

Рене Генон

Очерки об индуизме

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. *Études sur l'Hindouisme* (год издания: 1967).

Редакция перевода от 06.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:

https://guenon.ru/1967_EHI.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона

Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Заметка редактора к изданию 1989 г.....	5
Глава I. Ātmā-Gītā.....	7
Глава II. Дух Индии.....	13
Глава III. Кундалини-йога.....	25
Глава IV. Индусская теория пяти элементов.....	41
Глава V. Dharma.....	65
Глава VI. Varṇa.....	71
Глава VII. Тантризм и магия.....	79
Глава VIII. Пятая веда.....	83
Глава IX. Nāma-Rūpa.....	91
Глава X. Māyā.....	97
Глава XI. Sanātana Dharma.....	101
Отзывы на книги по индуизму, опубликованные с 1929 по 1950 год в журнале «Вуаль Иисиды», (с 1937 года «Исследования Традиции»).....	113
1929.....	115
1932.....	121
1933.....	125
1935.....	127
1936.....	133
1937.....	143
1938.....	151
1939.....	179
1940.....	185
1945-1946.....	199
1947.....	213

1948	219
1949	227
1950	237

**Отзывы на статьи об индуизме, опубликованные с 1929 по
1950 год в журнале «Вуаль Исиды», (с 1937 года
«Исследования Традиции») 239**

1933	241
1935	243
1936	247
1937	251
1938	253
1939	259
1940	263
1945-1946	269
1947	291
1949	297
1950	307

Заметка редактора к изданию 1989 г.

«Очерки об индуизме» являются важной частью трудов Рене Генона. Под этим заголовком собраны произведения автора по данному предмету, опубликованные в нашем журнале «Вуаль Исиды», ставшем с 1937 года «Исследования Традиции».

Книга состоит из 11 глав, в которых статьи расположены в порядке их публикации с 1929 по 1950 год, затем отзывы на книги, за которыми следуют отзывы на журнальные статьи.

В настоящем издании 1989 года исправлены опечатки, найденные при повторных изданиях с 1968 года и позже.

Глава I. *Ātmā-Gītā*¹

В недавних публикациях мы уже упоминали о внутреннем смысле Бхагавадгиты, которая при рассмотрении с этой точки зрения может быть названа *Ātmā-Gītā*²: так как нас просили дать некоторые пояснения по этому поводу, то мы думаем, что будет не лишено интереса привести их здесь.

Бхагавадгита, которая, как известно, является частью текста Махабхараты³, была переведена на западные языки так много раз, что должна быть хорошо понятна всем: но это не так, потому что, говоря прямо, ни один из этих переводов не свидетельствует об истинном понимании. Само название обычно переводится несколько неточно как *Chant du Bienheureux* [Песнь Блаженного — прим. пер.], так как на самом деле основное значение слова *Bhagavat* «славный» и «почтенный»; значение *heureux* [блаженный — прим. пер.] в нём также присутствует, но оно второстепенно, и, к тому же, довольно плохо подходит в данном случае⁴. На самом деле, *Bhagavat* — это эпитет, применимый ко всем божественным аспектам, а также к существам, считающимся осо-

¹ Опубликовано в журнале «Вуаль Иисиды» в номере за март 1930.

² «Духовное владычество и мирская власть», гл. V.

³ Мы напоминаем, что две *итихасы*, то есть Рамаяна и Махабхарата, будучи частью *смрити* и являющиеся текстами традиции, суть нечто совершенно иное, нежели простые «эпические поэмы», в профанном и «литературном» смысле слова, которые здесь обычно видят Западные люди.

⁴ Существует определённое сходство, которое может вызвать путаницу между корнями *bhaj* и *bhuj*; последний, первоначальный смысл которого значит «поедать», выражает прежде всего идеи наслаждения, обладания, счастья; напротив, в первом корне и его производных, таких как *bhaga* и особенно *bhakti*, преобладающими идеями являются почитание, поклонение, уважение, преданность и приверженность.

бенно достойными почитания⁵. Идея счастья, являющаяся, по сути, исключительно индивидуальной и человеческой, присутствует в нём не обязательно. Нет ничего удивительного в том, что этот эпитет даётся именно Кришне, который не только почитается, но, будучи восьмым аватаром Вишну, действительно соответствует божественному аспекту. Но это не всё.

Чтобы понять это, нужно помнить, что две точки зрения (вишнуитов и шиваитов, соответствующие двум великим путям, пригодным для существ различной природы), принимают в качестве опоры для восхождения к высшему Принципу один из двух, некоторым образом взаимодополнительных божественных аспектов, от которого они получили свои наименования, и обе они транспонируют свой аспект так, что отождествляют его с самим Принципом, рассматривая его без любых ограничений и по ту сторону какого-либо определения или спецификации. Вот почему шиваиты обозначают высший Принцип как *Mahādeva* или *Maheśvara*, что в точности равнозначно Шиве, тогда как вайшнавцы обозначают его одним из имён Вишну, например, *Nārāyaṇa* или *Bhagavat*, причём последнее используется определённой ветвью последователей, называемых поэтому *бхагаватами*. Впрочем, во всём этом нет никакого противоречия: имена многочисленным, как и соответствующие им пути, но все они более или менее прямо ведут к одной цели; индуское учение не имеет ничего общего с западным эксклюзивизмом^А, с точки зрения которого один и тот же путь должен одинаково соответствовать всем существам без любого учёта различий в их природе.

Теперь будет легче понять, что *Bhagavat*, отождествляемый с высшим Принципом, тем самым является не чем

⁵ Буддисты, соответственно, дают этот титул Будде, а джайны также своим Тиртханкарам.

^А Представление, согласно которому высшее благо способны обрести только последователи «единственно верного учения». Это понятие часто употребляется применительно к христианству и иудаизму — прим. пер.

иным, как необусловленным *Атманом*; и это верно во всех случаях, когда *Атман* рассматривается в «макрокосмическом» или «микрокосмическом» порядке, в зависимости от применения различных точек зрения; очевидно, мы не можем воспроизвести здесь всё по данному вопросу, уже изложенному в другой работе⁶. Здесь нас интересует именно то применение, которое мы можем назвать «микрокосмическим», то есть относящееся к каждому отдельно рассмотренному существу; в этом отношении Кришна и Арджуна представляют соответственно «высшее я» и «я», личность и индивидуальность, которые суть необусловленный *Атман* и дживатма^Б. Учение, даваемое Кришной Арджуне, с внутренней точки зрения, есть интеллектуальная, сверхрациональная интуиция, посредством которой «высшее я» общается с «я», когда последнее «квалифицировано» и подготовлено так, что это общение может быть действительно установлено.

Следует отметить, поскольку здесь это исключительно важно, что Кришна и Арджуна представлены вместе на одной колеснице, и эта колесница является «колесницей» существа, рассмотренного в проявленном состоянии; и в то время, как Арджуна сражается, Кришна правит колесницей, не сражаясь, то есть не будучи не вовлеченным в действие. На самом деле, рассматриваемая битва символизирует действие в самом общем смысле, в форме, присущей природе и функциям кшатриев, которым, в первую очередь, и адре-

⁶ Мы будем обращаться, прежде всего, к рассмотренному в работе «Человек и его осуществление согласно Веданте», как по этому вопросу, так и по тем, что будут изложены далее.

^Б Оба эти слова имеют окончание на -н в начальной грамматической форме, которое чаще пропадает при употреблении в речи (склонении). В русском языке устоялась форма «Атман» (с заглавной буквы), хотя в «именительном падеже» санскрита оно звучит именно как *ātmā*, как его и употребляет автор. В слове *jīvātman* этот конечный -н в устоявшейся в русском языке форме употребления был отброшен — прим. пер.

сован данный текст⁷, поле битвы (*Kṣetra*) есть область действия, в которой индивид развѣртывает свои возможности; и это действие никоим образом не совершается изначальным существом, постоянным и неизменным, оно относится только к индивидуальной «живой душе» (*дживатме*). Двое на одной колеснице есть то же самое, что две птицы, о которых говорится в упанишадах: «Две птицы, неразделимая пара, сидят на одном древе; одна ест плоды древа, а другая смотрит, не ест»⁸. Здесь сказано то же, с использованием другого символизма для представления действия: первая из двух птиц есть *дживатма*, а вторая есть необусловленный *Атман*; то же относится к «двоим, вошедшим в пещеру», о которых говорит другой текст⁹. И эти двое всегда тесно связаны потому, что они есть одно в абсолютной реальности, так как *дживатма* отличается от *Атмана* только иллюзорно.

Для выражения этого единства и как раз в прямой связи с *Ātmā-Gītā* есть особенно примечательный термин, а именно *Nara-nārāyaṇa*. Известно, что *Nārāyaṇa* — «тот, кто ходит (или перемещается) по водам» — это имя Вишну, применяемое при помощи транспозиции к *Paramātmān* или высшему Принципу, как было сказано выше; воды представляют здесь формальные или индивидуальные возможности¹⁰. В то

⁷ Следует отметить, что это в точности тот же смысл, что и в исламской концепции «священной войны» (джихад); внешнее и социальное приложение является лишь вторичным; на это указывает то, что она образует только «малую священную войну» (джихад сагир), тогда как «великая священная война» (джихад кабир) является исключительно интеллектуальной и духовной.

⁸ Мундака-упанишада, 1 мундака, 1 кханда, шрути 1; Шветашватара-упанишада, 4 адхья, шрути 6.

⁹ Катха-упанишада, 1 адхья, 3 валли, шрути 1. — «Пещера» есть не что иное, как пространство сердца, которым представляется место соединения индивидуального и универсального, или «я» и «высшего я».

¹⁰ В христианской традиции хождение Христа по водам имеет значение, которое связано с именно этим символизмом.

же время, *nara* или *nr*^В — это индивидуальное существо принадлежащее человеческому роду; уместно отметить тесную связь этого слова со словом *nārā*, обозначающим воды¹¹; Впрочем, это увело бы нас слишком далеко от нашей темы. Таким образом, *nara* и *Nārāyaṇa* это, соответственно, индивидуальное и универсальное, «я» и «высшее я», проявленное состояние существа и его непроявленный принцип; и они неразрывно связаны в понятии *Nara-nārāyaṇa*, о котором иногда говорят как о паре аскетов, живущих в Гималаях, что особенно напоминает последний из упомянутых ранее текстов упанишад, в котором «двое вошедших в пещеру» одновременно обозначаются как «пребывающие на высочайшей вершине»¹². Говорят также, что в этом же целом *Nara* есть Арджуна, а *Nārāyaṇa* — Кришна; это двое, взошедшие на одну колесницу; и это всегда, под тем или иным именем независимо от используемых символических форм, *дживатма* и *Параматман*.

Эти указания позволяют понять внутренний смысл Бхагавадгиты, по отношению к которому все остальные будут только более или менее условными приложениями. Это справедливо в частности для социального смысла, в котором функции созерцания и действия, соотносимые соответственно со сверхиндивидуальным и индивидуальным, рассматриваются как присущие брахману и кшатрию¹³. Говорят, что брахман это тип неизменных и неподвижных

^В Санскритский звук *r* — гласный, близкий по произношению к первому слогу английского слова *rim*. В современной Индии, а также в заимствованных из санскрита словах его часто передают и произносят как слог «ри» что фонетически некорректно, но вошло в употребление вместе с такими словами как Ригведа, риши, смрити. В книгах Генона этот звук также передан в транслитерации как *rī* — прим. пер.

¹¹ Возможно, имена Нерей и nereиды (нимфы вод) у греков, не лишены связи с санскритским *Nārā*.

¹² Здесь мы видим указание на символическую связь пещеры и горы, о которой упомянуто в книге «Царь Мира».

¹³ Эта точка зрения была подробно рассмотрена в книге «Духовное владычество и мирская власть».

