



КРИТИКА.

О философіи религія. Н. Боголюбовъ— Философія религіи. Часть 1-я— историческая. Томъ 1-й. Кіевъ. 1915.

Въ № 4-мъ за 1915 г. журнала „Русскія Записки“, представляющаго продолженіе „Русскаго Богатства“ и „Отечественныхъ Записокъ“ напечатана статья г. Юшкевича „Религія, ея сущность и происхожденіе“, посвященная изложенію и разбору взглядовъ Дюркгейма. Въ этой статьѣ есть двѣ особенности, вызывающія во мнѣ къ ней интересъ. 1) Въ статьѣ говорится, что религія отжила свой вѣкъ. Это неинтересно, потому что и мы и наши дѣды слышали это безчисленное количество разъ. Но интересно предположеніе автора, что религія не просто уничтожится, а будетъ замѣнена какимъ-то Х. Г. Юшкевичъ поступаетъ очень благоразумно, не составляя уравненія своего Х. Найти этотъ Х г-ну Юшкевичу не удастся. Но интересно и поучительно, что этимъ утверждается призваніе за религіозными явленіями какой-то основы еще не открытой и не выясненной наукою. Это утвержденіе значительный шагъ впередъ со стороны тѣхъ, которые раньше думали, что религія вполне объясняется страхомъ и невѣжествомъ людей. 2) Интересно заглавіе статьи. Въ первый разъ такое заглавіе было пулено въ оборотъ покойнымъ В. Д. Кудрявцевымъ. Составляя на сѣхъ по требованію устава докторскую диссертацию, онъ, видно, взялъ въ основу своей работы только-что вышедшую книгу молодого О. Пфлейдерера—*Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, вмѣсто *Geschichte* нашель болѣе удобнымъ писать объ *Ursprung*, и такъ явилась его книга. Потомъ о. Т. И. Буткевичъ далъ намъ 2 тома подъ тѣмъ же заглавіемъ. Затѣмъ я встрѣ-

чался съ этимъ заглавіемъ въ программахъ университетскихъ курсовъ по Богословію. Наконецъ, его повторилъ г. Юшкевичъ. Неужели хотя въ этомъ на немъ сказалось влияние русскихъ богослововъ? Я готовъ порадоваться даже этому, хотя заглавіе „Религія, ея сущность и происхождение“ не вызываетъ моихъ симпатій. Сущность — слишкомъ претенціозный метафизическій терминъ и затѣмъ выясненіе сущности необходимо заключаетъ въ себѣ рѣшеніе вопроса о происхожденіи; слово „происхождение“ является лишнимъ и неудачно поставленнымъ: невозможно сначала писать о сущности, потомъ о происхожденіи.

Но за всѣмъ тѣмъ заглавіе это понятно.

И отраднымъ является, что число книгъ и статей, трактующихъ о существенномъ въ религіи, постоянно умножается. И еще болѣе отраднымъ является то, что въ ряду этихъ новыхъ книгъ есть дѣйствительно новыя, интересныя и поучительныя по содержанію.

Таковою должно признать книгу о. Боголюбова, заглавіе которой выписано мною.

Трудъ о. Боголюбова повидимому далеко не законченъ. Объ этомъ говоритъ уже своеобразное заглавіе книги: „часть 1-я — историческая. Томъ 1-й“. До сихъ поръ у насъ томы дѣлились на части, а теперь части на томы. Это неважно, хотя нѣсколько страшно: каковъ же долженъ быть объемъ всего изслѣдованія? Содержаніе книги, какъ и заглавіе, тоже утверждаетъ въ мысли, что не только не закончено изслѣдованіе, но не закончена и его историческая часть: нѣтъ сообщений о еврействѣ, христіанствѣ, исламѣ. Нѣтъ сообщений и о многихъ иныхъ религіозныхъ формахъ, но ихъ авторъ можетъ быть не намѣренъ касаться. Затѣмъ послѣ историческаго трактата авторъ повидимому намѣренъ намъ дать философскій.

Но уже по тому, что авторъ далъ, можно въ нѣкоторой мѣрѣ разумѣвать и прочее. Основная точка зрѣнія автора ясна. На стр. 85 онъ даетъ свое опредѣленіе религіи. *Религіей*“, пишетъ онъ, *называется особая форма человеческой жизни, какъ индивидуальной, такъ вмѣстѣ и общественной, соединенная съ сознаніемъ, что истинная или нормальная жизнь человека возможна только въ связи съ другимъ бытіемъ, бытіемъ Божественнымъ*“. На всѣхъ 454 стр. своей книги онъ старается

утвердить положеніе, что эта связь не есть фикція, а представляет собою реальный фактъ.

Въ томъ, какъ и что говорить авторъ, есть не мало цѣннаго.

Духъ терпимости опочилъ на его книгѣ. Это — духъ профессоровъ московской академіи — В. Д. Кудрявцева и А. И. Введенскаго. Эти мыслители по отношенію къ людямъ чуждыхъ имъ взглядовъ прежде всего выступали не съ осужденіемъ, а съ стремленіемъ понять, какъ у нихъ выработались ихъ взгляды. Но понять всегда въ нѣкоторой мѣрѣ значитъ простить; отсюда спокойное и можно сказать благожелательное отношеніе къ противникамъ. Этотъ духъ мира и любви отъ учителей сообщился и о. Боголюбову.

Но духъ терпимости у о. Боголюбова, какъ и его учителей, не есть духъ индифферентизма. Не трудно съ терпимостью относиться къ различнымъ вѣрованіямъ и взглядамъ, если они не мѣшаютъ намъ жить. Можно не вѣруя даже эксплуатировать вѣру. У о. Боголюбова не то. У него своя вѣра есть и онъ этой вѣры не скрываетъ! Его вѣра такова, что она его обязываетъ и другихъ обращать въ эту вѣру. Но на практикѣ часто происходитъ подмѣня въ пониманіи обязанностей. Нашу обязанность приводить другихъ къ вѣрѣ мы подмѣниваемъ обязанностью другихъ вѣрить въ нашу вѣру. За то, что мы не умѣемъ убѣждать, мы негодуемъ не на себя, а на тѣхъ, кого убѣждаемъ. Но если мы поймемъ, что вѣрующіе отвѣтственны за существованіе невѣрія и можетъ быть не въ меньшей степени, чѣмъ невѣрующіе, мы не будемъ имѣть возможности дѣйствовать въ духѣ нетерпимости, ибо тогда пришлось бы намъ эту нетерпимость обратить на самихъ себя. Скорбя о невѣріи, мы отвергнемъ нетерпимость. Отъ скорби рождается терпѣніе, отъ терпѣнія — опытность, отъ опытности — надежда, а надежда не постыжаетъ (Римл. 5, 3—5), потому что терпимость пребывающихъ въ истинѣ естественно можетъ привлекать къ нимъ сердца и обращать умы къ истинѣ. Духъ терпимости о. Боголюбова, думается, порожденъ апостольскимъ духомъ.

Духъ терпимости безспорно способствуетъ пониманію фактовъ и теорій. Это сказывается на книгѣ о. Боголюбова, особенно на пониманіи авторомъ теорій, ибо философъ религіи, насколько я могу судить, авторъ понимаетъ лучше, чѣмъ

религіи. И здѣсь, мнѣ кажется, большое мѣсто книги, которое можетъ стать еще болѣе большимъ въ послѣдующихъ частяхъ. Философія религіи автору ближе, чѣмъ религія. Онъ началъ съ нея, а не съ изученія религіозныхъ фактовъ. Въ этомъ отношеніи онъ шелъ тѣмъ путемъ, какимъ ученые шли уже столѣтія. Философія религіи существуетъ давно, исторія религіи только что появилась. Философы обходились и въ сущности обходятся безъ нея. Для своихъ выводовъ они не изучаютъ факты, а подбираютъ ихъ. Средневѣковые алхимики, искавшіе золота, находили золото въ своихъ тигляхъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда клали его туда до опыта. Такъ и философы религіи получаютъ цѣнное въ своихъ выводахъ по обзорѣнью религіи лишь тогда, когда это цѣнное принималось ими до обзорѣнія.

Какъ новая наука, исторія религіи не столько рѣшаетъ вопросы, сколько задаетъ ихъ. И думается, что если бы о. Боголюбовъ болѣе занялся изученіемъ религіи, онъ былъ бы гораздо менѣ категоричнымъ. Постараюсь показать это.

Сначала изложу содержаніе его книги.

