ человѣкѣ идея Божества. Всѣ они

образовались мало-по-малу, и вообще составляли достояніе немногихъ, мыслящихъ умовъ. Идея Божества во всей своей силѣ является не только гораздо раньше всѣхъ возможныхъ доказательствъ, даже въ ихъ самой первоначальной и неразвитой формѣ, но и въ дѣйствительности, какъ показываетъ психологическое наблюденіе, утверждается вовсе не на убѣжденіяхъ и умозаключеніяхъ разсудка, но на непосредственномъ признаніи ея.

Для подтвержденія сказаннаго нами, мы можемъ остановиться на одномъ изъ доказательствъ,— телеологическомъ. И содержаніе и форма, слишкомъ отвлеченная, прочихъ доказательствъ не допускаютъ мысли, чтобы они могли быть тѣми путями, которыми человекъ шелъ къ признанію истины бытія Божія. Но доказательство телеологическое повидимому такъ древне, наглядно и убѣдительно, что можетъ представиться вѣроятнымъ, что именно путемъ его образовалось въ человекѣ понятіе о Богѣ. Разсматривая природу въ ея прекрасныхъ и законосообразныхъ явленіяхъ, повидимому, и не очень развитый человекъ, руководясь логическимъ требованіемъ искать причины явленіямъ, могъ придти къ понятію первой причины; а подъ вліяніемъ того же логическаго побужденія искать *достаточной* причины, могъ придти къ мысли, что эта причина не есть частная и конечная, но всесовершенная и абсолютная,—Божество.

Но ближайшій анализъ этого доказательства скоро разувѣряетъ въ истинѣ подобнаго предположенія. Признавая бытіе Божества, человекъ признаетъ бытіе первой, безусловной причины. Но что могло бы заставить человека, окруженнаго конечными явленіями и

частными ихъ причинами, искать мимо ихъ и выше ихъ причины абсолютной, если бы у него уже не было хотя темнаго сознанія и представленія такой причины? Разсудокъ человѣческій, не нарушая логическаго требованія искать достаточной причины, удобно могъ бы остановиться на причинахъ ближайшихъ, вторичныхъ, какъ онъ и теперь, въ области научныхъ изысканій, въ обыкновенной жизни, останавливается на нихъ. Далѣе, если бы онъ и неудовлетворился ближайшими причинами явленій, что могло бы заставить его искать послѣдней, абсолютной причины, а не довольствоваться рядомъ причинъ, одна другую условливающихъ и индуцирующихъ въ безконечность? Но положимъ, что почему-либо разумъ остановился на послѣдней, безусловной причинѣ. Могли ли одни законы разума, дѣйствующіе сами по себѣ, заставить его признать, что эта причина должна быть живая, личная, всесовершенная, — словомъ Богъ? Мы видимъ, что и очень развитый разумъ, дѣйствующій въ связи съ идеею Божества, часто признаетъ первую, абсолютною причиною несвободную неопредѣленную матерію. Тѣмъ болѣе такое представленіе о первой причинѣ должно бы повидимому имѣть мѣсто въ ту отдаленную эпоху, въ которую мы застаемъ древнѣйшія религіозныя вѣрованія, когда человѣку, при его неразвитости, естественнѣе всего казалось бы представлять первое начало бытія, какъ нѣчто чувственное и вещественное. По крайней мѣрѣ, если бы одинъ разсудокъ былъ источникомъ понятія о первой причинѣ, то мы вправѣ были бы ожидать разнообразія и противоположности въ понятіяхъ объ этой причинѣ, — такого же, какое замѣчаемъ напри- мѣръ въ философіи. Одна часть рода человѣческаго

признавала бы идею Божества, другая отвергала бы ее; у одной части была бы религія, у другой нѣтъ. Но дѣйствительность показываетъ противное: религія, основанная на идеѣ Божества, представляетъ явленіе всеобщее, а отрицаніе этой идеи, признаніе абсолютной первой причины иначе, чѣмъ Божествомъ, - явленіе частное, позднѣйшее, замѣчаемое въ кругу людей, которые, для цѣли своихъ изслѣдованій, хотятъ именно отрѣшиться отъ всѣхъ непосредственныхъ убѣжденій и стать на почву одного чистаго разсудка.

Но религіозная идея Божества не есть дно толькоо *понятіе* разсудка о первой причинѣ. Какъ бы удачно разсудокъ ни рѣшилъ вопросъ о сущности этой причины, понятіе о ней, составленное однимъ только разсудкомъ, никогда бы не могло имѣть той силы убѣдительности, того вліянія на жизнь, какія представляетъ религія. Исторія мышленія показываетъ намъ множество понятій, истинъ, выработанныхъ усиленнымъ трудомъ умственной дѣятельности лицъ, имѣющихъ значеніе въ области знанія; но эти истины не только распространялись съ большими препятствіями, послѣ долгой борьбы и противорѣчій, и то недѣлаясь достояніемъ всеобщимъ, но и въ умахъ самихъ изобрѣтателей и виновниковъ этихъ истинъ не всегда являлись съ силою непоколебимаго убѣжденія; нерѣдко и сильные умы сомнѣвались въ достовѣрности своего знанія. Но истина бытія Божества и вообще религіозныя истины представляются намъ господствующими надъ умами и сердцами людей, съ такою силою убѣдительности, какой бы никакъ не могли имѣть, если бы были плодомъ изслѣдованій разсудка. Если бы идея Божества была дѣломъ разума, то она и оставалась