(*sthāvara*) существ, а кшатрий — тип существ подвижных и меняющихся (*jaṅgama*)¹⁴; нетрудно увидеть аналогию, существующую между этими двумя классами существ с одной стороны, и с другой стороны — неизменной личностью и подверженной изменению индивидуальностью; что сразу же устанавливает связь между этим смыслом и изложенным ранее. Мы видим, кроме того, что даже там, где речь идёт в частности о кшатрии, он, поскольку действие есть его функция, может символизировать любую индивидуальность, которая неизбежно вовлечена в действие самими условиями своего существования, тогда как брахман, ввиду своей функции созерцания или чистого знания, представляет высшие состояния существа¹⁵; и таким образом можно сказать, что каждое существо содержит в себе брахмана и кшатрия, но с преобладанием одной или второй из этих двух природ, в зависимости от того, ведут ли его склонности в основном к созерцанию или действию. Отсюда видно, что значение учения, содержащегося в Бхагавадгите, далеко не ограничивается кшатриями, понимаемыми буквально, хотя форма, в которой это учение излагается, особенно подходит именно им; и если бы Западные люди, среди которых природа кшатрия встречается гораздо чаще природы брахмана, решили обратиться к пониманию традиционных идей, такая форма, без сомнения, была бы для них доступна наиболее прямо.

¹⁴ Совокупность всех существ иногда обозначается составным словом *sthāvarajaṅgama*.

¹⁵ Поэтому о брахмане говорится как о *Deva* на земле, поскольку дэвы соответствуют сверхиндивидуальным или не имеющим формы (но всё ещё проявленным) состояниям; это совершенно точное обозначение, похоже, никогда не было понято Западными людьми.

Глава II. Дух Индии¹⁶

Противопоставление Востока и Запада, сведенное к своим простейшим терминам, в сущности тождественно тому, о котором говорят в отношении созерцания и действия. Мы уже неоднократно объясняли это и рассматривали различные точки зрения, с которых можно рассматривать соотношение этих двух понятий: действительно ли это две противоположности или, скорее, два взаимодополняющих понятия, или же между ними нет, на самом деле, отношения не равной связи, а подчинения? Поэтому здесь мы лишь очень кратко изложим эти соображения, необходимые для понимания духа Востока в целом и Индии в частности.

Точка зрения, с которой созерцание и действия просто противопоставляются друг другу является наиболее внешней и поверхностной из всех возможных. Противоположность действительно имеет внешнее бытие, но она не может быть абсолютно несводимой; к тому же, то же можно сказать о любых противоположностях, которые перестают быть таковыми, как только мы поднимаемся выше определённого уровня, того, на котором их противопоставление имеет свою реальность. Если речь идёт о противоположности или контрасте, это означает отсутствие гармонии или равновесия, то есть что-то такое, что может существовать только при частной и ограниченной точке зрения; в совокупности всех вещей равновесие складывается из суммы всех нарушений равновесия, и все частные беспорядки волей-неволей содействуют всеобщему порядку.

Рассматривая созерцание и действие как взаимодополняющие понятия, мы встаём на точку зрения более глубокую

и более верную, чем предыдущая, потому что здесь противоположность примиряется и разрешается, её два термина в некотором роде уравнивают друг друга. В этом случае речь идёт о двух равно необходимых элементах, которые взаимно дополняют и обосновывают друг друга, образуя двойную активность, внутреннюю и внешнюю, одного и того же существа, будь то человек, взятый в отдельности, или человечество, рассматриваемое в целом. Эта концепция, несомненно, более гармонична и более удовлетворительна, чем первая; однако, если остановиться на ней, то в силу установленной ей корреляции, возникает искушение поставить на один и тот же уровень созерцание и действие таким образом, чтобы удерживать между ними равновесие, насколько это возможно, не ставя вопрос о приоритете одного из них над другим. Однако на самом деле этот вопрос всегда возникал, и в отношении противопоставления Востока и Запада можно сказать, что оно заключается именно в том, что Восток придерживается превосходства созерцания, тогда как Запад, в особенности, современный Запад, утверждает, напротив, превосходство действия. Здесь речь идёт уже не о точках зрения, каждая из которых может иметь своё основание и может быть принята как выражение даже относительной истины; поскольку отношение в форме подчинённости может быть только односторонним, это две концепции взаимно исключают друг друга, так что одна из них обязательно истинна, а другая — ошибочна. Следовательно, необходимо делать выбор, и, возможно, необходимость этого выбора никогда не была столь настоящей и неотложной, как в нынешних обстоятельствах; возможно, в ближайшем будущем она станет ещё более неотложной.

В наших работах, на которые мы ссылались выше¹⁷, мы показали, что созерцание превосходит действие, как неиз-

¹⁶ Опубликовано в журнале «Новый мир» в номере за июнь 1930 и в журнале «Исследования Традиции» в номере за ноябрь 1937.

¹⁷ «Восток и Запад»; «Кризис современного мира»; «Духовное владычество и мирская власть».

менное превосходит изменение. Действие, будучи лишь переходной и мгновенной модификацией существа, не может иметь в себе самом свой принцип и достаточное основание; если оно не связано с принципом за пределами своей обусловленной области, оно является чистой иллюзией; и этот принцип, из которого оно черпает всю реальность, на которую способно, своё бытие и саму свою возможность, может находиться только в созерцании или, если угодно, в знании^А. Точно так же, изменение в своем самом общем смысле непостижимо и противоречиво, то есть невозможно без принципа, из которого оно исходит и который (будучи именно его принципом), не может быть ему подчинён, и, следовательно, необходимо является неизменным; на именно поэтому в Западной античности Аристотель утверждал необходимость существования «неподвижного двигателя» всех вещей. Очевидно, что действие принадлежит миру изменения, «становления»; только знание позволяет выйти из этого мира и его ограничений, и когда оно достигает неизменного, оно само получает неизменность; так как всякое знание сущностно является отождествлением со своим объектом. Именно этого не понимают современные Западные люди, подразумевающие под знанием только рациональное и дискурсивное, а значит не прямое и несовершенное или такое, которое можно назвать знанием через отражение; и всё чаще даже это знание низшего рода они ценят только в той мере, в какой оно может прямо служить практическим целям: вовлеченные в действие до степени отрицания всего, что его превосходит, они не замечают, что само действие из-за отсутствия принципа также низводится до уровня суеты, настолько же напрасной, насколько бесплодной.

В социальной организации Индии, являющейся только применением метафизического учения к человеческому порядку, отношения знания и действия представлены в отно-

^А Иак. 1:25 ...кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нём, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии — прим. пер.

шениях двух первых каст, брахманов и кшатриев, соответствующими функциями которых они и являются. Говорится, что брахманы — это тип стабильных существ, а кшатрии — тип существ подвижных и изменчивых; таким образом, все существа этого мира, в соответствии со своей природой, принципиально находятся в связи с одним или с другим типом, в силу совершенного соответствия между космическим и человеческим порядком. Это, конечно, не означает, что действие запрещено брахману, а знание — кшатрию, но они пригодны для них только условно, а не сущностно. *Свадхарма*, то есть собственный закон касты в соответствии с природой принадлежащего к ней существа, заключается в знании для брахмана и в действии для кшатрия. Поэтому брахман выше кшатрия, как знание выше действия; другими словами, духовная власть выше мирской, и только признавая свою подчинённость первой, вторая будет законной, то есть будет действительно тем, чем она должна быть; в противном случае, отделяясь от своего принципа, она сможет исполняться только беспорядочно и фатально придёт к своей гибели.

Кшатриям и нормальным образом принадлежит вся внешняя власть, поскольку область действия — именно внешний мир; но эта власть есть ничто без внутреннего, чисто духовного принципа, воплощаемая владычеством брахманов, в котором она находит своё единственное настоящее основание, или гарантию. В обмен на эту гарантию кшатрии должны с помощью располагаемой ими силы обеспечивать брахманам средство выполнения их функции знания и обучения в мире, вдали от беспокойств и волнений; этот порядок выражается фигурой Сканды, Повелителя войны, охраняющего медитацию Ганеши, Повелителя знания. Таковы верно соблюденные отношения мирской и духовной властей; и если бы так происходило всегда и везде, между ними не могло бы возникнуть никакого конфликта и каждая занимала бы место, принадлежащее ей по праву в соответствии с иерархией функций и существ, иерархией, строго соответ-

ствующей природе вещей. Легко увидеть, что место, принадлежащее кшатриям, а следовательно, и действию, даже будучи подчинённым далеко не незначительно, поскольку оно включает всю внешнюю власть: военную, административную и судебную, которые она синезирует в царской функции. Брахманам необходимо исполнять только незримое владычество, которое, будучи таковым, может игнорироваться простыми людьми, от чего оно не перестаёт быть принципом всей видимой власти: это владычество подобно оси, вокруг которой обращаются все вещи, фиксированной оси, вокруг которой мир совершает своё вращение, неподвижному центру, который направляет и упорядочивает космическое движение не участвуя в нём; именно этот смысл содержит древний символ свастики, являющийся поэтому одним из атрибутов Ганеши.

Следует добавить, что место, которое должно быть отведено действию, будет большим или меньшим в зависимости от обстоятельств; в этом отношении народы фактически подобны индивидам, и природа одних преимущественно созерцательная, а других — деятельная. Без сомнения, нет другой такой страны, где способность к созерцанию была бы так распространена и так повсеместно развита, как в Индии; именно поэтому её можно рассматривать как исключительное представление восточного духа. И напротив, среди западных народов совершенно очевидно, что склонность к действию у большинства преобладает; и даже если бы эта тенденция не была искажена и преувеличена, как это происходит в настоящее время, она всё равно сохранялась бы так, что созерцание оставалось бы делом очень ограниченной элиты. Однако, и этого было бы достаточно, чтобы порядок сохранялся, так как духовное владычество, совершенно противоположно материальной силе, ни в коей мере не основано на количестве; но в настоящее время Западные люди фактически являются людьми без каст; ни один из них не занимает место и не выполняет функцию, которые, которые соответствовали бы его природе. И этот беспорядок, нет

смысла этого скрывать, быстро распространяется, и похоже, даже достигает Востока, хотя затрагивает его пока только поверхностно и частично, в противоположность тому, что могли бы представить те, кто, имея о Востоке представления, основанные только на его более или менее озападных представителях, не подозревают, насколько малое они там имеют значение. Это, однако, не отменяет опасности, которая, так или иначе, может по крайней мере временно обостриться; «западная угроза» — не пустые слова, и Запад, будучи её первой жертвой, похоже, хочет привести всё человечество к разрушению, угрожающему ему самому по его же вине.

Речь об угрозе беспорядочного действия, которое становится таковым лишаясь своего принципа; такое действие само по себе есть чистое ничто, и привести оно может только к катастрофе. Можно возразить, что раз оно может иметь бытие, значит его беспорядочность всё равно в конечном итоге включена в универсальный порядок, в котором она является составной частью вместе со всем остальным; и с высшей точки зрения это совершенно верно. Все существа, знают они об этом или нет, хотят они этого или нет, полностью зависят от своего принципа всем, чем они являются; даже беспорядочное действие возможно только через сам принцип всякого действия, но поскольку оно не осознаёт этот принцип и не признает подчинённости ему, оно лишено порядка и положительной эффективности, и, если можно так выразиться, оно обладает только самой низкой степенью реальности, той, которая ближе всего к чистой иллюзии, именно потому, что она наиболее удалена от принципа, исключительно в котором содержится абсолютная реальность. С точки зрения принципа всё есть порядок; но с обусловленной точки зрения беспорядок существует, и говоря о земном человечестве, мы находимся в эпохе, где беспорядок торжествует.