Авторъ начинаетъ съ утвержденія, что теперь происходитъ оживленіе религіознаго сознанія. „Но, пишетъ онъ, если ошибочно утверждать, что въ наши дни религія естественно умираетъ, съ другой стороны не менѣ было бы ошибочно и утверждать, что наблюдаемое въ настоящее время оживленіе религіознаго сознанія означаетъ возвращеніе современной мысли къ христіанству. Нѣтъ, разрывъ между христіанствомъ и современнымъ религіознымъ движеніемъ не только не ослабѣваетъ, а напротивъ все болѣе и болѣе увеличивается. Современная религіозно-философская мысль выступаетъ вполне самостоятельно и ищетъ своего собственнаго пути. Ея затаеннымъ стремленіемъ является не обращеніе къ той или другой христіанской церкви, а созданіе новой религіи, религіи, которая, не переставая быть религіей, не теряя специфическихъ религіозныхъ чертъ, въ тоже время могла бы вполне согласоваться съ тѣмъ міропониманіемъ, которое вытекаетъ изъ всего строя современной культуры. Новаго откровенія, новаго религіознаго генія, — вотъ что собственно жаждетъ и къ чему порывается современная религіозно-философская мысль. Она не только отвергаетъ тѣ или другіе частные пункты христіанскаго ученія, она не прини-

маетъ основного положенія христіанства, а именно, что полная, безусловная истина связана съ опредѣленнымъ историческимъ фактомъ,—явленіемъ Христа (стр. 9). „Религія, повторяетъ онъ нѣсколько далѣе, теперь все болѣе и болѣе овладѣваетъ вниманіемъ человѣка; религіозныя проблемы уже не игнорируются, не отстраняются свысока, какъ проблемы, порожденные младенческимъ умомъ человѣчества, а обсуждаются все съ большимъ и большимъ внутреннимъ жаромъ. Религія уже не представляется какимъ-то пережиткомъ, лишь тормозящимъ развитіе свободнаго человѣчества; напротивъ, все глубже и глубже постигается внутренняя мощь религіознаго генія и цѣнность религіознаго одушевленія. Но съ другой стороны также несомнѣнно, что современное религіозное движеніе глубоко расходится съ христіанствомъ. „Теперь много такихъ, справедливо говоритъ Эйкенъ, которые желаютъ быть религіозными, но вовсе не церковниками, которые тѣмъ далѣе отходятъ отъ церкви, чѣмъ сильнѣе влекутся къ религіи“¹⁾. Современная религіозная мысль хочетъ быть самостоятельной и порывается проявить самобытное религіозное творчество. Ея стремленіемъ служить созданіе новой религіи“ (стр. 13—14).

„Чѣмъ же должна отвѣтить, спрашиваетъ авторъ, на это движеніе наука православнаго христіанскаго богословія?“

„Обыкновенно принято отвѣчать на подобное явленіе апологетикой, или апологетическимъ богословіемъ, наукой, стремящейся путемъ критическаго разбора всѣхъ высказываемыхъ противъ христіанскаго ученія возраженій доказать его внутреннюю правду, его разумность. Но, несмотря на все свое почтеніе къ этой наукѣ, мы должны сказать, что въ настоящее время она не можетъ имѣть большого значенія. Ея главный недостатокъ заключается въ томъ, что она по необходимости сосредоточивается на отдѣльныхъ положеніяхъ. Излагая по системѣ догматическаго богословія истины христіанской вѣры, она опровергаетъ направляемая противъ нихъ возраженія. Вслѣдствіе этого она не охватываетъ въ цѣломъ противохристіанскаго мышленія, не даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ постигнуть и внутренней логики христіанскаго мышленія. Какъ внѣшне она относится къ нападающему на

1) Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig. 1913. S. 393.

христіанство міровоззрѣнію, такъ какъ беретъ изъ него отдѣльныя положенія, размѣщая ихъ по разнымъ отдѣламъ, точно такъ же внѣшне относится и къ христіанскому ученію, такъ какъ не раскрываетъ собственно внутренней правды его положеній, а лишь защищаетъ ихъ со внѣ. Между тѣмъ въ настоящее время какъ разъ именно и необходимо охватить въ цѣломъ и дать себѣ отчетъ какъ въ томъ, что собственно представляетъ собой современное религіозно-философское мышленіе, ищущее своихъ путей, независимо отъ христіанства, такъ и въ томъ, что представляетъ собой христіанское міропониманіе“ (стр. 15).

„Курсъ философской религіи“ (стр. 18) автора по его мысли и долженъ отвѣчать этой задачѣ.

Философію религіи онъ опредѣляетъ такъ:

„Можно изслѣдовать религію въ ея частныхъ историческихъ проявленіяхъ,—это будетъ составлять задачу положительной науки о религіи,—исторіи религій; можно съ другой стороны, поставивъ предметомъ изслѣдованія религію вообще, или религію въ цѣломъ, стремиться уяснить принципъ развитія религіи въ исторіи, ея изначальное происхожденіе, ея сущность и значеніе въ человѣческой жизни. Это составитъ предметы философіи религіи“ (стр. 29).

По мнѣнію о. Боголюбова въ философіи религіи въ настоящее время господствуютъ два направленія: атеистическое и эволюціонно-пантеистическое. Первое отрицаетъ реальность изслѣдуемаго ею объекта и тѣмъ, такъ сказать, само приходитъ къ самоотрицанію. Второе направленіе отрицаетъ правильность и полноту отраженія религіозной истины въ историческихъ религіяхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ естественно стремится дать правильное опредѣленіе религіознаго объекта. Научная задача подмѣнивается непосильной задачей религіознаго творчества. Поэтому и атеистическое и эволюціонно-пантеистическое направленія о. Боголюбовъ находитъ ненаучными.

Признавъ существованіе двухъ направленій въ философіи религіи, о. Боголюбовъ признаетъ существованіе въ ней четырехъ методовъ опытнаго изслѣдованія: 1) методъ психологическій — изученіе религіозныхъ переживаній человѣка; 2) филологическій — изученіе выраженія переживаній въ словѣ; 3) сравнительно-антропологическій — изученіе рели-

гіозной практики, какъ вѣшняго выраженія существа религіи; 4) соціологическій—изученіе религіи какъ общественнаго явленія.

„Но, говоритъ авторъ, ни психологія, ни сравнительное языкознаніе, ни антропологія, ни соціологія не въ состояніи освѣтить вполнѣ природы религіознаго сознанія. Всѣ эти науки, конечно, должны быть признаны вспомогательными науками въ отношеніи къ философіи религіи. Но философія религіи, не измѣняя существенно своей задачи, не можетъ остановиться лишь на нихъ. Всѣ эти науки: и психологія, и филологія, и антропологія, и соціологія, поскольку руководятся опытнымъ методомъ, могутъ лишь отмѣтить тѣ или другіе религіозные факты и установить между ними причинную связь. Между тѣмъ философія религіи стремится постигнуть смыслъ религіи и опредѣлить ея значеніе въ человѣческой жизни. Поэтому, когда въ философіи религіи думаютъ примѣнить въ той или иной формѣ опытный методъ, онъ неизбѣжно измѣняетъ свой характеръ и воспринимаетъ черты умозрительнаго метода: отдѣльный частный фактъ насильственно въ этомъ случаѣ расширяется до степени общаго положенія. Такъ, напр., Джемсъ устанавливаетъ факты вторженія сублиминальнаго сознанія въ обычное сознаніе человѣка. Подобные факты, разумѣется, въ религіозной области возможны; возможны здѣсь и слуховыя, и зрительныя галлюцинаціи. Но Джемсъ не останавливается на этомъ, а искусственно расширяетъ эти сами по себѣ частные факты, утверждая, что религія вообще представляетъ собой результатъ вторженія сублиминальнаго сознанія человѣка въ его обычное сознаніе. Точно также М. Мюллеръ отмѣчаетъ, что въ религіи языкъ имѣетъ несомнѣнное значеніе, что здѣсь неопредѣленное выраженіе, образъ, метафора могутъ въ дальнѣйшемъ получить совершенно иной смыслъ, но онъ не останавливается на этомъ фактѣ, а обобщаетъ его, утверждая, что религія и вообще представляетъ собой не что иное, какъ своеобразную болѣзнь языка. Р. Смитъ правильно отмѣчаетъ, что въ религіи человѣкъ иногда чисто бессознательно совершаетъ извѣстныя дѣйствія, или чисто автоматически слѣдуетъ строго установленному традиціонному обычаю; но онъ не останавливается на этомъ фактѣ, а расширяетъ его, онъ утверждаетъ, что религія и

вообще представляет собой не что иное, какъ рядъ строго установленныхъ учрежденій или обычаевъ. Если исключить изъ этихъ мнѣній логически незаконно допускаемое ими расширение фактовъ, останутся простые факты, способные служить матеріаломъ для философіи религіи, но никакъ не объяснительнымъ принципомъ.

Отсюда ясно видно, что опытный методъ, будучи примѣняемъ въ философіи религіи, по необходимости воспринимаетъ черты умозрительнаго метода. Въ философіи религіи, какъ наукѣ философской, нельзя обойтись безъ объяснительнаго принципа, или нѣкотораго общаго положенія. Поэтому, когда здѣсь хотятъ примѣнить опытный методъ, все дѣло завершается лишь тѣмъ, что какое-либо частное явленіе возводятъ на степень общаго положенія. Но если такъ, то необходимо опытный методъ въ философіи религіи оставить и руководиться методомъ умозрительнымъ. Необходимо, приступая къ философскому изслѣдованію религіи, ясно сознать, что при такомъ изслѣдованіи мы не будемъ въ состояніи обойтись безъ общаго положенія. При этомъ условіи мы скорѣе оградимъ себя отъ ошибокъ, чѣмъ если станемъ руководиться исключительно опытнымъ методомъ“ (стр. 60—61).

Вспомогательными науками для философіи религіи авторъ считаетъ исторію религій, психологію, антропологію, социологію и филологію. Свою науку онъ дѣлитъ на двѣ части: историческую, рассматривающую религію въ процессъ, и онтологическую, рассматривающую религію въ ея существѣ.

Нашъ авторъ подвергаетъ критикѣ предложенныя доселѣ классификаціи религій и пытается дать свою. Онъ исходитъ изъ положенія Тиле, что „религію главнымъ образомъ характеризуетъ ея воззрѣніе на отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, а также между Богомъ и міромъ“¹⁾. „Это дѣйствительно тотъ пунктъ, съ котораго яснѣе всего обрисовывается религія, а потому только съ этой точки зрѣнія и можно дать вполне состоятельную въ научномъ отношеніи классификацію религій.

Связь человѣка съ божествомъ выступаетъ въ религіяхъ съ различнымъ характеромъ. Въ однѣхъ религіяхъ это — связь чисто природная, естественная, до-сознательная и не-

¹⁾ Elem. of the science. I, p. 152.