бы на ряду съ другими понятіями его, какъ вѣрное представленіе о предметѣ, удовлетворяющее требованіямъ знанія, но никакъ не могла бы имѣть того могущественнаго, опредѣляющаго всю нашу дѣятельность значенія, какое она имѣетъ на самомъ дѣлѣ. Она осталась бы научною истиною, но не была бы религіозною идеею. Успокоивая разсудокъ въ его изысканіяхъ послѣдней причины бытія, она не была бы живымъ началомъ тѣхъ многообразныхъ явленій психической жизни, которыя составляютъ содержаніе религіи. Эти явленія своего жизненностію и силою ясно показываютъ, что истина бытія Божія опирается на основаніи болѣе твердомъ, чѣмъ то, какое могутъ дать выводы и заключенія разсудка.

Если теперь дѣятельность разсудка не можетъ прозвести въ насъ идеи Божества, которая напротивъ служить *предположеніемъ* всѣхъ изслѣдованій разума о Богѣ, то очевидно первоначальная причина ея заключается не въ насъ, не въ самостоятельной дѣятельности нашей познающей силы, а внѣ насъ, въ дѣйствительномъ предметѣ, дѣйствующемъ на нашъ духъ и возбуждающемъ мысль о себѣ. Не будучи слѣдствіемъ дѣйствій на насъ чувственныхъ предметовъ и не будучи произведеніемъ разсудка, она предполагаетъ бытіе Существа высочайшаго и происхождение отъ Него.

Итакъ идея Божества происходитъ отъ самаго Божества. Но это положеніе еще слишкомъ обще и неопредѣленно, чтобы на немъ можно было остановиться въ объясненіи происхожденія этой идеи. Раждается дальнѣйшій вопросъ: *какъ именно она происходитъ?*

Самымъ извѣстнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ

служить теорія врожденности идей. Въ самомъ существѣ человѣческаго ума находятся непосредственно присущія, апріорическія понятія или идеи Божества, истины, добра и др. Такъ какъ они являются прежде всякаго умозрѣнія, не могутъ происходить ни отъ вѣншнихъ впечатлѣній, ни посредствомъ разсудочнаго отвлеченія отъ нихъ, потому что ничто конечное не можетъ дать понятія о безконечномъ, и ничто ограниченное о всесовершенномъ, то очевидно идея Божества (наравнѣ съ другими идеями) можетъ быть только врожденною намъ; она есть понятіе, напечатлѣнное въ нашемъ умѣ Самимъ Богомъ и составляющее коренную принадлежность нашей разумной природы ^(в).

Нельзя сказать, чтобы эта теорія давала ясный и опредѣленный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи идеи Божества. Если бы ученіемъ о врожденности идей выражалось только отрицательное понятіе, что идеи не происходятъ отъ опыта, или не создаются самодѣятельностію разсудка, то мы вправѣ были бы вполне принять его, хотя бы имъ и не рѣшался еще вопросъ, какъ же именно онѣ происходятъ. Но какъ скоро это ученіе имѣетъ притязаніе высказать нѣчто болѣе положительное, — именно, что идеи существуютъ въ насъ въ видѣ заложенныхъ въ умѣ опредѣленныхъ понятій, то оно неизбежно вызываетъ много недоумѣній. Главное недоразумѣніе касается того, что именно нужно понимать подъ идеею вообще, и въ частности подъ идеею Божества, которая считается врожденною? Иначе, —

(в) Мысль о врожденности понятія о Божествѣ впервые ясно высказана Цицерономъ, потомъ принята и раскрыта Декартомъ, Лейбницемъ и Вольфомъ.

при существующемъ разнообразіи представленій и понятій о Богѣ, что именно нужно считать врожденнымъ и что неврожденнымъ? Нѣкоторые защитники теоріи врожденности идей подъ именемъ идеи Божества часто разумѣли полное, опредѣленное *понятіе* о Богѣ (г). Но предполагать *такое* понятіе первоначальнымъ и врожденнымъ, значитъ противорѣчить яснымъ свидѣтельствамъ опыта. Понимая врожденную идею въ смыслъ Декарта, эмпирики были правы, замѣчая, что такой идеи вовсе нѣтъ у большей части людей, что у многихъ понятія о Божествѣ представляются намъ не таковыми, какъ понимаетъ идею теорія, часто очень слабыми, темными, даже ложными. Далѣе, не только въ той идеѣ, какую предполагаетъ врожденною Декартъ и его послѣдователи, слишкомъ ясны слѣды самодѣятельнаго логическаго мышленія, но и во всѣхъ другихъ формахъ, въ какихъ встрѣчается эта идея въ дѣйствительности, замѣчаются различныя степени ясности и опредѣленности, различныя черты, указывающія на участіе въ образованіи идеи разсудка и другихъ познавательныхъ силъ души. Этого, говорятъ эмпирики,