Можно задаться вопросом, почему это так, и индусская доктрина с её теорией космических циклов даёт ответ на

этот вопрос. Мы находимся в кали-юге, в тёмном веке, где духовность сведена к своему минимуму в соответствии с законами развёртывания человеческого цикла, которые подразумевают, так сказать, прогрессирующую материализацию в течение некоторых периодов, из которых текущий является последним; под человеческим циклом мы здесь понимаем именно продолжительность манвантары. К её концу всё смешивается, перемешиваются касты, перестают существовать даже семьи: разве не это мы видим сейчас повсюду? Следует ли из этого, что текущий цикл завершается и вскоре мы увидим зарю новой манвантары? Так действительно хочется предположить, особенно учитывая всё возрастающую скорость событий; но, возможно, беспорядок ещё не достиг крайней точки, возможно, человечеству нужно спуститься ещё ниже, погрузиться в крайности полностью материальной цивилизации, прежде чем оно сможет подняться к принципу и к духовным и божественным реальностям. Впрочем, это неважно: рано или поздно это нисходящее развитие, которое современные Западные люди называют «прогрессом», найдёт свой предел, и тогда закончатся «тёмный век»; появится Калки-аватар восседающий на белом коне в тройной диадеме, знаке верховной власти в трёх мирах, пламенным мечом в руке, подобным хвосту кометы; тогда мир беспорядка и заблуждения будет разрушен, и силой очистительного и возрождающего Агни все вещи будут восстановлены и возрождены в целостности примордиального состояния, конец настоящего цикла станет одновременно началом будущего. Те, кто знает, что так и должно быть, даже в худших обстоятельствах не могут утратить неизменного спокойствия; как ни было бы неприятно жить в эпоху потрясений и почти повсеместной тьмы, они не затронуты этим внутри себя, и именно это составляет силу истинной элиты. Несомненно, если эта тьма будет все больше и больше распространяться, эта элита может, даже на Востоке, сократиться до очень малого числа, но достаточно того, чтобы лишь некоторые хранили в целостности истинное

знание, чтобы быть готовыми, когда придёт время, спасти всё то, что ещё может быть спасено из современного мира, что и станет зародышем мира будущего.

В настоящее время только Восток может выполнять эту роль хранителя традиционного духа со всем, что это на самом деле подразумевает, если понимать это в самом глубоком смысле; мы не имеем в виду весь Восток, поскольку, к сожалению, беспорядок, исходящий с Запада, может затронуть некоторые его элементы; но только на Востоке все ещё существует подлинная элита, в которой традиционный дух сохраняется со всей своей жизненной силой. В других местах то, что от него осталось, сводится к внешним формам, значение которых уже давно почти непонятно, и если что-то из Запада можно спасти, то это будет возможно только с помощью Востока; но нужно, чтобы эта помощь, чтобы быть эффективной, нашла точку опоры в Западном мире, и это такие возможности, о которых в настоящее время было бы очень трудно сказать что-то определённое.

Как бы то ни было, Индия в некотором смысле занимает привилегированное положение во всем Востоке в том отношении, которое мы рассматриваем, и причина этого в том, что без традиционного духа Индия стала бы ничем. Действительно, индуское единство (мы не говорим индийское) не является единством расы или языка, оно исключительно единство традиции; индусами являются все те, кто фактически придерживается этой традиции, и только они. Это объясняет то, что мы говорили ранее о способности к созерцанию, более распространенной в Индии, чем где-либо ещё: участие в традиции действительно полностью эффективно только в той мере, в какой оно подразумевает понимание учения, а она состоит прежде всего в метафизическом знании, поскольку именно в чистом метафизическом порядке находится принцип, из которого производно все остальное. Вот почему Индия представляется более специально предназначенной для того, чтобы до конца поддерживать превосходство созерцания над действием, противопоставлять своей

элитой непреодолимый барьер вторжению современного западного духа, сохранять нетронутым, посреди мира, взволнованного непрерывными изменениями, сознание постоянного, неизменного и вечного.

Следует хорошо понимать, что неизменным является только принцип и что применения, которые он находит во всех областях, могут и даже должны варьироваться в зависимости от обстоятельств и эпох, поскольку, в то время как принцип является абсолютным, применения относительны и условны, как и мир, к которому они относятся. Традиция допускает бесконечно множественные и разнообразные адаптации в их модальностях; но все эти адаптации, если они производятся строго в соответствии с традиционным духом, есть не что иное, как нормальное развитие определённых следствий, извечно содержащихся в самом принципе; следовательно, во всех случаях речь идёт только о том, чтобы сделать явным то, что до сих пор было неявным, и таким образом субстанция, сама суть учения, всегда остаётся неизменной при всех различиях внешних форм. Применения могут быть самыми разными; таковы, в частности, не только уже упомянутые социальные институты, но и науки, когда они действительно являются тем, чем они должны быть; и это показывает существенное различие, которое существует между концепцией традиционных наук и концепцией наук, какими их сформировал современный западный дух. В то время как первые приобретают всю свою ценность благодаря своей связи с метафизическим учением, вторые, под предлогом независимости, узко замкнуты в самих себе и могут претендовать только на продление дальше и дальше, но не выходя за пределы своей ограниченной области и не отодвигая её границы ни на шаг, анализ может продолжаться таким образом неограниченно долго, но без того, чтобы когда-либо продвинуться дальше в истинном познании вещей. Не из-за ли неясного ощущения этого бессилия современные люди стали предпочитать исследование знанию или просто потому, что это бесконечное исследование

удовлетворяет их потребность в непрерывном движении, которое хочет быть самоцелью? Что могут сделать Восточные люди с этими пустыми науками, которые Запад претендует принести им, тогда как они обладают другими науками, несравненно более реальными и обширными? Малейшее усилие интеллектуальной концентрации даёт им гораздо больше, чем все эти фрагментарные и разрозненные взгляды, этот хаотический набор фактов и понятий, связанных только более или менее причудливыми гипотезами, с трудом построенными для того, чтобы быть немедленно опрокинутыми и замененными другими, которые тоже не будут иметь более прочной основы. И не стоит чрезмерно превозносить, полагая, что это компенсирует все их недостатки, промышленные и технические применения, к которым привели эти науки; никто не сомневается в том, что они имеют по крайней мере эту практическую пользу, тогда как их умозрительная ценность скорее иллюзорна; но это то, чем Восток никогда не сможет по-настоящему заинтересоваться, он слишком мало ценит эти чисто материальные преимущества, чтобы жертвовать своим духом, потому что знает, насколько велико превосходство созерцания над действием и что всё приходящее — ничто по сравнению с вечным.

Итак, подлинная, то есть не есть эта более или менее модернизированная (то есть вестернизированная) Индия, о которой мечтают некоторые молодые люди, воспитанные в университетах Европы или Америки и которые, как бы горды они ни были внешними знаниями, приобретенными там, всё же, с Восточной точки зрения являются совершенными невеждами, составляющими, несмотря на свои претензии, полную противоположность интеллектуальной элите в том смысле, в котором мы её понимаем. Истинная Индия — та, которая всегда остаётся верной учению, передаваемому её элитой через века, та, которая в полноте сохраняет содержание традиции, источник которой дальше и выше, чем само человечество; это Индия Ману и риши, Индия

Шри Рамы и Шри Кришны. Мы знаем, что это не всегда была страна, которую сегодня называют этим именем; несомненно, что со времени первоначального арктического пребывания, о котором говорят Веды, она последовательно занимала много различных географических положений; возможно, что она займет ещё и другие, но это неважно, так как она всегда там, где находится местопребывание этой великой традиции, сохранение которой среди людей есть её миссия и основание существования. Через непрерывную цепь мудрецов, гуру и йогов она продолжает существование^Б сквозь все превратности внешнего мира, непоколебимая как Меру, она будет длиться столько же, сколько *санатана* дхарма (что можно перевести как *Lex perennis*, с той точностью с которой это позволяют западные языки), и она никогда не перестанет созерцать все вещи третьим глазом Шивы в безмятежной неизменности вечного настоящего. Все враждебные усилия в конечном итоге разобьются о силу истины, как облака рассеиваются перед Солнцем, даже если им удастся на мгновение скрыть его от наших взглядов. Разрушающее действие времени не касается только того, что превосходит время: оно поглотит всех, кто ограничил свой горизонт миром изменения и поместил всю реальность в становление, кто сотворил себе кумира из случайного и временного, ведь «жертвующий богу становится его пищей», но что оно может сделать тем, кто носит в себе сознание вечности?

^Б Здесь автором употреблён глагол *subsiste*, означающий не условное бытие (*existence*) или неизменное существование (*être*), а «существование на основании наличия высшего основания», которое в русском языке можно было бы перевести как «жить чем-то» — прим. пер.

Глава III. Кундалини-йога¹⁸

Здесь уже неоднократно упоминались работы Артура Авалона (г-на Джона Вудроффа), посвящённые одному из наименее известных аспектов индусских учений; его называют «тантризмом», поскольку он основан на текстах, называемых «тантрами», но будучи более распространённым и менее чётко определённым, этот аспект почти всегда игнорировался ориенталистами из-за сложности для понимания и некоторых предрассудков, являющихся, впрочем, прямым следствием этого непонимания. Одна из первых работ по этой теме, «Змеиная сила», была недавно переиздана¹⁹. Мы не намерены её анализировать, что было бы почти невозможно и, к тому же, не очень интересно (владеющим английским читателям лучше обратиться к самой книге, о которой в описании можно дать только неполное представление^А), а собираемая уточнить истинное значение того, о чём повествует книга, не обязательно при этом следуя тому порядку её изложения²⁰.

Прежде всего мы должны сказать, что не можем полностью согласиться с автором относительно основного значения слова «йога», которое буквально означая «соединение» или «союз», не может быть понято без обязательной связи

¹⁸ Опубликовано в журнале «*Вуаль Иисиды*» в номере за октябрь-ноябрь 1933.

¹⁹ *The Serpent Power*, 3-е издание; *Ganesh et Cie Madras*. Издание содержит переводы двух текстов: *Ṣaṭcakra-nirūpaṇa* и *Pādūkā-paiṇcaka*, которым предшествует объёмное и важное введение; наша статья относится к именно к нему.

^А Книга также переведена на русский язык — прим. пер.

²⁰ Лучшее, что мы можем сделать, это сослаться на нашу работу «Человек и его осуществление согласно Веданте» для более подробных объяснений, которые мы не можем повторить сейчас, однако они должны быть уже известны читателю для лучшего понимания данной работы.

с высшей целью всей «реализации»; автор на это возражает, что вопрос о соединении имеет смысл только в отношении двух различных существ, а *дживатма* реально не отличаться от *Параматмана*. Это совершенно верно, но хотя индивидуальное отличается от Универсального только иллюзорно, не следует забывать, что именно с индивидуального начинается всякая «реализация» (иначе само это слово не имело бы никакого смысла), и что именно с его точки зрения она выглядит как «соединение», которое, на самом деле, вовсе не есть что-то, «что нужно сделать», а есть только осознание «того, что есть», то есть «высшего Тождества». Следовательно, такой термин, как *йога*, выражает аспект принимаемый видимыми со стороны проявления вещами, который, очевидно, иллюзорен в той же мере, что и само проявление; но это же неизбежно относится и ко всем формам языка, т. к. они принадлежат к сфере индивидуального проявления, и достаточно знать это, чтобы не вводить себя в заблуждение их несовершенством и не пытаться увидеть здесь выражение реального «дуализма». И только вторично и расширительно слово «*йога*» может быть применено к различным средствам достижения «реализации», являющимся только подготовительными, к которым определение «соединение», как бы его ни понимали, неприменимо прямо; но всё это не связано напрямую с нашей темой, поскольку если слову к «*йога*» добавляется определение, позволяющее различать множество её видов, то очевидно, что тогда оно используется для обозначения именно средств, которые только и могут быть множественными, в то время как цель во всех случаях одна.