обходимая; въ другихъ, напротивъ, она выступаетъ, какъ связь разумно-сознательная, свободная. Въ перваго рода религіяхъ человѣкъ не вступаетъ въ союзъ съ божествомъ по тѣмъ или другимъ мотивамъ; онъ находитъ себя связаннымъ съ нимъ необходимо уже въ силу самаго своего происхожденія или своей принадлежности къ извѣстному племени или народу. Богъ представляется ему или его предкомъ или его царемъ, — словомъ, такимъ существомъ, или такой силой, съ которой онъ, человѣкъ, связанъ чисто естественно, помимо своего собственнаго сознанія. Съ такимъ же характеромъ чисто природной связи выступаетъ въ этого рода религіяхъ и связь божества съ человѣкомъ: и божество представляется связаннымъ съ человѣкомъ необходимо, и оно не мыслится внѣ круга своихъ почитателей.

Въ другого рода религіяхъ, напротивъ, человѣкъ свободно вступаетъ въ союзъ съ Богомъ, ясно сознавая при этомъ тѣ или иные мотивы такого своего образа дѣйствія. Свободнымъ союзомъ съ человѣкомъ представляется также здѣсь религія и со стороны Бога. Богъ не мыслится уже естественно, или необходимо связаннымъ съ человѣкомъ; чисто природная связь здѣсь устраняется и замѣняется связью свободно-нравственной. Какъ въ тѣхъ, такъ и въ другихъ религіяхъ Богу приписывается титулъ „отца людей“, но въ совершенно различномъ смыслѣ. Въ перваго рода религіяхъ божественное отчество понимается въ чисто-физическомъ смыслѣ этого слова; въ религіяхъ же втораго рода въ него вкладывается духовный, нравственный смыслъ. „Въ христіанствѣ и уже въ духовной религіи евреевъ, говорить, напр., Р. Смитъ. идея божественнаго отчества совершенно отрѣшена отъ физической основы естественнаго отчества. Человѣкъ былъ созданъ по образу Божию, но не былъ рожденъ Богомъ; Богосыновство — не дѣло природы, а дѣло благодати. Въ Ветхомъ Завѣтѣ израиль называется сыномъ Іеговы, и Іегова—его отцомъ, создавшимъ его (Ос. XI, 1; Втор. XXXII, 6), но это твореніе—не физическій актъ, а относится къ ряду благодатныхъ дѣяній, благодаря которымъ израиль превратился въ народъ... Въ языческихъ же религіяхъ отчество боговъ является физическимъ отчествомъ. Среди грековъ, напр., представленіе о томъ, что боги создали людей изъ глины, какъ горшечникъ дѣлаетъ образы, относительно новое. По

древнему же возрѣнію, расы людей имѣютъ боговъ своими предками или являются дѣтьми земли, общей матери боговъ и людей, такъ что люди реально являются одного племени или одного рода съ богами“¹⁾.

Перваго рода религіи можно назвать религіями натуралистическими, второго — религіями супранатуралистическими. Но называя подобнымъ образомъ эти двѣ основныхъ группы религіи, мы исключительно имѣемъ при этомъ въ виду только характеръ самой связи человѣка съ божествомъ какъ въ тѣхъ, такъ и въ другихъ религіяхъ. Натуралистическія религіи — это всѣ тѣ религіи, въ которыхъ связь человѣка съ божествомъ понимается натуралистически, какъ связь чисто природная; супранатуралистическія же — тѣ, въ которыхъ природная связь замѣняется иной, неприродной, духовной, или этической. Второго рода религіи можно было бы назвать религіями спиритуалистическими или этическими. Но мы предпочитаемъ сохранить за ними терминъ „супранатуралистическій“, такъ какъ онъ, по нашему мнѣнію, яснѣе характеризуетъ этого рода религіи. Въ нихъ наблюдается преодолѣніе чувственнаго взгляда на связь человѣка съ божествомъ, возвышеніе надъ нимъ, между тѣмъ терминъ: „спиритуалистическій“ или „этический“ эту черту отмѣчаютъ неотчетливо“ (стр. 137—139).

Въ семи отношеніяхъ авторъ устанавливаетъ различіе между натуралистическими и супранатуралистическими религіями. 1) Въ мистицизмѣ натуралистическомъ личность подавляется Божествомъ, въ мистицизмѣ супранатуралистическомъ при общеніи съ Божествомъ ясность человѣческаго сознанія только усиливается. Мистицизмъ натуралистическій, такъ сказать, мистицизмъ пьяный, мистицизмъ супранатуралистическій—трезвый. 2) Культъ въ религіяхъ натуралистическихъ имѣетъ характеръ внѣшній (строго традиціонный) и потому магическій. Въ религіяхъ супранатуралистическихъ культъ имѣетъ значеніе только какъ средство для выраженія человѣкомъ своихъ религіозно-нравственныхъ чувствованій. 3) Религіозныя переживанія въ натуралистическихъ религіяхъ по мысли автора всегда индивидуалистичны и анти-соціальны. Надъ ступеню національной религіи натурали-

1) R. Smith. Religion of the semites. P. 41—42.

стическая религія подняться не можетъ. Въ религіяхъ супранатуралистическихъ индивидуальная религіозность является стимуломъ для общественной религіозной дѣятельности. Національныя грани здѣсь стираются. 4) Религіозное мышленіе въ натуралистическихъ религіяхъ—миеологическое, въ супранатуралистическихъ — историческое. Натуралистическія религіи внѣисторичны, онѣ имѣютъ лишь миеологию. Супранатуралистическія религіи представляя связь человѣка съ Богомъ свободною, исторію этой связи изображаютъ въ пространствѣ и времени. 5) Въ натуралистическихъ религіяхъ имѣется вѣра въ Божество, какъ неопредѣленную, безличную силу, въ супранатуралистическихъ утверждается вѣра въ живого, личнаго Бога. 6) Такъ какъ связь Бога и міра въ натуралистическихъ религіяхъ мыслится связью необходимости, то и міръ мыслится тамъ, какъ необходимое порожденіе Божества. Въ религіяхъ супранатуралистическихъ міръ является свободнымъ твореніемъ Божиимъ, которое должно, но можетъ и не быть въ связи съ Богомъ. 7) Натуралистическое благочестіе влечется къ цѣлностямъ имманентнымъ (по сю сторонимъ), т. е. къ этому міру, супранатуралистическое благочестіе трансцендентно.

Супранатуралистическія религіи — ветхозавѣтная и христіанство, уклоненія отъ супранатуралистической—іудейство и исламъ, всѣ остальные религіи—натуралистическія.

Покончивъ съ классификаціей, о. Боголюбовъ прежде, чѣмъ перейти къ обзорѣнью религіи въ ихъ историческихъ формахъ, рѣшаетъ еще два вопроса: 1) о первоначальной формѣ божественнаго откровенія въ натуралистической религіи и 2) о происхожденіи миеологии.

„Необходимо предположить, что первоначальной формой божественнаго откровенія въ натуралистической религіи было откровеніе внутреннее, что человѣку впервые открылось божество не въ природѣ, а въ немъ самомъ, въ переживаемыхъ имъ внутреннихъ состояніяхъ. Съ этой точки зрѣнія основное вѣрованіе натуралистической религіи становится дѣйствительно понятнымъ. Чувствуя проявленіе божества въ себѣ, человѣкъ естественно пришелъ къ мысли, что онъ необходимо связанъ съ божествомъ, связанъ съ нимъ самымъ своимъ существованіемъ, что онъ—*природно* божій, или, говоря языкомъ первобытнаго человѣка, что онъ—одной крови

и одной плоти съ божествомъ, что богъ—его родоначальникъ, его отецъ въ чисто физиологическомъ смыслѣ этихъ словъ.

Въ какихъ же именно внутреннихъ состояніяхъ человѣкъ видѣлъ открывающееся ему божество? Такъ какъ религія не мыслима безъ вѣры въ божественный міръ, какъ міръ, возвышающійся надъ человѣкомъ, то понятно, что такими состояніями могли быть только тѣ состоянія, которыя выступаютъ съ характеромъ надъ-индивидуальныхъ состояній, т. е. такихъ состояній, которыя, проявляясь въ индивидуальномъ сознаниі, въ тоже время, такъ сказать, не умѣщаются въ немъ сполна, а возвышаются надъ нимъ и потому проявляются съ характеромъ не исключительно субъективныхъ состояній, а вмѣстѣ и объективныхъ.

Взглядъ на процессъ религіознаго творчества на высшихъ ступеняхъ развитія религіознаго сознаниія не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что натуралистическому религіозному сознанию человѣка божество открывается именно въ такого рода состояніяхъ. Въ какихъ, напр., состояніяхъ видятъ представители новѣйшей философіи божество?—Таковыми состояніями являются логическая мысль, поэтическое вдохновеніе, гениальная интуиція, нравственное сознание. Почему именно въ подобныхъ состояніяхъ человѣкъ ищетъ божество,—понять не трудно. Всѣ эти состоянія въ отличіе отъ другихъ выступаютъ съ окраской не чисто индивидуальныхъ, или субъективныхъ переживаній, а переживаній надъ-индивидуальныхъ. Логическая мысль, напр., проявляется въ индивидуальномъ сознаниі, но проявляется вовсе не какъ исключительно индивидуальное явленіе, а какъ норма, долженствующая регулировать мышленіе всякаго вообще индивидуума. Понятіе нравственнаго долга снова проявляется въ индивидуальномъ сознаниі, но вмѣстѣ и возвышается надъ нимъ, какъ норма, долженствующая регулировать поведение всякаго вообще индивидуума. Словомъ, во всѣхъ подобныхъ случаяхъ человѣкъ какъ бы переступаетъ предѣлы своего „я“, или своего обычнаго сознаниія; переживая такіа состоянія, онъ чувствуетъ, что хотя нѣчто и проявляется въ немъ, тѣмъ не менѣе не является его исключительной собственностью, что это нѣчто скорѣе дается, сообщается или открывается ему, чѣмъ порождается имъ самимъ, его соб-

ственной природой. Вслѣдствіе такого характера означенныхъ состояній человѣкъ и принимаетъ ихъ за отвѣтъ на коренящийся въ душѣ его вопросъ о божествѣ и единеніи съ нимъ. Надъ-индивидуальность подобныхъ переживаній дозволяетъ человѣку удерживать объективный характеръ за открывающемся ему божествомъ, полагать его не только въ себѣ, но и внѣ себя; переживаніе же ихъ въ себѣ даетъ ему возможность чувствовать себя находящимся въ необходимой связи съ божествомъ, чувствовать свое единеніе съ нимъ по самой своей природѣ^а (стр. 197—198).