(г) „Подъ именемъ Бога я разумѣю, говоритъ Декартъ, представленіе о безконечной, независимой, всемогущей и разумной Субстанціи, которою какъ я, такъ и все другое, что ни существуетъ, сотворено.“ Понятіе о такой Субстанціи не можетъ произойти отъ меня самаго, потому что я сознаю себя ограниченнымъ, слабымъ, конечнымъ и т. п. Итакъ необходимо должно существовать вѣдъ меня такое Существо, идею котораго я ношу въ себѣ, и которое одно могло дать мнѣ такую идею... Эта идея врождена мнѣ, вмѣстѣ съ самымъ существомъ монмъ. *Medit. de pr. philos.* II. 111.

не могло бы быть, если бы идеи были врождены въ видѣ определенныхъ истинъ или понятій; въ такомъ случаѣ они у всѣхъ людей должны бы быть одинаковы и равны и съ полною ясностію представляться разуму при самомъ началѣ его развитія, чего на дѣлѣ не бываетъ. Потому что всякое понятіе есть знаніе, а знаніе сопровождается *сознаніемъ*, но мы не видимъ, чтобы всѣ люди съ самаго начала обладали сознательно яснымъ понятіемъ о Богѣ: такое понятіе не врождено, но *приобрѣтается* дѣятельностію нашего разсудка.

Истиннаго въ этихъ возраженіяхъ не могли не замѣтить защитники врожденности идей. Но если врожденная идея Божества не есть одно и то же, что *понятіе* о Немъ, то что же она такое? Очевидно, что она не можетъ быть и *представленіемъ* Божества; потому что, хотя *представленіе* есть болѣе общая, непосредственная и первоначальная форма познанія о Богѣ, но тѣмъ не менѣе и въ ней, и можетъ быть еще болѣе, чѣмъ въ понятіи, замѣтны слѣды дѣятельности человѣческой познавательной силы, — именно воображенія. Чтобы найти истинно врожденную и первоначальную идею, которая составляла бы общую принадлежность всѣхъ людей, защитники разсматриваемой нами теоріи должны были мало-по-малу отсѣкать отъ понятія о Божествѣ все определенное, разнообразное, частное, — все, что могло бы показаться произведеніемъ человѣческаго знанія, и въ чемъ можно бы замѣтить слѣды *самодѣятельнаго* участія его познавательныхъ силъ. Но продолжая процессъ отыскиванія самаго общаго и первоначальнаго во всѣхъ людяхъ, о чемъ несомнѣнно можно было бы сказать, что оно

не приобретено, а врождено, увидѣли, что мало-помалу и самая идея утончалась и испарялась; оставалось признать прирожденнымъ что-то очень неопредѣленное и темное, одно стремленіе искать чего-то высшаго, чѣмъ окружающая насъ дѣйствительность. Въ слѣдствіе этого явились объясненія, что врожденная идея Божества не есть врожденное понятіе или представленіе о Богѣ, но только зародышъ всего этого. Она есть только *возможность* образовать понятіе о Богѣ по мнѣнію однихъ, или врожденное *стремленіе* къ безконечному, по опредѣленію другихъ. Или еще иначе, идея есть *потребность* ума, побуждающая разсудокъ къ приобретенію познанія о Богѣ; она есть «не что иное, какъ *сѣмя* всѣянное въ насъ и отъ насъ сокрытое, которое посему требуетъ полной, живой и строгой дѣятельности духа, чтобы развить и возрастить его въ себѣ». Но кто не видитъ, что съ такимъ низведеніемъ идеи на степень потенціи, потребности, стремленія, предчувствія, сѣмени,—или какъ бы ни называли такое зародышное, первоначальное состояніе ея, исчезаетъ и самый смыслъ ученія о врожденности идей, какъ теоріи имѣющей въ виду объяснить ихъ происхожденіе, и отъ этой теоріи остаются одни ничего необъясняющія слова? Что въ человѣкѣ есть врожденное стремленіе образовать представленіе и понятіе о Богѣ, что въ немъ есть возможность и потребность производить такіа понятія,—это такая общая и неопредѣленная истина, противъ которой не станетъ спорить ни эмпирикъ, ни тотъ даже, кто, не признавая реальности идеи Божества, признаетъ ее субъективно-необходимымъ произведеніемъ ума. И теорія Фейербаха допускаетъ,