Вид *йоги*, о котором идёт речь, относится к тому, что называется *лайя-йогой*, сущностно состоящей в процессе «растворения» (*laya*), то есть рассасывания в непроявленном различных элементов индивидуального проявления, осуществляемом постепенно, в порядке, точно обратном порядку произведения (*sr̥ṣṭi*) или развертывания (*prapañca*) самого

этого проявления²¹. Элементы или принципы, о которых идёт речь — *танматры*, которые в *санкхье* обозначаются как производные пракрити под влиянием пуруши: «внутреннее чувство», то есть «ментальное» (*manas*), соединено с индивидуальным сознанием (*ahaṃkāra*) и через его посредство с интеллектом (буддхи или *maḥmat*); пять *танматр* или тонких эссенций элементов; пять способностей восприятия (*jñānendriya*) и пять способностей действия (*karmendriya*)²²; и наконец, пять *bhūta* или телесных элементов²³. Каждый *бхута* с соответствующей ему *танматрой*, и связанной способностью восприятия и действия, поглощаются таттвой, которая им непосредственно предшествует согласно порядку произведения, что даёт следующие последовательности: 1) земля *prthvī* с качеством обоняния *gandha*, чувством обоняния *ghrāṇa* и способность передвижения *pāda*; 2) вода *ap* с качеством вкуса *rasa*, чувство вкуса *rasanā* и способность хватания *pāṇi*; 3) огонь *tejas* с качеством видимости *rūpa*,

²¹ К сожалению, автор часто использует слово «творение» (в частности для перевода *sr̥ṣṭi*), которое, как мы неоднократно объясняли, неприменимо к точке зрения индуистского учения; мы прекрасно знаем, сколько трудностей возникает из-за необходимости использования Западной терминологии, максимально неподходящей для того, что нужно выразить; но тем не менее считаем, что употребления именно этого слова вполне можно избежать, и мы сами его никогда не использовали. Касаясь терминологии отметим также неверный перевод *самадхи* словом «экстаз»; он тем более неудачен, что в западных языках слово «экстаз» используется для обозначения мистических состояний, относящихся к совершенно иному порядку с которым очень важно избежать любого смешения; к тому же этимологически оно означает «выход из себя» (что хорошо подходит для описания мистических состояний), тогда как *самадхи* — это, наоборот, «возвращение» в своё «высшее я».

²² Слово *индрия* одновременно означает способность и соответствующий орган, но предпочтительнее переводить его в целом как «способность», во-первых, потому что это согласуется с его первичным смыслом «мочь», а также потому, что рассмотрение способности важнее, рассмотрения телесного органа ввиду превосходства тонкого проявления над грубым.

²³ Нам не совсем понятно возражение автора против использования слова «элементы» для обозначения бхут, которое является традиционным термином древней физики; нет никаких причин беспокоиться о том, что это значение было забыто современными людьми, которым, к тому же, всякая собственно «космологическая» концепция стала столь же чуждой.

чувство зрения *cakṣus* и способность выделения *pāṇi*; 4) воздух *vāyu* с качеством прикосновения *sparsā*, чувство прикосновения *tvac* и способность выделения *upastha*; 5) эфир *ākāśa* с качеством звучания *śabda*, чувство слуха *śrotra* и способность речи *vāc*; и наконец, на последнем этапе всё растворяется во «внутреннем чувстве» (*manas*), причём всё индивидуальное проявление оказывается таким образом сведённым к своему первичному условию и как бы концентрируется в точке, за которой существо переходит в иную область. Таковы, шесть подготовительных стадий, которые должен последовательно пройти тот, кто следует путём «растворения», постепенно избавляясь от различных ограничительных условий индивидуальности, до достижения сверхиндивидуального состояния, где, в чистом Сознании (*Cit*), тотальном и не имеющем формы, может быть достигнуто настоящее соединение с «высшим я» (*Paramātmā*), имеющее прямым следствием «Освобождение» (*Mokṣa*).

Чтобы лучше понять дельнейшее важно всё время иметь ввиду понятие конструктивной аналогии между «макрокосмом» и «микрокосмом», в силу которой, в человеке некоторым образом находимо всё, имеющее бытие во Вселенной, что в Вишвасара-тантре выражено словами: «То, что есть здесь, есть там; того, чего нет здесь, нет нигде» (*Yad iḥāsti tad anyatra, yan nehāsti na tat kvacit*). Надо добавить, что ввиду существующего между всеми состояниями бытия соответствия, каждое из них содержит некоторое отражение остальных, что позволяет «поместить», например, в области грубого проявления (рассматривается ли оно в совокупности космоса, или в человеческом теле), «области», соответствующие различным модальностям тонкого проявления, и даже полную иерархию «миров», представляющих столько же соответствующих уровней универсального бытия.

Таким образом легко понять наличие в человеческом существе «центров», соответствующих каждой перечисленной группе *matṭv*, и то, что эти центры, хотя и принадлежат по своей сущности к тонкой форме (*sūkṣma-śarīra*), в каком-то

смысле могут быть «локализованы» в телесной или грубой форме (*sthūla-sarīra*), или, точнее, такие «локализации» в различных частях этой формы это не более чем способ выражения упомянутых соответствий, которые при этом полностью реально предполагают особую связь между тонким центром и соответствующей частью телесного организма. Таким образом, шесть рассматриваемых центров соотносятся с частями позвоночного столба, называемого *Meru-daṇḍa*, потому что он образует ось человеческого тела, так же как с точки зрения «макрокосмической» Меру есть «ось мира»²⁴; пять первых в восходящем порядке соответствуют областям копчика, крестца, поясницы, спины и шеи, а шестой — головной части центральной нервной системы; но следует точно понимать, что они нисколько не являются нервными центрами в физиологическом смысле и что их ни в коем случае не следует приравнивать к различным сплетениям, как утверждают некоторые (что, к тому же, формально противоречит их «локализации» внутри самого позвоночника), так как речь вовсе не о тождестве, а только о связи двух различных порядков проявления, которая, впрочем, вполне подтверждена тем фактом, что именно через нервную систему устанавливается одна из самых прямых связей телесного состояния с тонким состоянием²⁵.

Аналогично, тонкие «каналы» (*nāḍī*) — это ни нервы, ни кровеносные сосуды; это, можно сказать, «направляющие

²⁴ Довольно странно, что автор не указал здесь на связь с символизмом брахманского посоха (*Brahma-daṇḍa*), тем более что он много раз ссылается на равнозначный символизм кадуцея.

линии, по которым следуют жизненные силы». Три основных таких «канала» это: центральная *suṣumṇā*, а также *īdā* и *piṅgala*, левая и правая нади, первая женская или отрицательная, вторая — мужская или положительная, таким образом два последних канала связаны с «поляризацией» жизненных токов. Сушумна «расположена» внутри спинномозговой оси, доходящей до отверстия, соответствующего темени (*Brahma-randhra*); ида и пингала проходят вне и вдоль этой же оси, вокруг которой они переалетаются в виде двойной спирали, чтобы достичь соответственно левой и правой ноздри, что связывает их с дыханием, чередующимся^Б между ними²⁶. Именно на протяжении сушумны, а точнее внутри неё (поскольку она описывается как содержащая два других концентрических и более тонких «канала» ваджра и читра)²⁷, расположены «центры», о которых мы говорили;

²⁵ Автор полностью справедливо указывает на ошибочные западные интерпретации, которые, путая два порядка проявления, хотят свести всё то, о чём идёт речь, к чисто анатомической и физиологической точке зрения: востоковеды, невежественные в традиционных науках, считают, что здесь речь идёт просто о более-менее фантастическом описании органов тела; оккультисты, со своей стороны, если и допускают отдельное существование тонкого тела, представляют его себе чем-то вроде «двойника» грубого тела, подпадающего под те же условия, что не менее ошибочно и может привести только к ещё более грубым материалистическим представлениям; и в связи с этим автор подробно показывает, насколько концепции, в частности, теософистов, далеки от подлинного индусского учения.

^Б Ноздри человека обычно участвуют в дыхании с неравным приоритетом, т.е. человек дышит преимущественно одной ноздрей в один момент времени. Циклы этого чередования, связи этих циклов с тонкими аспектами и взаимодействием с ними — предмет отдельных учений йоги — прим. пер.

²⁶ В символе кадуцей центральный стержень соответствует сушумне, две змеи — иде и пингале: они также иногда изображаются на брахманском посохе в виде двух спиральных линий, обвивающихся в противоположных направлениях друг вокруг друга так, что пересекаются на уровне каждого из узлов, которые обозначают различные центры. В космических соответствиях ида соотносится с Луной, пингала — Солнцем, а сушумна с огненным принципом; здесь также интересно отметить связь с тремя «Великими Светилами» масонского символизма.

²⁷ Говорят также, что сушумна по своей природе соответствует огню, ваджра — Солнцу, а читра — Луне; нутренняя часть читры, образующая самый центральный канал, называется *Brahma-nāḍī*.

а поскольку сушумна «расположена» в мозговом канале, полностью очевидно, что здесь никоим образом не может идти речь о каких-либо телесных органах.

Эти центры называются «колеса» (чакры) и описываются как лотосы (*падма*), каждый из которых имеет определённое число лепестков (расходящихся лучами в интервале между ваджрой и *читрой*, внутри первого и вокруг второго). Вот эти шесть чакр^В: *муладхара*, в основании позвоночного столба; *свадхистхана*, соответствующая области живота; *манипура*, в области пупка; *анахата*, в области сердца; *вишуддха*, в области горла; *аджна*, в области между глазами, то есть в «третьем глазу»; наконец, на темени вокруг *брахма-рандхры* расположен седьмой «лотос», *сахасрара* или «тысячелепестковый лотос», который не является чакрой, т. к., как мы увидим далее, он соотносится в качестве «центра сознания» с состоянием по ту сторону индивидуальных ограничений²⁸. Согласно описаниям, которые даются для медитации (*дхьяны*), каждый лотос содержит в своём околоплоднике янтру, т.е. геометрический символ соответствующего *бхуты*, в которой находится *биджа-мантра* последнего, поддерживаемая его символической колесницей (*vāhana*); здесь же

^В Здесь стоит сделать два уточнения. Во-первых, число семь здесь не является безусловным и единственно верным, т.к. некоторые не менее традиционные учения йоги рассматривают большее или меньшее число чакр, что несколько не противоречит данному символическому описанию, а только показывает возможность существования других, не менее обоснованных описаний. То же можно сказать об учении таттв, число которых также не является фиксированным, и в текстах санкхьи, веданты, упанишад и кашмирского шиваизма может значительно отличаться, что не создаёт никакого противоречия. И во-вторых, «система» из семи чакр, в которой седьмая чакра вмещает шесть предыдущих — отличный пример традиционной «системы», принцип которой уже почти не позволяет использовать это слово в западном понимании (в котором система должна быть замкнутой и линейной, а потому неизбежно ограниченной), но показывает гораздо более высокий и традиционный подход в данном отношении — прим. пер.

²⁸ Семь узлов брахманского посоха символизируют семь «лотосов»; в кадуцее, напротив, кажется, завершающий шар должен соотноситься только с *аджна*, а два сопровождающие его крыла тогда отождествляются с двумя лепестками этого «лотоса».