То, что божество въ натуралистическихъ религіяхъ, мыслилось, прежде всего, неопредѣленною силою, что далѣе образы боговъ были очень подвижны и неустойчивы, и что наконецъ религіозная мысль постоянно обращалась къ переживаніямъ, все это утверждаетъ о Боголюбова въ правильности его взгляда на первичное натуралистическое открытіе.

Оно было внутреннимъ, но первобытный человѣкъ проектировалъ его вовнѣ посредствомъ миеовъ. „Переживая съ одной стороны надъ-индивидуальныя состоянія, выведшія его изъ границъ его обыденнаго сознанія и давашія ему возможность ощутить въ себѣ какую-то невѣдомую силу, онъ не могъ съ другой стороны не чувствовать и своей рабской зависимости отъ міра, низводившей эту его силу на степень призрака. А потому и первобытный человѣкъ не могъ не стремиться съ цѣлю преодоленія этого противорѣчія къ объективированію переживаемаго имъ надъ-индивидуальнаго состоянія, такъ какъ только въ этомъ случаѣ онъ могъ почувствовать себя живущимъ не во враждебной ему средѣ, а въ средѣ родственной,—средѣ, въ которой дѣйствуетъ таже самая сила, которая моментами проявляется и въ немъ самомъ. Но, понятно, это объективированіе не могло быть произведено имъ отвлеченнымъ образомъ. Первобытный человѣкъ не могъ помѣстить божество вообще въ міровой жизни, какъ это дѣлаетъ философъ-пантеистъ. Даже и теперь человѣкъ, если только онъ не хочетъ удовлетвориться однимъ понятіемъ объ имманентности божества отвлеченнымъ міру, а стремится къ болѣе ясному и наглядному представленію, останавливается своимъ вниманіемъ на не вообще міровой жизни, а избираетъ рядъ отдѣльныхъ предметовъ и явленій, въ которыхъ

наиболѣе ярко отражается, по его мнѣнiю, переживаемое имъ-высшее благо, или божество. „Возьмемъ примѣръ говорить Паульсенъ. Ты относишься къ своему народу съ чувствомъ благоговѣнiя... Что же такое этотъ народъ, которому ты посвящаешь себя самого, свою силу и свою жизнь?... Онъ въ сердцѣ твоей матери; онъ въ языкѣ, которому она тебя обучила, онъ въ твоей пѣсни, которая проникаетъ къ твоему сердцу, онъ въ лицѣ твоего ребенка, онъ въ вѣрности друга въ любви женщины, онъ смотритъ на тебя даже изъ лазури глазъ чужого ребенка, играющаго на краю дороги; онъ въ каждомъ словѣ ученiя и мудрости, которыя сообщилъ тебѣ твой вѣрный учитель, онъ въ памяти о твоихъ покойникахъ, онъ въ образахъ тѣхъ великихъ людей, примѣръ которыхъ возвысилъ тебя, мысли которыхъ обогатили тебя; онъ самъ есть образъ, который ты создалъ себѣ, идеальное существо, черты котораго ты заимствовалъ изъ самаго милаго, самаго лучшаго и благороднаго, что тебѣ встрѣчалось. И вотъ ты говоришь, оставляя въ сторонѣ все остальное, вотъ мой народъ, то, что онъ собственно есть, въ чемъ проявляется его истинная сущность... И вотъ точно также ты относишься и къ дѣйствительности вообще. То, что въ природѣ и исторiи наиболѣе глубоко трогаетъ тебя и наиболѣе осчастливляетъ, ты обнимаешь въ одинъ образъ и говоришь: вотъ собственная сущность, глубочайшiй смыслъ и содержанiе дѣйствительности“¹⁾. Но если и современный человѣкъ нуждается въ цѣляхъ оживленiя отвлеченнаго понятiя о высшей

1) Введенiе въ философию. Перев. съ 2 нѣм. изд. Н. Титовскаго подъ ред. В. Преображенскаго. Москва. 1894. Стр. 269. Ярko также это проявляется въ слѣдующемъ стихотворенiи Шеллинга.

„Одну религiю считаю я правдивой,
 Ту, что живетъ въ камняхъ и мхахъ, въ красной
 Расцвѣтности деревъ; повсюду и всегда
 Стремится къ свѣту, и вѣчно молода,
 Въ провалахъ безднъ и въ высотахъ безкрайныхъ
 Намъ открываетъ ликъ въ извѣчныхъ знакахъ тайныхъ.
 Она подѣмлется до силы размышленiя.
 Гдѣ миръ рождается вновь, гдѣ духа воскресенье.
 Все, все—единый пульсъ, единое дыханье,
 Игра препятствiй, пляска порыванья“ (Перев. Луначарскаго. Религiя и социализмъ. Ч. II, стр. 261).

дѣйствительности въ воспроизведеніи отдѣльныхъ предметовъ и явленій, наиболѣе ярко, по его мнѣнію, отражающихъ эту дѣйствительность, то тѣмъ болѣе первобытный человѣкъ могъ помѣстить открывшееся ему божество во внѣшнемъ мірѣ, лишь избирая съ этою цѣлью тотъ или другой рядъ предметовъ и явленій природы, наиболѣе ярко на его взглядъ отражавшихъ его. Другими словами, объективируя переживаемую имъ божественную силу, первобытный человѣкъ долженъ былъ стремиться поставить на мѣстѣ неопредѣленнаго чувствованія какой-то иной возвышающей надъ нимъ силы рядъ отдѣльныхъ конкретныхъ боговъ.

Такимъ образомъ, миеотворческій процессъ представляетъ собою процессъ объективированія божества, открывшагося человѣку прежде всего въ его внутреннихъ состояніяхъ. Отсюда становится вполне понятнымъ религіозное значеніе миеа. Божество, переживаемое человѣкомъ внутри себя, еще не является въ собственномъ смыслѣ божествомъ; оно становится имъ лишь съ того момента, когда оно выносится человѣкомъ во внѣшній міръ, такъ какъ только въ этотъ моментъ человѣкъ преодолеваетъ основное противорѣчіе своего самосознанія и приходитъ къ убѣжденію, что сила, движущая его самого, является не чѣмъ-нибудь иллюзорнымъ, а силой могущественной, проявляющейся и въ окружающей его внѣшней средѣ, является, другими словами, богомъ. Поэтому миеъ—не художественное творчество и не наука, хотя онъ и можетъ дать начала и художественному творчеству и наукѣ; миеъ—это натуралистическая религія на первыхъ ступеняхъ своего развитія“ (стр. 225—227). Неопредѣленное миеомъ переводится въ опредѣленное, этимъ объясняется недвижимость и измѣнчивость миеа. Этимъ объясняется для автора отсутствіе у первобытныхъ людей сознанія различія между міромъ неодушевленнымъ и одушевленнымъ.

Первичное внутреннее откровеніе человѣка посредствомъ миеа, утилизируетъ его въ магію. „Магія, пишетъ о. Боголюбовъ, представляетъ собой въ дѣйствительности не зачаточную науку, а начальную ступень въ развитіи натуралистическаго религіознаго сознанія. Человѣкъ сдѣлалъ первый шагъ въ объективированіи открывшейся ему божествен-

ной силы, онъ пришелъ къ той мысли, что въ окружающемъ его мѣрѣ дѣйствуетъ та-же самая таинственная сила, которая проявляется и въ немъ, но сила эта еще не получила въ его сознаніи характера самостоятельнаго существованія, не предстала еще предъ нимъ въ образѣ или образахъ самостоятельныхъ существъ, а потому чувствуя ее въ себѣ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что онъ можетъ воздѣйствовать на теченіе событій въ окружающемъ его мѣрѣ въ желательномъ для себя направленіи. А такъ какъ человѣкъ не всегда чувствовалъ эту силу въ себѣ, а лишь въ моменты переживанія имъ экстаическихъ состояній, то онъ естественно долженъ былъ придти къ мысли, что онъ можетъ ощутить въ себѣ въ тотъ или другой моментъ эту нужную ему силу, лишь отрѣшаясь отъ своей обычной личности и уподобляясь тому стихійному явленію, наступленіе котораго было для него желательно. Отсюда и объясняется вѣра дикаря или первобытнаго человѣка въ т. наз. симпатическую магію, являющуюся, какъ утверждаетъ Фрэзеръ и Джевонсъ, зародышемъ всякой магіи¹⁾. Махая покрываломъ, брызгая изо рта водой, разводя костеръ,—словомъ, воспроизводя раздражительно то или иное явленіе природы, первобытный человѣкъ преодолевалъ свою обычную личность, перевоплощался, впитывалъ въ себя стихійную силу и такимъ путемъ приходилъ къ убѣжденію, что, продѣлывая подобныя дѣйствія, онъ можетъ дѣйствительно произвести дождь или порывъ бури. Не неполнота теоріи причинности или ея преувеличеніе привели дикаря къ вѣрѣ въ магическіе способы воздѣйствія на природу, а убѣжденіе, что въ природѣ проявляется та-же самая таинственная сила, что и въ немъ, и что поэтому, если въ данный моментъ онъ и не переживаетъ ее въ себѣ, онъ можетъ все же этого достигнуть и такимъ путемъ можетъ приобрести власть надъ окружающей средой, что для этого ему необходимо лишь отрѣшиться отъ своей обыкновенной личности и уподобиться тому явленію, наступленіе котораго является для него желательнымъ. Маханіе покрываломъ, окропленіе знойной почвы водой, зажиганіе костровъ,—всѣ эти дѣйствія, несомнѣнно

¹⁾ Frazer. Le rameau d'or. I, p. 5; cf. Early hist. of kingship. p. 40; Jevons. An introduction. p. 35.