что въ насъ есть необходимое стремленіе или побужденіе образовать религіозныя понятія, представлять Божество. Но дѣло не въ томъ, есть ли въ насъ врожденное стремленіе къ познанію того или другаго предмета, но въ томъ, *какъ* происходитъ это познаніе. А теорія врожденныхъ идей, какъ скоро назвала идеею одно неопредѣленное стремленіе, ничего объ этомъ не говоритъ; она не говоритъ, какъ осуществляется и развивается это стремленіе, откуда и какъ оно наполняется, — и мы стоимъ при началѣ пути, на вопросъ, когда ожидали отвѣта. Что идеи въ такомъ видѣ, какъ представляетъ рассматриваемая нами теорія, врождены намъ, это конечно выше всякаго сомнѣнія; но въ такомъ же точно смыслѣ и съ равнымъ правомъ мы могли бы сказать, что намъ врождены представленія дома, дерева, книги и пр., потому что въ насъ есть способность, возможность, стремленіе или потребность, какъ говорятъ объ идеяхъ, къ представленію и познанію этихъ предметовъ. Очевидно, что въ этой теоріи есть недоразумѣніе въ словахъ; правильнѣе и точнѣе мы бы должны сказать, что намъ врождены не идеи, а умъ, то-есть способность идей, или способность къ познанію сверхчувственного (А). Но, признавая способность познавать сверхчувствен-

(е) Вообще должно замѣтить, что понятіе *врожденности* есть по существу своему антифилософское понятіе. Дѣло философіи объяснить причину и способъ образованія идей, а понятіемъ врожденности отсѣкается путь къ дальнѣйшему изслѣдованію причины происхожденія ихъ. Оно требуетъ, чтобы остановились надъ фактомъ апріорическаго существованія въ нашемъ духѣ идей, какъ надъ чѣмъ-то даннымъ, не нуждающемся въ объясненіи.

ное существовою принадлежностію самой природы человѣческой, и, въ этомъ смыслѣ, врожденною намъ, мы еще не рѣшаемъ вопроса, какимъ образомъ посредствомъ этой способности мы получаемъ дѣйствительное познаніе о сверхчувственномъ, какимъ образомъ посредствомъ ума мы получаемъ идеи.

Мы упомянули о двухъ возможныхъ способахъ пріобрѣтенія познаній о бытіи и свойствахъ дѣйствительныхъ предметовъ: одинъ, который предполагаетъ дѣйствіе на насъ предметовъ и впечатлѣніе отъ нихъ, и который мы назвали *эмпирическимъ* (е); другой способъ дознанія о бытіи предмета посредствомъ умозаключеній разсудка, который мы назвали *раціональнымъ*. Но такъ какъ второй способъ въ выводеніи идеи о Божествѣ оказался несостоятельнымъ, то мы должны обратиться къ первому и въ немъ искать ключа къ разъясненію вопроса о происхожденіи идеи Божества.

Дѣйствительно, что нужно для пріобрѣтенія познанія о какомъ бы то ни было реальномъ предметѣ, по способу нами указанному? Нуженъ а) предметъ дѣйствительно существующій и дѣйствіе его на насъ, и б) мышленіе о немъ, сообразное съ законами и

(е) Такъ какъ выраженіе *эмпирической* или опытный принято, хотя не совсѣмъ вѣрно, относить только къ познанію предметовъ внѣшняго опыта, то для избѣжанія недоразумѣній при произведеніи этимъ путемъ понятій о предметахъ высшихъ чувственнаго опыта, мы могли-бы назвать этотъ способъ *реальнымъ* (т. е. предполагающимъ реальное дѣйствіе на насъ предмета, будетъ-ли то чувственный или сверхчувственный предметъ), въ противоположность способу *раціональному*.

формами нашей познавательной способности. Дѣйствіе на насъ предмета, впечатлѣніе отъ него, или ощущеніе его, даетъ намъ завѣреніе въ *бытіи* предмета; мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое конечно можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и истинны, сообразно съ степенью ясности и силы впечатлѣнія и съ мѣрою участія и приложенія мыслящей силы духа. Какъ непосредственное сознаніе *бытія* предмета, такъ и пріобрѣтаемое при посредствѣ законовъ и формъ мышленія *познаніе* этого бытія, — какъ *воззрѣніе* предмета, такъ и *понятіе* (на низшей степени познанія — *представленіе*) о немъ, суть равно существенныя и необходимыя элементы нашего познанія. Безъ перваго наше познаніе будетъ не реальнымъ, а только формальнымъ, безъ втораго — мы будемъ имѣть только ощущеніе предмета, а не познаніе его, составляющее необходимую принадлежность нашей *разумной* природы. Теперь, нельзя ли приложить этого общаго закона познанія и къ познанію о сверхчувственномъ, не устанавливая для него особенныхъ какихъ-либо пріемовъ познания (каково напр. разложеніе и разъясненіе апріорическихъ, врожденныхъ понятій по теоріи врожденныхъ идей)? Если такъ, то въ образованіи идей, въ частности идеи Божества, мы должны предположить съ одной стороны реальное дѣйствіе на нашъ духъ самаго сверхчувственного объекта идей, съ другой — мышленіе о немъ. Отсюда идея Божества должна быть совокупнымъ произведеніемъ внѣшняго дѣйствія Божества и внутренней самодѣятельности мысли. Разсмотримъ оба элемента порознь.