прибывает и «божество» (*devatā*), сопровождаемое своей *шакти*. Божества, восседающие в шести чакрах и являющиеся ничем иным, как «формами сознания», через которые существо переходит на соответствующие уровни, это (в порядке восхождения): Брахма, Вишну, Рудра, Иша, Садашива и Шамбху, которые, в то же время и с «макрокосмической» точки зрения, пребывают в шести иерархически расположенных «мирах» (*loka*): *бхурлока*, *бхуварлока*, *сварлока*, *джаналока*, *тапалока* и *махарлока*. В *сахасраре* восседает Парамашива, обитель которого — *сатъялока*; таким образом, все эти миры имеют своё соответствие в «центрах сознания» человеческого существа, согласно указанному ранее принципу аналогии. Наконец, на каждом лепестке этих «лотосов» изображена одна буква санскритского алфавита, или, возможно, точнее было бы сказать, что лепестки — это и есть буквы²⁹; но сейчас нет необходимости углубляться в этот вопрос, и необходимые дополнения в этом отношении найдут своё место лучше во второй части нашего исследования, после того как мы объясним, что такое *Kuṇḍalinī*, о которой мы пока ничего не сказали.

Кундалини — это аспект *шакти*, рассматриваемой как космическая сила; можно сказать, что именно она и обитает в человеческом существе, где она действует как жизненная сила; слово «кундалини» означает, что она представляется свёрнутой сама вокруг себя как свернувшаяся в кольца змея; при этом её самые главные проявления происходят как движения по спирали, разворачивающегося начиная с центральной точки, то есть её «полюса»³⁰. «Свёрнутость» здесь символизирует состояние покоя, «статической» энергии, из которой начинаются все формы проявленной активности; други-

²⁹ Число лепестков таково: 4 для *муладхары*, 6 для *свадхистханы*, 10 для *манипуры*, 12 для *анахаты*, 16 для *вишуддхи*, 2 для *аджна*, что в сумме составляет 50, что также составляет число букв алфавите санскрита; все буквы встречаются в *сахасраре*, где каждая повторяется 20 раз ($50 \times 20 = 1000$).

³⁰ См. о спирали в «Символизм креста»; напомним также фигуре змеи, обвивающей «Яйцо Мира» (*Brahmāṇḍa*), и об омфалосе, точный эквивалент которого мы увидим далее.

ми словами, все более или менее специализированные жизненные силы, действующие постоянно в человеческой индивидуальности в её двойной модальности, тонкой и телесной, есть именно вторичные аспекты той самой *шакти*, которая сама по себе, как кундалини, остается неподвижной в «корневом центре» (*муладхаре*), являясь основой и опорой всякого индивидуального проявления. «Пробуждаясь», она разворачивается и движется в восходящем направлении, вбирая в себя все вторичные *шакти* по мере прохождения через упомянутые центры, пока, в итоге, не соединится с Парамашивой в тысячелепестковом «лотосе» (*сахасрапе*).

Природа кундалини описывается одновременно и как световая (*jyotirmayī*^Г) и звуковая (*śabdamayī* или *mantramayī*); известно, что «сияние» есть характеристика тонкого состояния, и также известна примордиальная роль звука в космогоническом процессе; с той же космогонической точки зрения можно было бы многое сказать о тесной связи между звуком и светом³¹. Мы не можем здесь подробно остановиться на очень сложной теории звука (*шабда*) и его различных модальностей (*parā*, или непроявленной, *paśyantī* или *madhyamā*, принадлежащих к тонкому порядку и, наконец, *vaikharī*, то есть буквальной речи), теории, на которой основана наука мантр (*мантра-видья*); отметим только, что так объясняются не только *биджа-мантры* стихий внутри «лотосов», но и буквы на их лепестках. Следует чётко понимать, что речь не идёт о буквах как письменных знаках, ни даже о произносимых звуках, воспринимаемых слухом; эти буквы рассматриваются как *биджа-мантры* или «имена, соответствующие природе» всех видов деятельности (*kriyā*), связанных с *таттвой* соответствующего центра, или как выра-

^Г Слово *maya* (в ж.р. *mayī*) при соединении с другими словами значит «состоящее из». Например *jyotir* — это «свет», и *jyotirmayī* — «состоящая из света» — прим. пер.

³¹ По этому поводу мы напомним только в качестве особенно поразительного соответствия отождествление, установленное в начале Евангелия от Иоанна между терминами *Verbum*, *Lux* и *Vita*, уточняя, что для полного понимания оно должно быть отнесено к миру хираньягарбхи.

жения в грубом звуке (*vaikharīśabda*) тонких звуков, производимых силами, из которых состоят эти виды деятельности.

Кундалини находясь в состоянии покоя пребывает в *мудхаре*, являющейся, как мы уже говорили, центром, «локализованным» в основании позвоночного столба и корнем (*mūla*) *сушумны* и всех *нади*. Там же находится треугольник (*trikoṇa*), называемый *Traipura*³², являющийся местопребыванием *шакти* (*Śakti-pīṭha*), обвивающей здесь три с половиной раза³³ символический *лингам* Шивы, называемого *Сваямбху*, покрывающего своей головой *Brahma-dvāra*, то есть вход [дверь] в *сушумну*³⁴. Есть ещё два *лингама*, один в *анахате* (*Bāna*), и второй в *аджне* (*Itara*); они соответствуют принципиальным «жизненным узлам» (*granthi*), пересечение которых образует то, что можно было бы назвать «критическими точками» в процессии [движении] кундалини-йоги³⁵; и есть, наконец, четвёртый *лингам* (*Para*) находится в *сахасраре*, резиденции Парама-шивы.

Когда кундалини «пробуждена» соответствующими практиками, в описание которых мы сейчас не будем вдаваться,

³² Треугольник, как *янтра шакти*, всегда рисуется основанием вверх и вершиной вниз; нетрудно заметить его сходство с множеством других символов женского принципа.

³³ Упомянем об аналогии между этими тремя с половиной оборотами кундалини и тремя с половиной днями, в течение которых, согласно различным традициям, дух остается связанным с телом после смерти, представляющими время, необходимое для «развязывания» жизненной силы, оставшейся в «непробужденном» состоянии в случае обычного человека. Один день — это один циклический оборот, соответствующий кругу спирали; и как процесс растворения всегда обратен процессу проявления, это развёртывание рассматривается как вся жизнь индивида, но взятая в обратном ходе составляющих её событий; вряд ли стоит добавлять, что эти сведения, если они поняты неверно, слишком часто дают повод для фантастических интерпретаций.

³⁴ *Манда*ла или *янтра* элемента *Prthvī* представляет собой квадрат или фигуру, соответствующую в плоскости кубу, форма которого символизирует идею «основания» и «стабильности»; в языке исламской традиции можно сказать, что это соответствует «чёрному камню», эквиваленту индуистского *лингама*, и также *омфалосу*, являющемуся, мы уже показывали, одним из символов «центра мира».

она проникает внутрь *сушумны* и, поднимаясь, последовательно «пронзает» различные «лотосы», которые расцветают при её прохождении; и, достигая таким образом каждого центра, она растворяет в себе, как мы уже говорили, различные принципы индивидуального проявления, связанные с каждым соответствующим центром, которые, вернувшись тем самым в потенциальное состояние, движутся вместе с ней к высшему центру. Это все стадии *лайя-йоги*; с прохождением каждой из них связано также получение определённых «сил» (*siddhi*), но важно отметить, что их достижения не составляет здесь цели ни в малейшем смысле, и это стоит подчёркивать снова и снова, поскольку у Западных людей есть склонность придавать подобным вещам и прочим «феноменам» несоразмерное значение, которого они реально не имеют и не могут иметь. Таким образом, как очень правильно замечает автор, йог (или, точнее тот, кто находится на пути осуществления) стремится не к обладанию каким-либо обусловленным состоянием, даже самым высшим или «небесным», каким бы высоким оно не было, а исключительно к «Освобождению»; и тем более он не может стремиться к этим «силам», которые полностью относятся к сфере самого внешнего проявления. Ищущий эти «силы» ради них самих и видящий их целью а не только побочным результатом своего развития никогда не станет подлинным йогом, так как они становятся для него непреодолимыми препятствиями, мешающими продолжать путь восхождения до его завершения; следовательно, вся его «реализация» будет состоять только в некотором расширении человеческой индивидуальности, обладающем нулевой ценностью по сравнению с истинной высшей целью. Нормальным образом «силы», о которых идёт речь, следует рассматривать только как знаки того, что существо действительно достигло определённой ступени; если угодно, это можно назвать

³⁵ Эти три *лингама* соотносятся также с различными положениями, соответствующим состоянию развития существа, луза или «ядра бессмертия», о чём мы говорили в работе «Царь Мира».

внешним критерием; действительно важно на любой стадии только соответствующее «состояние сознания», описываемое, как сказано выше, как «божество» (*devatā*), с которым человеческое существо отождествляется на этой стадии «реализации»; а сами эти состояния ценны только как этапы подготовки к высшему «соединению», которое не имеет с ними ничего общего, поскольку не может быть ничего общего между ограниченным и не имеющим никаких ограничений.

Мы не будем сейчас повторно перечислять центры, соответствующие пяти *бхутам* и их «локализации»³⁶; они относятся с различными стадиям телесного проявления, и при переходе к каждой следующей стадии предыдущая группа *тамтв* «растворяется» в вышестоящей группе, причём более грубое всегда растворяется в более тонком (*sthūlānāṃ śūkṣme layaḥ*). Далее достигается чакра *аджна* — место тонких *тамтв* «ментального» порядка в околплодии которой расположен священный слог Ом; этот центр так называется потому, что он получает свыше (то есть из сверхиндивидуальной сферы) распоряжение (*ājñā*^Д) внутреннего Гуру, то есть Парама-шивы, с которым «высшее я» в действительности тождественно³⁷. «Локализация» этой чакры прямо связана с «третьим глазом», т. е. «оком знания» (*Jñāna-caḥṣus*); соответствующий мозговой центр — шишковидное тело, вовсе

³⁶ Важно отметить, что *анахату*, соотносимую с областью сердца, следует отличать от «лотоса сердца» с восьмью лепестками, являющемуся обителью пурuи: он «расположен» в самом сердце, рассматриваемом как жизненный центр индивидуальности

^Д Слово *ājñā*, которым называется соответствующая чакра, буквально значит «приказ, распоряжение» — прим. пер.

³⁷ Это «повелитель» соответствует «небесному мандату» дальневосточной традиции; также, наименование *аджна* может быть переведено на арабский в точности как *maqām al-amr*, что указывает на то, что это прямое отражение в человеческом существе «мира», называемого *‘ālam al-amr*, так же как с «макрокосмической» точки зрения это отражение находится в нашем состоянии бытия в центре «земного Рая»; из этого можно было бы вывести точные указания о модальности «ангельских» проявлений по отношению к человеку, но это выходит сейчас за рамки нашей темы.

не являющееся «вместилищем души», согласно полностью абсурдной концепции Декарта, но всё же исполняющее чрезвычайно важную роль органа связи с внетелесными модальностями человеческого существа. Как мы уже объясняли, функция «третьего глаза» сущностно связана с «чувством вечности» и восстановлением «примордиального состояния» (на связь которого с *Nāṁsa*, в форме которого описывается проявляющийся в этом центре Парама-шива, мы уже указывали); таким образом, стадия «реализации», соответствующая аджна-чакре, соответствует совершенству человеческого существа, и это точка контакта с высшими состояниями, к которым относится всё за пределами этой стадии³⁸.