продѣлывались человѣкомъ далеко не съ тѣмъ спокойнымъ, ровнымъ сознаниемъ, съ какимъ выполняются обыкновенно человѣкомъ дѣйствія на основѣ примѣненія къ даннымъ опыта правилъ индуктивнаго изслѣдованія. Воспроизводя подражательно явленіе дождя, охоту или войну, человѣкъ приходилъ въ изступленіе, онъ чувствовалъ, что онъ соприкасается съ какой то невѣдомой силой, сливается съ ней, и это именно и пробуждало въ немъ увѣренность въ успѣхѣ задуманнаго имъ предпріятія. „У австралійцевъ, говоритъ Рейнакъ, существуетъ множество мимическихъ танцевъ, называемыхъ танцами животныхъ, изъ которыхъ самый извѣстный танецъ кенгуру: танцоры съ исключительнымъ искусствомъ подражаютъ движеніямъ этого животнаго... Цѣль такого танца — сообщить танцорамъ магическую силу надъ тѣмъ животнымъ, движеніямъ котораго они подражаютъ“. Слѣдовательно, чтобы побѣдить кенгуру, человѣкъ долженъ напередъ перевоплотиться, вобрать силу, проявляющуюся въ этомъ животномъ, въ себя. По мнѣнію Лемана, все это основывается только на томъ, что „для первобытнаго человѣка отчетливо мыслимое понятіе было уже дѣйствительностью“. Но если бы это было такъ, зачѣмъ нужно было бы первобытному человѣку напередъ это понятіе воплощать въ дѣйствіи, при томъ такомъ дѣйствіи, которое не могло не приводить его экстатическое воодушевленіе? Ясно, что здѣсь дѣло не въ просто мыслимомъ понятіи, а въ расширеніи своего сознанія, въ приведеніи себя тѣмъ или другимъ способомъ въ иное, особое по сравненію съ обычнымъ, состояніе. „Эти прыжки (sauts), говоритъ справедливо Дюркгеймъ, эти крики, эти всякаго рода движенія, на внѣшній взглядъ странныя и неуклюжія (grotesques), имѣютъ въ дѣйствительности человѣческое и глубокое значеніе. Австраліецъ стремится уподобиться своему тотему, какъ вѣрующій болѣе развитыхъ религій стремится уподобиться своему Богу... Это — первая форма *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*“ (стр. 255—257).

Анимизмъ авторъ трактуетъ, какъ религіозную философію первобытнаго человѣка. Въ себѣ человѣкъ открылъ душу управляющую тѣломъ, существованіе аналогичныхъ душъ и духовъ онъ предположилъ и вовнѣ. Фетишизмъ возникъ совмѣстно съ анимизмомъ. Фетишь, это — предметъ, въ ко-

торомъ имѣеть пребываніе особенный духъ. За духомъ можно ухаживать. Отсюда—фетишистическій культъ. Но особенно въ животныхъ человѣкъ долженъ былъ усмотрѣть присутствіе божественной или демонической силы. Животныя „не могли не останавливать на себѣ его вниманія своей таинственностью, своей, такъ сказать, сверхчеловѣчностью. Онъ не могъ не поражаться ихъ силой и ловкостью, нѣзъ могучимъ, никогда не обманывающимъ ихъ, инстинктомъ. Животныя, такимъ образомъ, не могли не представляться ему высшими по сравненію съ нимъ существами. Въ то-же время онъ видѣлъ, что эта таинственная, сверхчеловѣчская сила въ нихъ проявляется не моментами лишь, а постоянно живетъ, является присущей имъ по самой природѣ. Это не были уже фетиши, простые предметы, съ которыми демоническая сила была соединена лишь внѣшне; это были демоны по самому своему существу. Поэтому не удивительно, что въ нихъ теперь человѣкъ и усматриваетъ живое и яркое воплощеніе той божественной силы, которая живетъ и его самого, другими словами, животныя теперь и являются въ его глазахъ его настоящими демонами-покровителями. Какъ же теперь человѣкъ могъ растолковать свою религіозную связь съ ними? Животныя-демоны уже не были фетишами, демоническая сила была связана съ ними не внѣшне, а внутренне. Это были сами по себѣ демоническія существа. Тѣмъ не менѣе они должны были все же находиться въ неразрывной связи съ человѣкомъ. Вѣдь, та сверхъ-естественная сила, которая обитала въ нихъ, переживалась и имъ. Животныя-демоны, слѣдовательно, были ему не чужды, а родственны. Отсюда онъ естественно и пришелъ къ воззрѣнію на нихъ, какъ на предковъ, какъ на родовачальниковъ своего племени“ (стр. 268).

Такъ, значитъ, возникли заолатрія и тотемизмъ.

Надъ магизмомъ и фетишизмомъ поднимается политеизмъ. О. Боголюбовъ полагаетъ, что факторами создавшими политеизмъ, были возникновеніе земледѣлія и переходъ человѣчества къ осѣдлой жизни.

„Начиная съ этого момента уже въ собственномъ смыслѣ культурную жизнь, начиная воздѣйствовать на природу и видоизмѣнять ее сообразно своимъ цѣлямъ, человѣкъ есте-

ственно долженъ былъ отмѣчать въ переживаемыхъ надъ-индивидуальныхъ состояніяхъ не столько подавленіе своего сознанія, сколько его расширение и просвѣтленіе. Творчество, вдохновеніе,—вотъ что должно было уже выступить теперь въ сознаніи человѣка, какъ истинно божественная сила. Божество—не то, что повергаетъ его въ конвульси или эпилепсію, а также и не то, что только стихійно единитъ его со всѣми членами его племени; божество—то, что вдохновляетъ его, что даетъ ему такую силу, которая помогаетъ ему преодолѣвать естественную дикость природы и налагать на нее свой человѣческій отпечатокъ. Поэтому божество-животное или божество теріантропическое (божество-получеловѣкъ и полуживотное) теперь должно было представиться человѣку чѣмъ-то чудовищнымъ. Какіе же предметы среди окружающей его природы должны были теперь показаться ему наиболѣе ярко воплощающими въ себѣ переживаемую имъ божественную силу?—Солнце, оживлявшее своими лучами природу, пробуждавшее все живущее отъ сна и возбуждавшее его къ дѣятельности; дождь, оплодотворяющій землю; земля, таящая въ себѣ зародыши жизни и т. п. Всѣмъ этимъ явленіямъ фантазія человѣка легко могла придать видъ человѣкоподобныхъ существъ, не разрушая однако чрезъ это своего представленія о божественномъ мірѣ, какъ мірѣ, возвышающемся надъ міромъ человѣческимъ. Смерти этихъ явленій человѣкъ не видѣлъ; они были въ его глазахъ вѣчно юными; съ другой стороны каждое изъ этихъ явленій имѣло свою опредѣленную функцію, вслѣдствіе чего могло принять образъ болѣе или менѣе опредѣленной индивидуальности. Но чѣмъ болѣе человѣкъ индивидуализировалъ божественную силу, тѣмъ болѣе она должна была раздробляться на все новые и новые образы, такъ какъ каждый индивидуальный образъ естественно не покрывалъ собою того, что человѣкъ переживалъ въ себѣ; всегда отъ переживаемой имъ божественной силы оставался нѣкоторый неопредѣленный остатокъ, который и долженъ былъ побуждать его создавать все новыхъ и новыхъ боговъ. вмѣстѣ съ тѣмъ новая религіозная точка зрѣнія должна была ассимилировать себѣ и прежніе образы боговъ. Разнаго рода духи и демоны, а также демоны-животныя должны были въ свою очередь принимать видъ человѣкоподобныхъ существъ к

тѣмъ все болѣе и болѣе увеличивать пантеонъ“ (стр. 276—277).

Возникновеніе политеизма влекло за собою ослабленіе мистическаго настроенія и даже вообще религіознаго чувства. Между антропоморфными богами и людьми устанавливались отношенія опредѣляемыя расчетомъ. Только семитическія религіи, въ составъ которыхъ о. Боголюбовъ не включаетъ религію евреевъ, избѣгли подчиненія этому общему закону. Объясняется это, по автору, слабостью сознательнаго элемента въ семитическихъ религіяхъ. Семитическіе боги остались богами природы.