1. Идея Божества предполагаетъ дѣйствіе Божества на нашъ духъ. Противъ возможности такого дѣйствованія ничего сказать нельзя. Если на нашу душу дѣйствуютъ предметы вещественные, производя впечатлѣнія на наши чувства, то нѣтъ никакого основанія отвергать возможность подобнаго же дѣйствованія на наше внутреннее чувство міра духовнаго, въ особенности Божества, такъ какъ человекъ есть не только чувственное, но и духовно-разумное существо. Что природа Божественная совершенно отлична по существу отъ нашей, это такъ же мало можетъ служить возраженіемъ противъ возможности дѣйствованія Божества на нашъ духъ, какъ и существенное отличіе отъ насъ природы внѣшней, противъ возможности дѣйствія на насъ предметовъ матеріальныхъ. Если, признавая существенное отличіе нашего духа отъ матеріи, мы, на основаніи сознанія, признаемъ реальное дѣйствіе на насъ внѣшнихъ предметовъ, то тѣмъ болѣе мы можемъ и должны допустить дѣйствіе на нашъ духъ объекта сверхчувственнаго и духовнаго, потому что во всякомъ случаѣ наша разумная природа имѣетъ болѣе сродства и близости къ міру духовному, чѣмъ вещественному.

Такое дѣйствіе Божества на нашъ духъ предполагается необходимо самымъ существованіемъ въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ,—существованіемъ, которое, какъ мы видѣли, не можетъ быть изъяснено ни изъ какого другаго источника. Всеобщность этой идеи и независимая отъ какихъ-либо умозаключеній разсудка, непосредственная сила убѣжденія, какою сопровождается она въ религіозномъ сознаніи, ясно показываетъ, что признаніе бытія Божія можетъ быть только

слѣдствіемъ непосредственнаго сознанія силы и дѣйствія Божества въ нашемъ духѣ.

Признаніемъ непосредственнаго дѣйствія Божества на нашъ духъ дополняется недостаточное въ теоріи врожденныхъ идей. Эта теорія въ своемъ послѣдовательномъ развитіи сводится къ тому, что признаетъ существованіе въ нашемъ духѣ способности и стремленія познавать безконечное,—и въ этомъ признаніи заключается истинная ея сторона. Но способность не можетъ производить предмета познанія изъ самой себя; чтобы она могла явиться способностію дѣйствительнаго познанія, а не одною только неопредѣленною возможностью (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реальнаго объекта, который долженъ быть познанъ. Теорія врожденныхъ идей, допуская одинъ субъективный элементъ познанія, — способность познавать сверхчувственное, упускаетъ изъ виду другой,—дѣйствіе на эту способность познаваемого объекта. Если она скажетъ, что такое дѣйствіе предполагается въ самомъ актѣ врожденія или насажденія Богомъ идей въ нашемъ умѣ, то на это можно замѣтить, что нѣтъ никакого основанія почитать такой актъ моментальнымъ, совершившимся при созданіи души человѣческой, послѣ чего дѣйствіе Божества на нашъ умъ прекратилось и дѣятельность ума должна ограничиться только раскрытіемъ разъ заложенныхъ понятій. Такое мнѣніе противорѣчливо бы и понятію о Богѣ, какъ Существо живомъ и вѣчно дѣятельномъ, такъ и понятію о духовной природѣ человѣка, которая здѣсь неизвѣстно почему, исключая перваго момента бытія, отрѣшается отъ живаго общенія съ Существомъ Высочайшимъ.

Но, допуская непосредственное дѣйствіе Божества на нашъ духъ, какъ первоначальный источникъ идеи о Богѣ мы должны предотвратить одно недоразумѣніе, къ которому можетъ подать поводъ выраженіе: *непосредственное дѣйствіе и познаніе*. Могутъ сказать, что въ какой мѣрѣ теорія врожденныхъ идей отрѣзываетъ челоуѣка отъ Бога, въ такой же мѣрѣ признаніе непосредственнаго дѣйствія Божества и непосредственнаго познанія выше должнаго приближаетъ челоуѣка къ Богу. На это должно сказать, что непосредственное познаніе или точнѣе сознаніе Божества вовсе не одно и то же съ непосредственнымъ откровеніемъ Божества и созерцаніемъ Его. Говоря о познаніи, слово: непосредственный мы употребляемъ не въ буквально-строгомъ смыслѣ. Такъ, напр. о познаніи чувственномъ, объ ощущеніи, или воззрѣніи предмета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происходитъ безъ помощи разсудочныхъ операций, — отвлеченія, умозаключенія и пр. Но въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова мы и этого познанія не должны бы называть непосредственнымъ, потому что въ немъ внѣшній предметъ не прямо воспринимается душею, но *черезъ посредство* органовъ чувствъ зрѣнія, слуха и пр., которые оставляютъ на впечатлѣніи свой субъективный элементъ. Точно также, говоря и о дѣйствіи Божества на нашъ духъ, что здѣсь мы получаемъ познаніе непосредственное, мы должны помнить, что употребляемъ это выраженіе не въ смыслѣ буквально-точномъ. Первоначальное познаніе о Богѣ есть дѣйствительно непосредственное знаніе, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не по-