Над *аджной* имеются две второстепенные чакры, манас и сома³⁹; и в самом околоплодии *сахасрары* находится «лотос» с двенадцатью лепестками, содержащий высший треугольник *Kāmakalā*, местопребывание *шакти*⁴⁰. *Шабда-брахман* — «причинное» и непроявленное состояние звука (*śabda*), представлен *камакалой*, являющейся «корнем» (*mūla*) всех мантр и имеющей низшее соответствие (которое можно рассматривать как её отражение по отношению к грубому проявлению) в треугольнике *трайпура муладхары*. Мы не можем даже подумать о том, чтобы вдаваться в подробности весьма сложных описаний, которые даются этим различным центрам для медитации, относящимся по большей части к *мантра-видье*, или перечислить различ-

³⁸ Видение «третьим глазом», которое освобождает существо от временной обусловленности (и которое не имеет ничего общего с «ясновидением» оккультистов и теософистов), тесно связано с «пророческой» функцией; именно на это указывает санскритское слово *риши*, которое в точности значит «видящий» и имеет точный эквивалент в древнееврейском *roeh*, древнем наименовании пророков, впоследствии замененном словом *nabi* (то есть «говорящий вдохновением»). Заметим также, не имея возможности сказать об этом иначе, что сказанное в этой и предыдущей сноске связано с эзотерической интерпретацией суры Аль-Кадр, касающейся «нискождения» Корана.

³⁹ Эти две чакры представлены как лотосы с шестью и шестнадцатью лепестками соответственно.

⁴⁰ Одна из причин, по которой шакти символизируется треугольником, это троичность её проявления как Воли (*Ichā*), Действия (*Kriyā*) и Знания (*Jñāna*).

ные *шакти*, имеющие «места» между *аджной* и *сахасрарой*. Наконец, *сахасрара*, называемая *Шива-стхана*, потому что здесь помещается Парама-шива в союзе с высшей Нирвана-шакти, «матерью трёх миров»; это «обитель блаженства», где реализуется «высшее я» (*Атман*). Тот, кто истинно и полностью познал *сахасрару*, избавлен от «трансмиграции» (*saṃsāra*), так как этим знанием он разорвал все узы, удерживавшие его в ней и достиг состояния *дживанмукты*.

*

* *

В заключение мы сделаем замечание, которое, как нам кажется, ранее нигде не высказывалось, о соответствии обсуждаемых здесь чакр сефиротам Каббалы, которые, как и все вещи, должны обязательно иметь своё соответствие в человеческом существе. Можно возразить, что сефирот десять, тогда как шесть чакр и *сахасрара* составляют в сумме семь; но это возражение снимается тем, что в составе «древа сефирот» есть три симметрично расположенные пары на правом и левом «столпах», так, что совокупность сефирот распределяется на семь уровней; если рассмотреть их проекции на центральную ось или «срединный столп», соответствующий *сушумне* (боковые столпы тем самым соотносятся и *идой* и *пингалой*) всё оказывается приведённым к семеричности⁴¹.

Если начать сверху, то нет никакого затруднения, касающегося сходства *сахасрары*, «локализованной» в темени (букв. «в темени [*Couronne*] головы»), с высшим сефиротом кетер, имя которого в точности означает «корона». Далее следует пара *хокма* и *бина*, соответствующая аджна-чакре, двойность которых также можно представить через два лепестка её «лотоса»; к тому же их «результатом» является

⁴¹ Можно заметить сходство символизма «древа сефирот» с кадуцеем, о чём мы уже говорили выше; кроме того, различные связывающие сефироты «каналы», не лишены аналогии с нади (разумеется, в том, что касается особого приращения, которое может быть сделано к человеческому существу).

даат, то есть «Знание», и мы видели, что «локализация» аджна также соотносится с «оком Знания»⁴². Следующая пара, *хесед* и *гебура*, согласно самому общему символизму атрибутов «милосердия» и «справедливости», в человеке может быть соотнесена с двумя руками⁴³; следовательно, эти две сефирот размещаются на двух плечах и уровне горловой области, соответствующей *вишуддхе*⁴⁴. Что касается тиферет, то её центральное положение явно соотносится с сердцем, что прямо указывает на соответствие с *анахатой*. Пара *нецах* и *ход* располагается на бёдрах, в точках прикрепления нижних конечностей, как *хесед* и *гебура* на плечах, в точках прикрепления верхних; бёдра находятся в области пупка, т. е. манипуры. Наконец, что касается двух последних сфирот, то, по-видимому, следует рассмотреть их инверсию, так как йесод, согласно самому значению имени, есть «основание», что в точности соответствует *муладхаре*. И тогда следует отождествить *малкут* со *свадхистханой*, что, впрочем, кажется оправданным значением их имён, т. к. *малкут* это «царство», а *свадхистхана* буквально означает «собственную обитель» шакти.

Несмотря на большой объем этой статьи, мы лишь обозначили несколько аспектов этой поистине неисчерпаемой темы, и надеемся, что смогли дать некоторые полезные разъяснения тем, кто захочет углубить её изучение.

⁴² Двойственность *хокмы* и *бины*, также может быть символически соотнесена с двумя глазами, правым и левым, «макрокосмически» соответствующим Солнцу и Луне.

⁴³ См. в «Царь Мира» о символизме двух рук в отношении к Шехине (о связи которой с индусской шакти мы только упомянули) и «древа сефирот».

⁴⁴ Согласно исламской традиции, два ангела, отвечающие за запись добрых и злых дел человека соответственно, также представляющие божественные атрибуты «милосердие» и «справедливость», также стоят на двух плечах. Следует также отметить, что в человеческом существе аналогичным образом можно «поместить» символическую фигуру «весов», о которых говорится в Сифра ди-цни'ута.

Глава IV. Индусская теория пяти элементов⁴⁵

Известно, что в индусском учении «космологическая» точка зрения представлена в основном *вайшешикой*, а также, в другом аспекте *санкхьей*, причём позиция первой может быть охарактеризована как «аналитическая», а второй — как «синтетическая». Название *вайшешика* происходит от *viśeṣa*, которое означает «различение» и, следовательно, он связанна с «индивидуальными объектами» поэтому мы видим здесь ветвь учения, которая применяется к познанию вещей различительно и индивидуально. Эта точка зрения наиболее точно соответствует, за исключением различий, которые неизбежно возникают из-за особенностей образа мышления двух народов, тому, что греки, особенно в период «досократиков», называли «физической философией». Однако мы предпочитаем использовать термин «космология», чтобы избежать любых двусмысленностей и лучше подчеркнуть глубокое различие между ней и физикой нового времени; и, кроме того, именно так «космология» понималась в Западном средневековье.

Поскольку *Вайшешика* включает в свой предмет то, что относится к чувственным или телесным вещам, являющимся преимущественно индивидуальными, она занималась теорией элементов, являющихся составными принципами тел, более подробно, чем могли бы это сделать другие ветви учения; однако следует отметить, что мы вынуждены обращаться к последним, и особенно к *санкхье*, когда речь заходит об исследовании более универсальных принципов, из которых происходят эти элементы. Согласно индусскому учению, их пять; на санскрите они называются *бхутами*, это

⁴⁵ Опубликовано в журнале «*Вуаль Иисиды*» в номере за август-сентябрь 1935.

слово, производное от корня *bhū*, означающего «быть», но в более конкретном смысле «иметь бытие, основанное на более высоком принципе» [*subsister*]^A, то есть указывает на проявленное существо, рассматриваемое в его «субстанциальном» аспекте (сущностный [*essentiel*] аспект выражается корнем *as*); следовательно, с этим словом связывается идея «становления», так как корень всякого «становления» находится именно на стороне «субстанции», в противоположность неизменяемости «эссенции»; и именно в этом смысле пракрити или «универсальная субстанция» может быть названа собственно «природой», словом, которое, как и его греческий эквивалент φύσις, подразумевает прежде всего эту же идею «становления» согласно этимологии самого слова. Следовательно, элементы рассматриваются как субстанциальные определения или, в другой терминологии, как модификации пракрити, которые, впрочем, обладают чисто случайным характером по отношению к ней самой (как и телесное бытие), как модальность, определяемая некоторым набором заданных условий, является не более чем простой случайностью по отношению к универсальному Бытию, рассматриваемому интегрально.

Теперь, если рассмотреть в существе соотношение «эссенции» и «субстанции», то эти два аспекта дополняют друг друга и соответствуют тому, что мы можем назвать двумя

^A Для передачи смысла более безусловного существования автор использует глагол *être* аналогично смыслу санскритского корня *as* (от которого образовано санскритское *sat*), что в переводах передаётся связанным русским корнем сущ/суть, а для передачи смысла более обусловленного бытия глагол *exister* в смысле санскритского корня *bhū* (который переводится на русский словами от корня «быт»), и эти смыслы очень важно различать в переводе на любой язык. Третий глагол, который также используется автором в смысле «бывания» это *subsister* (латинский и французский глагол, образованный от *sub* (под) и *sister* (находиться, быть, иметь реальность)), который ближе по смыслу к *exister*, *bhū* и быть, но означает не бытие само по себе, а бытие в аспекте его основанности на его более высоком принципе. Генон многократно в своих работах подчёркивал важность использования слов в их начальных этимологических значениях, что важно сохранить также и в переводах — прим. пер.

полюсами универсального проявления, то равносильно тому, чтобы сказать, что они являются в нём терминами, соответствующими пуруше и пракрити, и тогда необходимо, чтобы этим субстанциальным определенностям, которые представляют собою пять телесных элементов, соответствовало равное число сущностных определенностей или «элементарных сущностей», которые суть, можно было бы сказать, «архетипы», идеальные или «формальные» (в аристотелевском смысле слова) принципы, и которые принадлежат не только к телесной области, но и к области тонкого проявления. Санкхья так и рассматривает пять элементарных эссенций, которые получили имя *tanmātra*: этот термин обозначает буквально «меру» или «назначенность», определяющее собственную область определённого качества или «таковость» в универсальном Бытии. Разумеется, что эти *танматры* в силу принадлежности тонкому порядку ни в коей мере не воспринимаются чувствами как телесные элементы и их сочетания; они «познаваемы» только идеально и могут получать своё конкретное значение только по аналогии с разными порядками чувственных качеств, которые им соответствуют, потому что именно качество есть здесь случайное выражение сущности. Действительно, они обычно обозначаются теми же названиями, что и качества: слуховое или звуковое (*śabda*), тактильное (*sparśa*), визуальное (*rūpa*, с двойным смыслом формы и цвета), вкусовое (*rasa*), обонятельное (*gandha*); но отметим, что эти обозначения должны восприниматься лишь как аналоги, поскольку эти качества могут рассматриваться здесь только в изначальном, в некотором роде, в «неразвёрнутом» состоянии, потому что, как мы увидим, только через *bhūta* они действительно будут проявляться в чувственном порядке. Концепция *tanmātra* необходима, когда хотят соотнести понятие элементов с принципами универсального Бытия, к которым она тогда тоже имеет отношение, но в этом случае с «субстанциальной стороны», и при другом порядке рассмотрения, о котором мы будем говорить далее; напротив,

эта концепция не привлекается, когда ограничиваются изучением индивидуальных существований и чувственных качеств как таковых, вот почему в учении *вайшешики* о ней нет речи, которое по определению располагается на этой последней точке зрения.

Напомним, что признаваемые индусской доктриной пять элементов суть следующие: *ākāśa* — эфир; *vāyu* — воздух; *tejas* — огонь; *ap* — вода; *prthivī* — земля. Таков порядок их развертывания и дифференциации, начиная с эфира, являющегося примордиальным элементом; именно в этом порядке они всегда перечисляются во всех текстах Вед, где о них упоминается, а именно, в Чхандогья-упанишада и в Тайттирия-упанишада, где описан их генезис; а порядок их свертывания или возвращения в недифференцированное состояние, естественно, обратный этому. С другой стороны, каждому элементу соответствует чувственное качество, рассматриваемое как его собственное качество, в котором проявляется существенным образом природа и через которое она нам известна; таким образом, соответствие, устанавливаемое между пятью элементами и пятью чувствами, таково: эфир соответствует слуху (*śrotra*), воздух — осязанию (*tvac*), огонь — зрению (*cakṣus*), вода — вкусу (*rasanā*), земля — обонянию (*ghrāṇa*), порядок развертывания чувств таков же, как и порядок элементов, с которыми они связаны и от которых они зависят напрямую; и этот порядок, разумеется, согласовывается с тем, в котором мы уже перечисляли только что чувственные качества, изначально соотнося их с *tanmātra*. Более того, всякое проявленное в элементе качество, присутствует также и в следующих, но не как им собственно принадлежащие, а в том качестве, в каком они происходят из предшествующих элементов; действительно, было бы противоречивым предполагать, что сам процесс развертывания проявления, также осуществляющийся постепенно, мог бы произвести, в своей последующей стадии, возвращение к не проявленному состоянию того, что уже было развёрнуто в менее дифференцированных стадиях.