„Въ семитическихъ культахъ, не смотря на все ихъ разнообразіе въ частностяхъ, въ общемъ можно легко различить три основныхъ или типичныхъ культа: 1) культъ національнаго бога являющагося вааломъ, т. е. какъ владыкой или собственникомъ извѣстной страны, такъ и царемъ, руководителемъ и защитникомъ опредѣленнаго народа, 2) культъ богини, „великой матери“, представляющей собой „рождающую силу природы“ и 3) культъ умирающаго и воскресающаго бога, представляющаго устойчивость жизненной силы и природы, или ея самосохраненія. Всѣ эти культы находятся въ каждой семитической религіи. Такъ, напр., въ вавилонской религіи мы видимъ культъ національнаго бога Мардука, культъ богини Иштаръ и культъ умирающаго и воскресающаго бога—Таммуза; въ сирійской религіи—культъ національнаго бога Хадада, богини Атаргатисъ и умирающаго и воскресающаго бога Аттиса; у финикянъ—культъ мѣстныхъ вааловъ, Астарты или, какъ въ Карфагенѣ, Таниты, и культъ Эсмунъ или Адониса. Основа этихъ типичныхъ семитическихъ божествъ была одна и та же, а именно натуралистическая; національные боги были богами неба и свѣта, богиня—богиней матери земли; умирающій и воскресающій богъ—богомъ растительности, ежегодно замирающей и затѣмъ вновь распускающейся“ (стр. 294—295).

Семитическія молитвы, покаянныя псалмы въ концѣ концовъ оказываются просто заклинаніями. Но если религія у семитовъ не осозналась, за то она у нихъ сохранилась.

Политеизмъ у другихъ народовъ сообщилъ религіи эгоистическій или своекорыстный характеръ. Съ такимъ характеромъ религія не могла существовать. Должно было прои-

зойти разложене політеизма. На почвѣ этого разложенея возникли дуализмъ и пантеизмъ.

Исторія знаетъ только одну дуалистическую религію—религію Заратустры. По общему мнѣнію она имѣетъ свой корень въ вѣрованіяхъ, изъ которыхъ вышли индійскія религіи, но религія Заратустры не только отличается отъ нихъ, о ней можно сказать, что она находится въ {оппозиціи съ ними. О. Боголюбовъ цитируетъ сужденіе объ этомъ Тиле. „Различіе, говоритъ Тиле,—слишкомъ слабое слово. Эти двѣ религіи прямо противоположны одна другой: для благочестиваго заратустрианца существа, которымъ молился браминь,—злые духи, обряды ведійскаго жертвоприношенія сомы — противная оргія, сожиганія труповъ — нечестивое оскверненіе священнаго огня; пустынно-жительство съ погруженіемъ въ созерцаніе—отрицаніе великаго закона дѣятельности, которымъ освящается земля и ослабляется сила демоновъ“ (стр. 316). Но хотя религія Заратустры противоположна ведійскимъ вѣрованіямъ, она возникла изъ нихъ безъ постороннихъ вліяній. Нашъ авторъ рѣшительно отрицаетъ гипотезу семитическаго вліянія. Заратустра произвелъ реформу религіи. Обращаетъ на себя вниманіе фактъ обратнаго употребленія религиозныхъ терминовъ у иранцевъ и у индусовъ. Терминъ „агура“ у иранцевъ обозначаетъ боговъ, терминъ „дэва“ — демоновъ; наоборотъ, у индусовъ „азура“ (=агура) обозначаетъ демоновъ, дева (=дэва) обозначаетъ боговъ. По мнѣнію о. Боголюбова агура или азура—боги этического порядка, хотя въ то же время это и боги первичной мистической вѣры; дэвы или девы—боги утилитарнаго порядка, требующіе жертвъ и расплачивающіеся за нихъ. Дуализмъ, стремившійся обособить свѣтъ отъ тьмы, перенесъ на агура—все свѣтлое и поставилъ во главѣ единаго верховнаго Агура—мазду, дэва онъ представилъ концентраціей мрака и зла. У индуса, наоборотъ, азура во главѣ ихъ Варуна, требовавшей соблюденія „риты“—обряда, закона, явились стѣсняющимъ началомъ, а девы и во главѣ ихъ побѣдоносный Индра богами, союзъ съ которыми очень удобенъ. Отсюда здѣсь девы выдвинулись на передній планъ, а азуръ отступили назадъ.

Агура—маздѣ сообщаются высокія этическія черты, но за всѣмъ тѣмъ маздеизмъ, по о. Боголюбову, остается религіею

натуралистическою. Въ концѣ концовъ Агура-мазда все-таки ограниченъ и для борьбы съ злымъ принципомъ—Ангра майнїу нуждается въ человѣческой помощи.

Дуализмъ является практическимъ монотеизмомъ. Пантеизмъ практическимъ политеизмомъ. Только разъ въ исторїи, по о. Боголюбову, пантеизмъ вступилъ въ борьбу съ политеизмомъ—при Аменхотепѣ IV в. въ Египтѣ. Аменхотепъ создалъ культъ единого бога Атона, но его дѣло погибло вмѣстѣ съ нимъ. Другихъ же примѣровъ, пишетъ нашъ авторъ, борьбы пантеизма съ политеизмомъ исторїя религїи не знаетъ. Пантеизмъ даже на высшихъ ступеняхъ своего развитїя, напр., въ браманизмѣ, стоицизмѣ, неоплатонизмѣ, не возстаетъ противъ политеизма.

Объясняется это тѣмъ, что пантеистическая концепція божества, какъ единой силы, проявляющейся въ міровой жизни, слишкомъ отвлеченна, чтобы быть доступной широкимъ массамъ. Она можетъ быть усвоена только немногими спекулятивными умами. А потому религіозный дѣятель, реформирующій политеизмъ въ пантеистическомъ направленїи, волей-неволей долженъ осторожно относиться къ послѣднему, чтобы не разойтись окончательно съ народной массой. Съ другой стороны, этотъ его компромиссъ съ политеизмомъ является для него тѣмъ естественнѣе, чѣмъ рѣшительнѣе онъ подсказывается ему самой пантеистической концепціей. Эта концепція нисколько не страдаетъ отъ того, что человѣкъ предъ своимъ умственнымъ взоромъ воспроизводитъ рядъ образовъ тѣхъ или другихъ боговъ; напротивъ она даже требуетъ такого воспроизведенїя, какъ требуетъ всякое отвлеченное положенїе для своего оживленїя пояснительныхъ примѣровъ. Только воспроизводя въ своемъ сознанїи образы отдѣльныхъ боговъ, человѣкъ и можетъ опредѣленнѣе почувствовать единую божественную силу, проявляющуюся въ нихъ. Поэтому пантеистъ и не уничтожаетъ рѣшительно политеистической вѣры; онъ стремится реформировать ее не путемъ насильственнаго ея искорененїя, или путемъ религіозной революціи, а путемъ органическаго перевоспитанїя ея. Онъ постепенно шагъ за шагомъ прививаетъ этой вѣрѣ мысль, что отдѣльные боги, которыхъ она чтитъ, являются въ дѣйствительности не самостоятельными существами, а лишь формами проявленїя одной и той же по существу бо-

жественной силы. Но, прививая политеизму эту мысль, пантеизмъ въ не меньшей степени, чѣмъ и дуализмъ, очищаетъ и облагораживаетъ эту форму религіи. Сливая всѣхъ боговъ въ одну божественную силу, онъ тѣмъ самымъ заставляеть человѣка, въ цѣляхъ своего общенія съ божествомъ, развивать въ себѣ болѣе духовную сторону своей природы, чѣмъ грубо чувственную. Божество, какъ единая сила, проявляющаяся вообще въ міровой жизни, является уже недоступной чувственному созерцанію; она можетъ открыться лишь разумному созерцанію человѣка. Вслѣдствіе этого въ пантеистической религіи естественно отпадаетъ та грубо утилитарная концепція, которой запечатлѣно отношеніе человѣка къ богамъ въ политеизмѣ. Пантеизмъ развиваетъ въ человѣкѣ болѣе глубокія религіозныя чувствованія: чувствованіе величія божества, благоговѣніе предъ нимъ, покорность и преданность его непреложному закону. Здѣсь, какъ и въ дуализмѣ, культъ уже не является всѣмъ; пріобрѣтаетъ, напротивъ, большее значеніе субъективная сторона религіи, — воспитаніе человѣкомъ соотвѣтственныхъ чувствованій и настроеній. Но какъ дуалистъ не переступаетъ совершенно границъ натурализма, такъ какъ доходитъ до сознанія духовной цѣнности своей связи съ божествомъ, лишь ограничивая его могущество путемъ противопоставленія ему враждебнаго духа, точно такъ же и пантеистъ не въ состояніи совершенно отрѣшиться отъ натуралистической основы, такъ какъ возвышается до разумно-духовнаго служенія божеству только потому, что разрушаетъ индивидуальность боговъ и признаетъ божество безличной силой. Какъ безличная сила, божество не можетъ мыслиться существующимъ само по себѣ; оно естественно нуждается въ мірѣ, какъ средѣ своего проявленія и осуществленія. Поэтому оно представляется здѣсь необходимо связаннымъ съ міромъ, какъ сущность или основа послѣдняго, а вмѣстѣ съ этимъ необходимо связаннымъ и съ человѣкомъ. Послѣдній находитъ его не внѣ себя и не надъ собою, словомъ, не въ трансцендентной области, а въ себѣ, въ своей природѣ, только въ болѣе внутренней, интимной ея части. Человѣкъ и здѣсь чувствуетъ себя находящимся по прежнему въ природной связи съ божествомъ; только эта природная связь здѣсь улавливается имъ лишь въ тѣ моменты, когда онъ преодолеваетъ содержаніе своего

сознанія, обращеннаго къ внѣшнему міру, отрѣшается отъ него, отрѣшается отъ всего частнаго и индивидуальнаго и погружается въ самого себя.