средствомъ дѣятельности разсудка, а въ слѣдствіе ощущенія нами дѣйствій Божества. Но оно не есть непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ оно есть само въ себѣ, и человѣкъ созерцаетъ самую сущность Божеской природы. Какъ предметы внѣшніе не прямо входятъ въ нашу душу и соприкасаются ей, но дѣйствуютъ на насъ при помощи органовъ нашихъ чувствъ, такъ и объекты сверхчувственные дѣйствуютъ на насъ при посредствѣ соотвѣтствующаго имъ органа, который обыкновенно называютъ *умомъ* и который точнѣе можно бы назвать *внутреннимъ чувствомъ*. Эта особенность познанія о сверхчувственномъ очень важна потому, что ею предполагается уже, что мы не можемъ имѣть адекватнаго, вполне точнаго и полнаго познанія Божества, но познаніе условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служитъ средою при усвоеніи впечатлѣній міра сверхчувственного. Такую ограниченность и условность познанія о сверхчувственномъ мы можемъ опять объяснить аналогіею съ чувственнымъ познаніемъ. Въ чувственномъ воспріятіи мы не узнаемъ предмета такъ, какъ онъ есть самъ въ себѣ (мы не познаемъ вещи самой по себѣ, по терминологіи Канта), но только въ той мѣрѣ, въ какой даютъ намъ знать его наши чувства, изъ которыхъ каждое уславливается въ своемъ отправленіи своимъ спеціальнымъ строеніемъ и законами; въ нашемъ чувственномъ познаніи мы имѣемъ не самый предметъ, но только впечатлѣніе предмета, тѣ стороны его и въ томъ видѣ, въ какомъ онъ являются намъ при данныхъ условіяхъ строенія чувствъ и законовъ эмпирическаго познанія.

Точно тоже имѣетъ мѣсто и въ познаніи идеальномъ; допуская непосредственное ощущеніе Божества, мы не должны обманываться, будто здѣсь мы имѣемъ полное и точное познаніе Божеской природы; такое познаніе недоступно человѣку. Мы воспринимаемъ дѣйствіе Божества не прямо, но посредствомъ извѣстнаго органа, — ума, и условія и законы дѣятельности этого органа необходимо должны отражаться и на томъ самомъ познаніи, какое мы получили внѣшнимъ ощущеніемъ сверхчувственного. Лучъ Божества надастъ на нашъ духъ не прямо, но какъ бы чрезъ призму нашей познавательной силы, и въ слѣдствіе этого разлагается и принимаетъ оттѣнки цвѣтовъ, которыхъ не имѣетъ въ своей полнотѣ.

Итакъ мы должны признать дѣйствіе на нашъ духъ Божества, какъ первоначальный источникъ идеи о Немъ; сознаніе дѣйствія Божества на нашъ духъ есть единственное основаніе признанія *бытія* его, — иначе *вѣры* въ Бога. Но вѣра или непосредственная увѣренность въ бытіи предмета есть только первый актъ познанія; для того, чтобы ощущеніе или сознаніе бытія предмета перешло въ знаніе его, необходимъ новый какой-либо актъ познающей силы духа. Этотъ актъ, какъ мы сказали, есть *мышленіе*, которое и составляетъ второй существенный элементъ въ образованіи идеи о Богѣ.

2. Дѣйствительно, обращая вниманіе на познаніе чувственное, мы ясно видимъ, что одно ощущеніе предмета, завѣряя насъ въ его бытіи, составляетъ еще самое незначительное, хотя конечно существенно-необходимое познаніе. Ограничиться одними ощущеніями и впечатлѣніями мы не можемъ; вслѣдъ за

ними, почти вмѣстѣ съ ними, начинается разнообразная работа разсудка, который при помощи своихъ операций перерабатываетъ впечатлѣнія въ различные виды представленій и понятій о вещахъ, даетъ намъ познаніе внѣшняго міра, а не одно только ощущеніе его. Точно такой же процессъ познавательной дѣятельности мы должны допустить и въ отношеніи къ идеямъ. Какъ бы нѣкоторые (ж) высоко ни ставили способность созерцанія или внутренняго чувствованія, съ какимъ бы пренебреженіемъ ни смотрѣли на разсудокъ въ дѣлѣ познанія высшихъ истинъ, мы должны несомнѣнно признать, что мышленіе есть единственный, нормальный органъ нашего познанія, которое есть нѣчто существенно отличное отъ ощущенія или признанія предмета. Хотѣтъ въ дѣлѣ познанія сверхчувственного, ограничиться однимъ непосредственнымъ созерцаніемъ или чувствомъ его, значитъ тоже, что въ эмпирическомъ познаніи требовать, что бы мы остановились на однихъ впечатлѣніяхъ, не пытаясь познавать предметы, составлять о нихъ представленія и понятія, словомъ мыслить о нихъ. Итакъ непосредственное ощущеніе сверхчувственного, по необходимому закону человѣческой природы, не можетъ остаться въ своемъ первоначальномъ видѣ; завѣривъ насъ въ бытіи Божества, оно необходимо переходитъ въ область претставительной и мыслящей силы, гдѣ подвергается различнымъ видоизмѣненіямъ, сообразно различнымъ условіямъ и способамъ дѣятельности познающей силы.