Прежде, чем двигаться дальше, мы можем отметить в том, что касается числа элементов и их порядка образования, а также их соответствия чувственным качествам, некоторые важные различия по сравнению с теориями этих греческих «философов — физиков», о которых мы упоминали в начале. Прежде всего, большинство из них предлагает только четыре элемента, не признавая эфир в качестве отдельного элемента; и в этом, что довольно любопытно, они согласны с джайнистами и буддистами, которые стоят в оппозиции в этом пункте, как и во многих других, к ортодоксальной индусской доктрине. Однако надо сделать несколько исключений, в частности, для Эмпедокла, который признавать пять элементов, но развертывающихся в следующем порядке: эфир, огонь, земля, вода и воздух, что представляется мало оправданным; кроме того, согласно другим свидетельствам⁴⁶, этот философ тоже признавал только четыре элемента, перечисляемых тогда в ином порядке: земля, вода, воздух и огонь. Последний порядок является в точности обратным тому, который встречается у Платона; так, может быть здесь надо усматривать не порядок произведения элементов, но напротив, порядок их свертывания одного в другой. Согласно различным свидетельствам, орфики и пифагорейцы признавали пять элементов, что совершенно нормально и придает их доктринам собственно традиционный характер; позднее, впрочем, их также признавал и Аристотель; но, как бы то ни было, у греков роль эфира никогда не была так важна и также чётко определена, даже в их эзотерических школах, как у индусов. За исключением некоторых мест в «Федоне» и «Тимее», написанными несомненно под пифагорейским влиянием, Платон в основном рассматривал лишь четыре элемента, для него огонь и земля — то элементы крайние, воздух и вода — средние элементы, и этот порядок отличается от традиционного порядка индусов тем, что здесь воздух и огонь переставлены места-

⁴⁶ Струве, *De Elementis Empedoclis*.

ми; можно спросить, не произошло ли тут смешение между порядком произведения, если всё-таки Платон реально именно так хотел его понимать, и распределением в соответствии с тем, что можно назвать степенями тонкости, которые мы только что обнаружили. Платон согласуется с индусской доктриной, приписывая видимость огню как его собственное качество, но он от неё удаляется, приписывая осязаемость земле, вместо того, чтобы приписывать её воздуху; впрочем, довольно трудно, как представляется, встретить у греков строго установленное соответствие между элементами и чувственными качествами; и легко понять, почему это так, поскольку когда рассматривают только четыре элемента, то сразу обнаруживается пробел в этом соответствии, число пять, впрочем, одинаково принимается повсюду в том, что касается чувств.

У Аристотеля встречаются рассмотрения совершенно иного характера, когда идёт речь также о качествах, но не о чувственных качествах в собственном смысле слова; эти рассмотрения основываются, в самом деле, на сочетаниях теплого и холодного, которые суть, соответственно, принципы расширения и сжатия, с сухим и влажным; огонь тёплый и сухой, воздух тёплый и влажный, вода холодная и влажная, земля холодная и сухая. Группировки эти четырёх качеств, располагающихся по два, соответствуют таким образом только обычным четырем элементам, за исключением эфира, что впрочем, оправдано тем, что он, как примордиальный элемент, должен в себе самом содержать ансамбль противоположных и взаимодополняющих качеств, сосуществующих таким образом в нейтральном состоянии, будучи совершенно уравновешены друг другом и до их дифференциации, которая может рассматриваться как результат нарушения первоначального равновесия. Эфир, таким образом, должен представляться расположенным в точке, где оппозиции ещё не существуют, но из которой они производятся, то есть в центре крестообразной фигуры, разветвления которой соответствуют четырем другим элементам; и дей-

ствительно, такое представление было принято герметиками Средних веков, которые признавали именно эфир под именем «квинтэссенции» (пятой сущности, *quinta essentia*), что, впрочем, предполагает нумерацию элементов в восходящем или «регрессивном» порядке, то есть обратном порядку их произведения, так как в противном случае эфир был бы первым элементом, а не пятым; можно также отметить, что на деле речь идёт о «субстанции», а не о «сущности», и в этом отношении используемое выражение демонстрирует часто встречающееся смешение в латинской средневековой терминологии, где это различие между «сущностью» и «субстанцией» в обозначенном нами смысле кажется никогда чётко не проводилось, что очень легко увидеть в схоластической философии⁴⁷.

С другой стороны, мы должны предостеречь в процессе этих сравнений от ложных уподоблений с китайской доктриной, которые иногда имеют место, где действительно, встречается нечто, что обычно обозначается как «пять элементов»; они перечисляются так: вода, дерево, огонь, земля, металл, в этом случае это тоже порядок их произведения. Может ввести в заблуждение то, что число в обоих случаях одно и то же и что из этих пяти терминов три имеют одинаковое наименование; но чему могут соответствовать два других и как сопоставить порядок, указанный здесь, с по-

⁴⁷ В рисунке, помещённом в начале трактата «Об искусстве комбинаторики» Лейбница, представляющем концепцию герметистов, «квинтэссенция» в центре креста из элементов (или же двойного креста элементов и качеств) изображена в виде розы с пятью лепестками, являющейся, таким образом, символом розенкрейцеров. Выражение «квинтэссенция» может также относиться к «пятеричной природе эфира», которое должно пониматься не как пять различных «эфиров», как это себе вообразили некоторые наши современники (что находится в противоречии с недифференцированностью примордиального элемента), но как эфир, рассматриваемый сам по себе и как принцип четырёх других элементов; такова, впрочем, и алхимическая интерпретация этой розы с пятью лепестками, о которой мы только что говорили.

рядком в индусской доктрине?⁴⁸ Истина в том, что несмотря на видимое сходство, речь идёт о совершенно иной точке зрения, что, впрочем, здесь не является предметом рассмотрения; и чтобы избежать всякого смешения, было бы лучше, конечно, переводить китайский термин *син* не словом «элемент», а, например, как это предлагалось⁴⁹, словом «агент», которое всё же ближе по своему действительному значению.

Сделав эти замечания, мы должны теперь, если мы хотим уточнить понятие элементов, прежде всего отстраниться, не задерживаясь на этом слишком долго, от большого числа ошибочных мнений по этому поводу, достаточно широко распространенных в наше время. Прежде всего, стоит ли говорить, что если элементы являются конститутивными принципами тел, то это совершенно в ином смысле, чем тот, в каком рассматривают конституцию тел химики, когда они их рассматривают как результат комбинации неких «простых тел» или называемых таковыми: с одной стороны, множественность тел, называемых простыми, явно противостоит этому уподоблению, а с другой стороны — никоим образом не доказано, что тела действительно являются простыми, в действительности, имя это дается тому, что химики не умеют разлагать на составные части. Во всяком случае, элементы не являются телами, даже простыми, а субстанциальными принципами, исходя из которых формируются тела; не следует обманываться тем фактом, что они обозначаются именами, аналогичными именам некоторых тел, тождественными которым оно вовсе из-за этого не становятся; а всякое тело, каково бы оно ни было, произведено, в реальности, из пяти элементов, хотя в его природе может преобладать тот или другой элемент.

Недавно вознамерились также уподобить элементы различным физическим состояниям материи, как её понимают

⁴⁸ Эти «пять элементов» тоже располагаются в согласии с крестообразной фигурой, образованной двойной оппозицией воды и огня, дерева и металла, но центр здесь занят землей.

⁴⁹ Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, стр. 313.

современные физики, то есть в конечном счёте её различным степеням сжатия, начиная с эфира: изначально гомогенного, заполняющего все пространство, соединяющего между собой все части телесного мира. С этой точки зрения принимают, исходя из более плотного к более тонкому, то есть в порядке, обратном тому, которой предполагают для их дифференциации, соответствие земли — твёрдому состоянию, воды — жидкому состоянию, воздуха — газообразному состоянию, огня — состоянию ещё более тонкому, довольно сходному с тем, что некоторые физики называют «состоянием радиации», которое в таком случае должно обозначаться как эфирное состояние. Здесь мы встречаем это пустое занятие, столь распространенное в наши дни, а именно, согласовывать традиционные идеи с научными профанными концепциями; не стоит и говорить, что такая точка зрения не может в себе заключать хоть какую-нибудь истину в том своем предположении, что каждое из этих физических состояний имеет какое-то более частное отношение к определённом элементу; но как и уподобление, соответствие тоже несовместимо с сосуществованием всех элементов в каком-либо одном теле, в каком бы состоянии оно не представало; и ещё менее законным было бы стремиться зайти ещё дальше, чем даже отождествлять элементы с чувственными качествами, с которыми при другой точке зрения они связаны гораздо более непосредственно. С другой стороны, порядок увеличивающейся плотности, установленный таким образом между элементами, тот же, что и порядок, который мы нашли у Платона: он располагает огонь до воздуха и непосредственно после эфира, как если бы он был первым элементом, дифференцирующимся в недрах космической первоначальной среды; итак, мы не можем здесь найти подтверждения традиционного порядка, устанавливаемого индуистской доктриной. Впрочем, всегда надо тщательно избегать придерживаться исключительно одной слишком систематической точки зрения, то есть слишком ограниченной и частной; и было бы, конечно, неправильным пони-

мать теорию Аристотеля и герметистов, о которой мы говорили, попытавшись её интерпретировать под предлогом включения ею принципов расширения и сжатия, в смысле отождествления элементов с различными физическими состояниями, о котором только что шла речь.

Если всё же непременно стараются найти точку сравнения с физическими теориями в современном смысле этого слова, то было бы несомненно более правильным рассматривать элементы, сопоставляя их в соответствии с чувственными качествами, как представляющими различные вибрационные модальности материи, модальности, при которых она становится воспринимаемой последовательно для каждого из наших чувств. Однако, хотя мы и сказали «последовательно», следует, конечно, понимать, что речь идёт при этом лишь о чисто логической последовательности⁵⁰. Единственное, на что надо обратить внимание, когда таким образом говорят о вибрационных модальностях материи и когда стоит вопрос о физических состояниях, что у индусов (а также в определённой мере у греков) нет понятия материи в смысле современных физиков. Доказательством служит то, что, как мы уже это отмечали, в санскрите нет слова, которое можно было бы даже приблизительно перевести как «материя». Если, таким образом, и позволительно использовать иногда это понятие материи для интерпретации древних концепций, чтобы облегчить понимание, но тем не менее это всегда следует делать с большими предосторожностями; например, можно рассматривать вибрационные состояния, без обязательного упоминания особых свойств, которые современные люди, в основном, приписывают материи. Несмотря на это, такая концепция, как представляется, ещё больше подходит по аналогии к тому, чтобы показать, что такие элементы, при помощи такого оборота речи, кото-

⁵⁰ Само собою разумеется, что нельзя и помышлять никоим образом, предполагая хронологическую последовательность в осуществлении различных направлений, реализовать концепцию вроде идеальной статуи, которую представил Кондильяк в своем слишком известном «Трактате об ощущениях».

рый вызывает образ, если можно так сказать, их истинного определения; и возможно, по сути, это все, что можно сделать в том языке, который находится в нашем распоряжении вследствие того забвения, в которое впали традиционные идеи в западном мире.