Отсюда между пантеизмомъ и дуализмомъ наблюдается еще слѣдующая немаловажная особенность. Дуализмъ, какъ мы видѣли, не только не ослабляетъ сознательнаго элемента, внесеннаго въ религію политеизмомъ, а напротивъ развиваетъ его. Пантеизмъ же ослабляетъ этотъ сознательный элементъ. Въ этомъ отношеніи онъ до нѣкоторой степени поворачиваетъ къ раннимъ низшимъ формамъ религіи, гдѣ божество открывалось человѣку еще въ чисто безсознательной области. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда пантеизмъ освобождается отъ этой примѣси безсознательности, тамъ въ немъ совершенно пропадаетъ элементъ трансцендентности, вслѣдствіе чего онъ перестаетъ быть религіей и превращается въ простую философскую систему. Поэтому, если дуалистическая религія является по преимуществу религіей воли, если здѣсь съ религіознымъ характеромъ выступаетъ самая культурная дѣятельность человѣка среди окружающей его природы, то пантеистическая религія, напротивъ, выступаетъ болѣе съ пассивнымъ характеромъ; это по преимуществу религія сердца, чувства и мистики. Пантеизмъ съ рационалистическимъ оттѣнкомъ—уже не религія, а философія, при чемъ философія, склонная къ атеизму. Если отношеніе человѣка къ божеству въ дуализмѣ можно сравнить съ отношеніемъ семита къ своему національному богу, то отношеніе человѣка къ божеству въ пантеизмѣ можно сравнить съ отношеніемъ семита къ богинѣ и умирающему и воскресающему богу. Какъ здѣсь, такъ и тамъ человѣкъ объединяется съ божествомъ болѣе въ безсознательной своей области, чѣмъ въ сознательной; поэтому и здѣсь, какъ и тамъ служеніе божеству проявляется скорѣе въ экзальтированной чувствительности, чѣмъ въ напряженной волевой дѣятельности“ (стр. 336—339).

Пантеистическія религіи г. Боголюбъ подраздѣляетъ на 1) натуралистическія и 2) спиритуалистическія. Въ первыхъ божество выступаетъ, какъ природная или стихійная сила, какъ неизмѣнный порядокъ міровой жизни; во вторыхъ божество выступаетъ съ чертами духовнаго существованія—самоопредѣленіемъ, самоотреченіемъ, разумомъ. Натуралистическими религіями онъ называетъ китайскую и египетскую.

Сущность китайской религіи состоитъ въ вѣрѣ въ Тао (дорога)—ходъ міровой жизни. Лао-цзы мистически и этически возвысилъ понятіе тао, но послѣ него таоизмъ выродился въ сплошное суевѣріе и грубую магію. Поэтому пророкомъ китайской религіи остается Конъ-цзы, уклонившійся отъ обсуждения метафизическихъ вопросовъ и ограничивавшій нравственныя требованія требованіемъ справедливости. Египетскій пантеизмъ образовался, по автору, изъ сліянія мѣстныхъ культовъ, причемъ сначала возвысился Ра, а потомъ Амонъ (амень=что невидимо).

„Религіозная мысль въ Египтѣ стремилась къ самому по себѣ безобразному божеству. А такъ какъ понятіе о такомъ божествѣ легче всего было сочетать съ богомъ Амономъ, имя котораго означало „невидимое“, то естественно, что этотъ богъ и становится верховнымъ богомъ всего Египта, богомъ, „имена котораго многообразны“, и „формы многочисленны“. Но пантеистическое представленіе о божествѣ не запрещаетъ человѣку держать въ своемъ умѣ тѣ или иные конкретные образы, способные оживлять абстрактное понятіе о божествѣ. Поэтому Амонъ становится верховнымъ богомъ Египта въ соединеніи съ Ра, какъ двойное божество Амонъ-Ра. Такая концепція была тѣмъ именно цѣлесообразна, что одновременно могла удовлетворять какъ болѣе абстрактное мышленіе жреческаго класса, такъ и мышленіе народа, склонное болѣе къ конкретнымъ божественнымъ образамъ“ (стр. 352).

Отвлеченность образа Амона должна была создать потребность въ иномъ болѣе понятномъ народу культѣ. Такимъ и былъ въ Египтѣ культъ Озириса и Изиды—культъ производительныхъ силъ природы.

Спиритуалистическими, пантеистическими религіями авторъ называетъ религіи Индіи и древней Греціи. Нѣкоторые ученые, напр., А. И. Введенскій, движеніе религіозной мысли въ Индіи считаютъ регрессивнымъ: отъ болѣе возвышеннаго образа Варуны индусы обратились къ Яндрѣ. Этотъ регрессивный процессъ разсматриваютъ, какъ постепенное забвеніе божественнаго откровенія. О. Боголюбовъ объ этомъ разсуждаетъ такъ.

„Основная мысль этой теоріи, а именно, что религія не возникла изъ безрелигіознаго состоянія человѣчества, что „всякое конкретное проявленіе религіозной жизни отсылаетъ

нась, какъ къ своему необходимому предположенію, къ религіи уже существовавшей“, что, словомъ, начало религіи—трансцендентно всякой исторической эпохѣ,—эта мысль, несомнѣнно, справедлива. Начала религіозной эволюціи, ея исходнаго пункта исторія дѣйствительно не знаетъ. Но несомнѣнно и то, что исторія также ничего не знаетъ и о первоначальномъ Божественномъ откровеніи. Какъ странно пытаться найти въ исторіи какіе либо памятники, свидѣтельствующіе о зарожденіи въ безрелигіозномъ человѣчествѣ религіи, точно также странно пытаться найти въ исторіи ведійской или какой либо другой натуралистической религіи и воспоминаніе о первоначальномъ Божественномъ откровеніи. Думать, что среди отпадшаго отъ Бога человѣчества могла нѣкоторое время сама собой сохраняться болѣе или менѣе чистая мысль о Богѣ,—значитъ слишкомъ внѣшне понимать религію. Религіозная мысль о Богѣ—не теоретическое положеніе; эта сама внутренняя жизнь человѣка; а потому какъ скоро иамѣнился у человѣчества взглядъ на свою связь съ Богомъ, другими словами, какъ только человѣчество вышло изъ своего первоначальнаго союза съ Богомъ, тотчасъ должно было радикально измѣниться и все его религіозное мышленіе, тотчасъ человѣкъ долженъ былъ начать искать Бога не въ надмірной области, а въ себѣ, въ своихъ собственныхъ переживаніяхъ. Память объ истинномъ Богѣ никакого положительнаго вліянія на характеръ этихъ его поисковъ не могла произвести; напротивъ, она могла только заставить его съ большей силой отыскивать божество въ себѣ. Что это такъ и должно быть, нѣкоторое подтвержденіе этому можно находить въ исторіи самого христіанства. Память объ Иисусѣ Христѣ, конечно, была очень живой въ эпоху гностицизма. Между тѣмъ какое вліяніе она оказываетъ на гностиковъ? Только то, что они усиленно стремятся историческую личность Иисуса Христа превратить въ небснаго эона, т. е. въ чисто мнѣическое существо. Другими словами, что гностики знаютъ о дѣйствительной исторической личности Иисуса Христа, видно только изъ того, что они всѣми способами стремятся затѣнить этотъ фактъ, или низводя человѣка Иисуса на степень простого призрака, или утверждая, что неземной образъ спасителя (эона) совершенно готовымъ прошелъ чрезъ тѣло Маріи, какъ чрезъ ка-

налъ. Поэтому и религиозное сознание отпадшаго отъ Бога человѣчества должно было затѣнять память объ истинномъ Богѣ, какъ надмірномъ, духовномъ и святомъ Существомъ, а не сохранять. Другими словами, въ исторіи мы рѣшительно не можемъ искать какихъ либо положительныхъ указаній на фактъ первоначальнаго сверхъестественнаго откровенія“ (стр. 369—370).

Несоотвѣтствіе между судьбою подаваемою Варуною и добродѣтелю, которую онъ требовалъ, заставила индуса обратиться къ Индрѣ любившему радость. Но и Индра и всѣ боги не могли удовлетворить томленіе индуса по божественномъ. Онъ нашелъ божественное въ своей и міровой самости—въ атманѣ, далѣе во вдохновенномъ гимнѣ, въ экстагическомъ молитвенномъ настроеніи. Отсюда сведеніе богопочитанія къ почитанію единаго Брамы—бога молитвы.

„Что же такое Брама, какъ верховное божество? Его можно характеризовать съ двухъ сторонъ: абстрактно-отрицательной и конкретно-положительной. Въ первомъ отношеніи Брама есть лежанцій въ основѣ всей міровой жизни принципъ, который все проникаетъ, образуетъ внутреннее ядро каждаго существа, но ни въ какомъ отношеніи не раздѣляетъ опредѣленныхъ признаковъ этихъ существъ. Съ этой стороны ему могутъ быть приписаны или атрибуты, выражающіе его имманентную сопричастность всѣмъ предметамъ міровой жизни, или исключительно отрицательные атрибуты, какъ, напр., нерожденность, безсмертіе, недѣлимость и т. д. Съ конкретно-положительной стороны Брама есть сама молитва или, говоря точнѣе, сама жертва. „Брама, черезъ себя самого сущій, говоритъ одинъ памятникъ, — упражнялся въ *tapas*. И подумалъ онъ: воистину, *tapas* — не все (=нѣтъ въ *tapas* безконечности); принесу же я въ существахъ себя самого въ жертву и существа принесу въ жертву себѣ (въ моей самости)! И принесъ онъ въ жертву во всѣхъ существахъ себя самого и въ себѣ самомъ всѣ существа. Черезъ это стяжалъ онъ преимущество, единовластительство и верховное господство надъ всѣми существами.