Исторія религій и философіи ясно показываетъ, что мышленіе есть существенный, а не случайно и не

(ж) Напр. Якоби.

законно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простаго и непосредственнаго ощущенія Божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о Немъ; мы находимъ въ дѣйствительности не идею, а идеи Божества. Если бы идея Божества была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во всѣ времена должна бы быть одною и тою же, потому что предметъ ея,—Божество,—самъ въ себѣ одинъ и тотъ же и неизмѣненъ, и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и то же. Чувственный предметъ, по своей измѣнчивой природѣ, можетъ еще производить, независимо отъ насъ, измѣнчивыя впечатлѣнія, въ одно время казаться такимъ, въ другое инымъ; но очевидно это неприложимо къ Божеству; идея Его, какъ Его дѣйствіе, должна бы быть всегда одною и тою же. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное; мы находимъ безконечное разнообразіе ея у различныхъ лицъ, въ различные времена. Что же значить это всеобщее явленіе? Если бы въ познаніи сверхчувственнаго мы должны ограничиться однимъ страдательнымъ воспріятіемъ божественнаго дѣйствія, то всѣ разнообразныя формы, въ которыхъ является намъ идея Божества и въ которыхъ замѣтна самостоятельная дѣятельность нашей мысли, мы должны бы признать чистымъ заблужденіемъ. Всякое образное представленіе Божества, самое достойное Его, всякое понятіе о Богѣ, самое повидимому правильное, мы бы должны отвергнуть, какъ измѣняющія чистоту первоначальной идеи привнесеніемъ субъективныхъ, и не соответствующихъ истинѣ, формъ ограниченного познанія.

Но если идея Божества заключаетъ въ себѣ элементъ не только объективный, но и субъективный, если, какъ мы сказали, познаніе о сверхчувственномъ, слѣдующее общему закону познанія, требуетъ не только впечатлѣнія, но и участія мышленія, то различныя существующія въ религіи и философій формы, въ какихъ является идея Божества, окажутся явленіемъ понятнымъ и необходимымъ. Причина разнообразія религіозныхъ понятій будетъ заключаться существенно въ постепенности развитія нашего мышленія и въ различіи формъ, какія оно принимаетъ на различныхъ ступеняхъ своего движенія къ бѣльшему и бѣльшему познанію истины. Сначала сознаніе человѣка обращено преимущественно къ міру внѣшнему; форма познанія на этой ступени его интеллектуальной жизни есть форма *представленія*; образы и явленія внѣшней природы и вызываемыя этими явленіями субъективныя ощущенія служатъ внѣшнимъ выраженіемъ для присущаго уму человѣка чувства Божества. Затѣмъ сознаніе человѣка находитъ высшіе признаки совершенства въ самомъ человѣкѣ,—сначала въ нераздѣльной цѣлости его духовно-чувственной природы, а затѣмъ, въ чисто духовной сторонѣ его существа; онъ заимствуетъ отсюда признаки и черты, для уясненія идеи всесовершеннаго Существа и образуетъ тѣ представленія о Богѣ, которыя мы называемъ антропоморфическими. Наконецъ, при дальнѣйшемъ развитіи ума, представленія Божества въ образахъ, заимствованныхъ изъ природы внѣшней и внутренней, смѣняются понятіями о Немъ. Онъ видитъ неудовлетворительность формы представленія для болѣе точнаго познанія Божества, какъ-бы возвышенна и эстетически

прекрасна ни была эта форма, и она разрушается при участіи строгаго анализа разсудка. Конечно во всѣхъ этихъ формахъ религіознаго сознанія есть безчисленное множество оттѣнковъ по отношенію къ истинѣ и множество послѣдовательно смѣнявшихся моментовъ; раскрыть эти оттѣнки и моменты и оцѣнить ихъ значеніе — дѣло философіи религіи; по всякомъ случаѣ общее начало разнообразія религіозныхъ представленій, независимо отъ нравственныхъ и историческихъ причинъ, условливавшихъ характеръ этого разнообразія, заключается въ свойствахъ чело-вѣческаго мышленія, въ какой мѣрѣ оно есть, послѣ ощущенія Божества, второй не менѣе существенный элементъ въ образованіи идеи Божества.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія мы должны остановить еще вниманіе на одномъ вопросѣ, который можетъ возникнуть по поводу представленнаго нами мнѣнія объ источникѣ идеи Божества. Могутъ сказать: если идея Божества первоначально возникаетъ въ насъ въ слѣдствіе дѣйствія на нашъ духъ Божества, подобно тому, какъ дѣйствіе на наши чувства предметовъ внѣшнихъ производитъ увѣренность въ ихъ бытіи и служитъ основаніемъ дальнѣйшаго познанія о нихъ: то отъ чего эта идея не представляется нашему уму съ такою ясностію, силою убѣдительности и опредѣленности, какъ внѣшніе предметы нашимъ чувствамъ? Отъ чего такое множество разнообразныхъ, часто ложныхъ понятій о Богѣ, раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности, не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній?