Такимъ образомъ, міровая жизнь съ положительной точки зрѣнія представляетъ собою грандіозную жертву, или самоотреченіе. Это именно и образуетъ ея истинную сущность. Поскольку въ ней проявляется жертва, или самоотреченіе,

постольку въ ней и находить себѣ обнаруженіе дѣйствительное божество, а вмѣстѣ имѣетъ мѣсто и подлинная радость, истинная реальность или Брама; поскольку же въ ней проявляется стремленіе самоутвердиться въ опредѣленныхъ частныхъ формахъ, постольку она есть неистина, призракъ, миражъ, страданіе. Поэтому нельзя сказать, что мировая жизнь, по ученію браманизма, представляетъ собою сплошную иллюзію или полное отрицаніе божественности; она—истина, ядро божественности въ ней остается, но лишь въ той степени, въ какой въ ней обнаруживается стремленіе къ преодолѣнію себя и къ сліянію съ Брамой. А такъ какъ эта подлинная природа бытія не въ одинаковой степени проявляется въ разныхъ предметахъ и существахъ, то въ мировой жизни можно наблюдать различныя ступени реальности, совершенства, или божественности“ (стр. 384—385).

Признавая божественное внѣмировымъ, браманизмъ съ другой стороны обожествлялъ мировой строй вплоть до утвержденія кастъ. Браманизмъ оказывался натуралистической, національной и законнической религіей. Такова реализація божества. Мысль требовала отреченія отъ такого божества. Это и сдѣлалъ Гаутама-Будда.

„Сущность буддизма, пишетъ о. Боголюбовъ, а вмѣстѣ и его огромное преимущество предъ браманизмомъ, заключалась въ томъ, что онъ внесъ въ религію свѣтъ сознанія. Браминъ отказывался отъ этого міра, какъ безнадежнаго мѣста страданій, но отказывался потому, что стремился такимъ путемъ соединиться съ Брамой, какъ съ истинно божественнымъ бытіемъ. Отказываясь отъ бытія, онъ тѣмъ самымъ хотѣлъ подавить свое сознаніе, чтобы почувствовать себя не собой, а инымъ высшимъ существомъ. Отсюда его религіозное чувство не обладало спокойствіемъ, ровностью и ясностью. По существу въ душѣ брамина было не менѣе страстности, чѣмъ и въ душѣ того человѣка, который былъ привязанъ къ жизни. Послѣдній, стремясь наслаждаться жизнью, долженъ былъ не столько развивать свое сознаніе, сколько гасить его; но точно такъ же и браминъ, думая почувствовать себя въ полномъ единеніи съ Брамой, долженъ былъ искать той же самой безсознательности. Отсюда если жизнь перваго—жизнь недостойная человѣка, то и жизнь второго—жизнь также недостойная. Съ этимъ именно положеніемъ

Будда прежде всего и выступаетъ въ своей проповѣди въ Бенаресѣ. „Существуютъ двѣ крайности, о монахи, говорилъ онъ, отъ которыхъ каждый ведущій духовную жизнь долженъ оставаться вдали. Какія же это двѣ крайности? Одна— жизнь наслажденій, преданная похотямъ и удовольствіямъ; это жизнь низменная, неблагородная, недуховная, недостойная, ничтожная. Другая жизнь самоистязанія; это жизнь мрачная, недостойная, ничтожная. Совершенный далекъ, монахи, отъ обѣихъ этихъ крайностей, онъ позналъ путь, лежащій по срединѣ, путь, открывающій глаза, открывающій и умъ, ведущій къ покою, къ познанію, къ просвѣщенію, къ нирванѣ“. Будда, такимъ образомъ, окончателно порываетъ съ пристрастіемъ индузовъ къ аскетизму; онъ преодолеваетъ эту ихъ чисто національную черту — склонность къ неясному, туманному, фантастическому, среди чего гаснетъ сознаніе человѣка, и проповѣдуетъ новый путь; путь, который открываетъ человѣку глаза, а не смежить ихъ, который ведетъ къ познанію, къ просвѣщенію, а не къ тѣмъ безсознательности“ (стр. 393—394). Познаніе это однако сводится къ тому, что бытіе есть страданіе и что бытіе поддерживается желаніемъ бытія. Отсюда—выводъ, что для того, чтобы избавиться отъ страданій, нужно загасить въ себѣ всѣ желанія. Для этого нужно идти путемъ праведности и пройти три ступени — справедливости, самоуглубленія и мудрости. Прошедшій путь правды достигаетъ нирваны. Буддизмъ, оставаясь буддизмомъ, по мысли о. Боголюбова, не давалъ и не могъ дать отвѣта на вопросы — есть нирвана бытіе или небытіе? Нирвана только вождельный конецъ буддиста. За всѣмъ тѣмъ самъ о. Боголюбовъ этотъ конецъ мыслить совершенно отрицательнымъ.

„Буддизмъ, несомнѣнно, представляетъ собой грандіозную попытку религіозной мысли человѣчества освободиться отъ узъ натурализма и создать иную религію, религію духа и истины. Тѣмъ не менѣе и здѣсь въ дѣйствительности не наблюдается преодоленія натурализма. Буддизмъ остается въ существѣ дѣла такой же натуралистической религіей, какъ и брамаизмъ. Онъ, правда, преодолеваетъ религію, какъ природное опредѣленіе человѣка, вводитъ въ нее сознаніе, но за тѣмъ, чтобы въ концѣ концовъ угасло всякое проявленіе бытія, въ томъ числѣ и это самое сознаніе. Онъ

открываетъ глаза челоуѣка, но лишь за тѣмъ, чтобы ихъ окончательно смежить“ (стр. 405).

Другой спиритуалистической религіей пантеизма является религія древней Греціи. Народныя массы въ Греціи были настроены религіозно. Онѣ жили живымъ религіознымъ чувствомъ. Но Гомеръ, котораго авторъ разсматриваетъ какъ религіознаго реформатора, произвелъ эстетическую реформу религіи, онъ превратилъ боговъ въ художественные типы. Этимъ онъ разорвалъ внутреннюю связь челоуѣка съ божествомъ. Боги стали внѣшними и чуждыми челоуѣку. Неудовлетворенное религіозное чувство тогда создало культъ героевъ и мертвыхъ. Но такъ какъ и въ этомъ культѣ напряженное религіозное чувство не могло найти себѣ полного проявленія, греки обратились къ мистеріямъ. Въ оргіастическомъ культѣ еракійскаго Діониса религіозный грекъ нашелъ себѣ удовлетвореніе. Здѣсь онъ достигалъ экстаза, изступленія, одержимости богомъ, переживалъ бога въ себѣ, но это было погруженіемъ въ природу, подчиненіемъ стихійнымъ началамъ. Греческая мысль не мирилась съ этимъ. И ораики на основахъ культа Діониса выработали религіозное міросозерцаніе аналогичное браманистическому, но чуждое его пессимизма. Греческая философія тоже перерабатывала греческую религію, но всѣ эти работы мысли дали въ концѣ концовъ отвлеченный безжизненный образъ божества, который не могъ удовлетворить ничего религіознаго чувства.

Въ это время эллинистическую культуру усвоилъ Римъ. При Августѣ здѣсь была совершена религіозная реформа: государственнй культъ былъ превращенъ въ культъ геніевъ императоровъ. По идеѣ это должно было дать людямъ живого Бога, но такъ какъ этотъ богъ не оправдывалъ надеждъ гражданъ, то и его культъ не могъ удовлетворить ихъ. Философія, перешедшая въ Римъ изъ Греціи, лишь утверждала свою безпомощность и невозможность того, чтобы она стала на мѣсто религіи. Потребность интимнаго общенія съ божествомъ заставило римлянъ обратиться къ мистическимъ культамъ. Всемирная монархія знала всевозможныхъ боговъ и всевозможные культы. Римлянъ особенно привлекли культъ персидскаго Митры, фригійской великой матери и египетской Изиды. Таинственные обряды, очистительныя жертвы, потрясающія воображеніе церемоніи, возбужденіе экстаза,

все это влекло римлянъ къ мистеріямъ востока. Люди искали здѣсь соединенія съ божествомъ, но культурныхъ людей это привело къ пантеизму, а некультурныхъ къ грубой магіи, „Отсюда человѣкъ снова начинаетъ искать божество не въ области мысли и сознанія, а въ области темныхъ бессознательныхъ своихъ переживаній. Съ видимой стороны это было только паденіе, подавленіе эллинскаго духа духомъ восточныхъ культовъ. Но это паденіе, несомнѣнно, имѣло свою хорошую сторону. Здѣсь погружался въ область бессознательнаго человѣкъ, знавшій философію Платона и Аристотеля, человѣкъ, въ которомъ поэтому не могло быть заглушено чувство цѣнности ясной, отчетливой мысли и сознанія. Геній греческой народности, искавшій во всемъ мѣры и гармоніи, не могъ всецѣло отдаться той бессознательной мистикѣ, которую онъ находилъ въ восточныхъ культурахъ, онъ продолжалъ творить и въ это время. А потому то увлеченіе экстатическими восточными культурами, которое наблюдается въ греко-римскомъ обществѣ время упадка античнаго міра, должно было не столько удовлетворять человѣка, сколько породить въ немъ жажду новой религіи, религіи, которая бы просвѣщала человѣка, а не подавляла бы только его сознанія. Та быстрота, съ которой распространилось въ этомъ мірѣ христіанство, ясно говоритъ, что эпоха религіознаго синкретизма не прошла въ этомъ отношеніи для человечества даромъ“ (стр. 454).

Такъ заканчиваетъ свою книгу о. Боголюбовъ.

С. Глаголевъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).