Что касается до силы убѣдительности, съ какою идея Божества является нашему сознанию, то едва-ли вполне вѣрно можно сказать, что о *бытіи* предметовъ внѣшнихъ мы увѣрены больше и признаемъ ихъ съ большею убѣжденностію сознанія, чѣмъ идею о Богѣ. Всеобщность и постоянство религіи доказываютъ противное; человекъ увѣренъ въ бытіи Божества столько же, какъ и въ бытіи міра внѣшняго. Если скажутъ, что многіе сомнѣвались въ бытіи Божества, отвергали Его, чего не могло бы быть, если бы идея Божества основывалась на сознаніи Его дѣйствія на насъ, то мы замѣтимъ, что многіе сомнѣвались въ бытіи предметовъ чувственныхъ и отвергали ихъ реальность, не смотря на впечатлѣнія предметовъ. Первое и послѣднее явленія однородны, потому что принадлежатъ къ сферѣ научнаго мышленія, составляютъ въ общей совокупности человечества исключеніе, имѣющее свои особыя причины. Атеизмъ, точно также какъ абсолютный идеализмъ, не могутъ служить поводомъ къ отрицанію, — первый — реального дѣйствія на нашъ духъ міра сверхчувственнаго, послѣдній — чувственнаго. Что же касается до ясности и живости идеи Божества, до правильности и всеобщей значимости представленій и понятій на ней основанныхъ, то конечно нельзя не согласиться, что въ дѣлѣ богопознанія человекъ далеко не такъ счастливъ, какъ въ познаніи предметовъ внѣшняго міра.

Тогда какъ предметы внѣшніе отпечатлѣваются въ нашемъ сознаніи съ ясностію, недопускающею разногласія и противорѣчій касательно значенія впечатлѣній, понятія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частию смутны и темны, — мы разумѣемъ естественное знаніе

безъ помощи откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ, какъ скоро они получаютъ достаточную степень ясности и опредѣленности, принимаются всѣми безспорно, познанія наши о мірѣ высшемъ представляютъ множество противорѣчащихъ представленій и понятій, разделяющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ. Но это явленіе доказываетъ только то, что отношенія наши къ міру высшему, духовному менѣе нормальны, чѣмъ должно бы быть. Для яснаго и вѣрнаго познанія предмета, какъ въ мірѣ чувственномъ, такъ и духовномъ вышечувственномъ, кромѣ дѣйствія объекта, необходимо правильное отношеніе къ нему субъекта, нужно здоровое, нормальное состояніе органа познанія и достаточная сила возбужденія и стремленія къ познанію предмета. Какъ отличная острота и тонкость внѣшняго чувства опредѣляетъ степень живости и полноты внѣшняго воспріятія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и чувственного познанія, такъ точно различное качество внутренняго чувства опредѣляетъ различіе въ воспріятіи истинъ сверхчувственныхъ. Какъ чувство внѣшнее изощряется упражненіемъ, такъ и чувство божественнаго изощряется соотвѣтственною дѣятельностію. Но чистота, живость и ясность внутренняго чувства есть чистота нравственная, а упражненіе его состоитъ въ добродѣтельной жизни. Божество не есть только предметъ познанія для ума, но цѣль живаго стремленія нашего духа: Богъ есть высочайшее совершенство и благо и потому приближеніе къ Нему и ясное ощущеніе Его возможно только для человѣка съ нравственно чистымъ окомъ души, съ силою ума постоянно развиваемою и упражняемою стремленіемъ къ Богу. Но если нрав-

ственной жизни условляется ясность и сила внутреннего чувства, то отсюда понятно, почему такъ тусклы бываютъ наши представленія о Богѣ, почему у нѣкоторыхъ людей познаніе сверхчувственного упадаетъ почти до нуля. Тогда какъ въ познаніи другихъ предметовъ нравственный элементъ имѣетъ очень второстепенное значеніе, и истина, напр. чувственного познанія одинакова, принадлежитъ ли она нравственному или нравственному человеку; въ дѣлѣ богопознанія это элементъ существенный, отъ котораго зависитъ самый характеръ познанія и степень его истины. Но опытъ показываетъ, что въ жизни духовной нравственная дѣятельность идетъ далеко не столь правильнымъ и нормальнымъ путемъ, какъ совершаются законосообразныя отправления чувствъ внѣшнихъ. Что удивительнаго, если ощущеніе Божества въ насъ такъ неясно и слабо, познанія о Немъ такъ несовершенны, что для очищенія и возвышенія ихъ явилось необходимымъ особенное, сверхъестественное откровеніе?

В. Кудрявцевъ.