Однако мы добавим ещё следующее: в отношении нашей человеческой индивидуальности чувственные качества выражают условия, которые характеризуют и определяют телесное бытие как частный модус универсального Бытия, поскольку именно через эти качества мы познаем тела, исключая все остальное; следовательно, в элементах мы можем видеть выражение самих этих условий телесного бытия не только с человеческой точки зрения, но и с точки зрения космической. Здесь нет возможности полностью рассмотреть этот вопрос; но, по крайней мере, непосредственно в этом можно увидеть, каким образом чувственные качества следуют из элементов как перевод или «микрокосмическая» рефлексия соответствующих «макрокосмических» реальностей. Таким образом, понятно, что тела, будучи определены, собственно говоря, ансамблем условий, о которых идёт речь, тем самым конституированы как таковые элементами, в которых они «субстантивируются»; и в этом, как представляется, состоит самое точное и одновременно самое общее понятие, какое только можно дать этим элементам.

После этого мы перейдем к другому рассмотрению, которое ещё лучше нам покажет, каким образом концепция элементов связана не только с особыми условиями телесного бытия, но и с условиями бытия более универсального порядка, а точнее, с самими условиями всякого проявления. Известно, какое большое значение придает индусская доктрина рассмотрению трёх *guṇa*: этот термин обозначает качества или конститутивные и примордиальные атрибуты существ, рассматриваемых в их различных состояниях проявления, которые они получают от «субстанциального» принципа своего существования, так как с универсальной точки зрения они принадлежат пракрити, в которой они совер-

шенно уравновешены в «неразличимости» чистой недифференцированной потенциальности. Всякое проявление или модификация «субстанции» представляет нарушение этого равновесия; проявленные существа, следовательно, причастны трём *guṇa* в различной степени, и это не состояния, а общие условия, которым они подвластны в любом состоянии, которыми они некоторым образом связаны и которые определяют актуальную тенденцию их «становления». Мы не будем здесь представлять полную экспозицию того, что касается *guṇa*, а только рассматривая их приложение к различению элементов; мы не будем возвращаться даже к определению каждой *guṇa*, которые мы уже давали во многих случаях; мы только напомним, что здесь важно только, что *sattva* представляется как восходящая тенденция, *tamas* — как нисходящая, и *rajas*, являющийся между ними посредником, экспансией по горизонтали.

Три *guṇa* должны присутствовать в каждом элементе, как и во всем том, что принадлежит к области универсального проявления; но они там находятся в различных пропорциях, что устанавливает между этими элементами некий род иерархии, которая может рассматриваться как аналог иерархии, которая с другой, несравнимо более широкой точки зрения, также устанавливается между множественными состояниями универсального Бытия, хотя речь идёт здесь лишь о простых модальностях, заключающихся в одном и том же состоянии. В воде и земле, в особенности, в земле преобладает *tamas*; физически, этой нисходящей и сжимающей силе соответствует гравитация и сила тяжести. *Rajas* доминирует в воздухе; таким образом, этот элемент рассматривается как промежуточный. В огне доминирует *sattva*, так как огонь является светоносным элементом; восходящая сила символизируется тенденцией пламени возноситься кверху, а физически она переводится расширяющей способностью тепла, поскольку эта способность противостоит сжатию тел.

Для того чтобы дать этому более точную интерпретацию, мы можем изобразить различие элементов, осуществляющееся как бы внутри сферы: в ней две тенденции, восходящая и нисходящая, о которых мы говорили, будут исполняться по двум противоположным направлениям, взятым по одной и той же вертикальной оси, в противоположных друг другу направлениях и идущих соответственно к двум полюсам; что касается экспансии в горизонтальном направлении, которым отмечается равновесие между двумя тенденциями, то, естественно, она осуществляется посередине перпендикулярно этой вертикальной оси, то есть на уровне экватора. Если теперь мы будем рассматривать элементы как распределяющиеся в этой сфере согласно тенденциями, которые в них преобладают, то земля в силу нисходящей тенденции гравитации должна занимать самую низшую точку, которая рассматривается как область тьмы и которая в то же время есть глубина вод, тогда как экватор отмечает их поверхность, согласно символизму, который является общим для всех космологических доктрин, к какой бы традиционной форме они ни принадлежали.

Вода, следовательно, занимает нижнюю полусферу, и если нисходящая тенденция всё же утверждается в природе этого элемента, то нельзя сказать, что её действие там осуществляется исключительным образом (или почти исключительным, ведь необходимое сосуществование трёх *guṇa* во всем не позволяет достичь когда-либо в действительности крайнего предела при каком бы то ни было способе проявления), так как, если мы рассмотрим в нижней полусфере любую точку, за исключением полюса, то радиус, который соответствует этой точке, имеет наклонное направление, промежуточное между нисходящей вертикалью и горизонталью. Следовательно, можно рассматривать отмеченную таким направлением тенденцию как распадающуюся на две других, результирующей коих она и является и которые соответственно будут действием *tamas* и *rajas*; если мы соотнесем эти два действия с качествами воды, то вертикальная со-

ставляющая в функции *tamas* соответствует плотности, а горизонтальная составляющая в функции *rajas* — текучести. Экватор отмечает район-посредник, который представляет воздух, нейтральный элемент, который сохраняет равновесие между двумя противоположными тенденциями, как *rajas* между *tamas* и *sattva* в точке, где эти две тенденции нейтрализуются одна другой и которая, распространяясь по всей поверхности вод, разделяет и ограничивает зоны воды и огня соответственно. Действительно, верхняя полусфера занята огнем, в котором доминирует действие *sattva*, но где осуществляется ещё и действие *rajas*, так как тенденция в каждой точке этой полусферы, как и указанная в предшествующем случае для низшей сферы, предстаёт на этот раз посредником между горизонтальной и восходящей вертикалью: горизонтальная составляющая в функции *rajas* соответствует здесь теплу, а вертикальная составляющая в функции *sattva* — свету, тогда как тепло и свет рассматриваются как два взаимно дополнительных члена, соединенных в природе огненного элемента.

При всем том мы ещё не говорили об эфире: раз он самый высший и самый тонкий из всех элементов, то мы должны его поместить в самой высокой точке, то есть на верхнем полюсе, которые есть район чистого света в противоположность нижнему полюсу, который есть, как мы говорили, район тьмы. Таким образом, эфир доминирует над сферой остальных элементов; но в то же время его следует рассматривать как развертывающийся и пронизывающий все эти элементы, принципом которых он является, и это именно из-за характерного для него состояния недифференцированности, что и позволяет ему реализовать «вездесущность» в телесном мире; как говорит Шанкарачарья в *Ātmā-Bodha* («Постижение высшего я»): «эфир распространен повсюду, он пронизывает и внешнюю и внутреннюю сторону вещей». Таким образом, мы можем сказать, что среди элементов один лишь эфир достигает точки, в которой действие *sattva* осуществляется в высшей степени; но мы не можем его

здесь локализовать исключительным образом, как мы это сделали для земли на противоположном полюсе, а мы должны его рассматривать как занимающего одновременно всю область элементов, каково бы ни было геометрическое представление, которым пользуются для символизации всей этой области. Если мы воспользовались представлением сферической фигуры, то не только потому что она допускает более доступную и более ясную интерпретацию, но также и прежде всего потому, что оно лучше, чем другие согласуется с общими принципами космологического символизма, какой можно встретить во всех традициях; можно было бы провести много очень интересных сравнений, но мы не можем здесь их развернуть, так как это увело бы нас слишком далеко от предмета нашего исследования.

Прежде чем оставить эту часть нашего изложения, нам ещё осталось сделать ещё одно замечание: а именно, если мы возьмем элементы в том порядке, в каком мы их распределили в их сфере, идя сверху вниз, то есть от более тонкого к более плотному, то мы найдем как раз тот порядок, который указан Платоном; но здесь этот порядок, который мы можем назвать иерархическим, не смешивается с порядком произведения элементов и должен отличаться от него тщательным образом. Действительно, воздух занимает здесь промежуточное место между огнем и водой, но он, тем не менее, происходит прежде огня. И по правде говоря, основание для этих двух различных ситуаций то же самое: а именно то, что воздух является в некотором роде нейтральным элементом, что соответствует тем самым состоянию менее дифференцированному, чем огонь и вода, потому что обе тенденции, восходящая и нисходящая, здесь ещё совершенно уравнивают друг друга. Напротив, это равновесие нарушается в пользу восходящей тенденции в огне и в пользу нисходящей — в воде; и проявленное различие между качествами этих двух элементов чётко отмечает состояние большей дифференциации, которому они соответствуют. Если же встать на точку зрения произведения элементов, то

надо рассматривать их дифференциацию как осуществляющуюся исходя из центра сферы, примордиальной точки, в которой мы в этом случае поместим эфир, поскольку он является их принципом; тогда в первую очередь, мы будем иметь здесь горизонтальную экспансию, соответствующую воздуху, потом проявление восходящей тенденции, соответствующей огню, и проявление тенденции нисходящей, соответствующей сначала воде, а потом и земле, остановке и окончательному пределу всякой дифференциации элементов.

Теперь мы должны рассмотреть некоторые детали, касающиеся свойств каждого из пяти элементов, и прежде всего установить, что первый из них, *ākāśa*, или эфир, есть элемент реальный и отличный от других. Действительно, как мы уже отмечали выше, некоторые, а именно, буддисты, не признают его таковым под тем предлогом, что он *nīrūpa*, то есть «без формы» по причине его гомогенности, они его рассматривают как «не-сущее» и отождествляют с пустотой, так как для них гомогенность может быть только чистой пустотой. Теория «универсальной пустоты» (*sarva-śūnya*) предстаёт здесь, впрочем, как прямое и логическое следствие атомизма, так как если в телесном мире есть только атомы, обладающие положительным существованием, и если эти атомы должны двигаться, чтобы сцепляться друг с другом и формировать таким образом тела, то это движение может осуществляться только в пустоте. Тем не менее, это следствие не принимается последователями Канады, основателя школы *вайшешика*, но гетеродоксальной как раз в том, что она принимает атомизм, «космологическая» точка зрения которых в этом отнюдь с ним не солидарна в этом; наоборот, греческие «физики-философы», которые не признают среди элементов эфир, далеко не все являются атомистами, и представляется, что они скорее просто его игнорируют, нежели специально отвергают его. Как бы то ни было, мнение буддистов легко опровергается тем замечанием, что нельзя иметь пустое пространство, такая концепция была бы про-

тиворечивой: в любой сфере универсального проявления, часть которого составляет пространство, нельзя иметь пустое пространство, потому что пустота, которая может быть понята лишь негативно, не есть возможность проявления; кроме того, эта концепция пустого пространства была бы концепцией содержащего без содержания, что, очевидно, лишено смысла. Эфир есть, следовательно, то, что занимает все пространство, но из-за этого он не смешивается с самим пространством, так как оно, будучи только содержащим, то есть, в общем, условием бытия, а не независимым сущим, не может быть как таковое ни субстанциальным принципом тел, ни порождать другие элементы; таким образом, эфир не есть пространство, но он есть содержание пространства, рассматриваемого до всякой дифференциации. В состоянии примордиальной недифференцированности, которое есть как бы образ «неразличимости» пракрити по отношению к этой специальной области проявления, которую представляет собою телесный мир, эфир содержит в себе не только все элементы, но также и все тела, да и сама его гомогенность делает его способным принимать все формы в их модификациях. Будучи принципом телесных вещей, он обладает количеством, которое представляет собой фундаментальный атрибут, общий для всех тел; кроме того, он рассматривается как по существу простой, всегда по причине его гомогенности, и как непроницаемый, потому что сам пронизывает все.

Установленное таким образом существование эфира предстаёт совершенно не как простая гипотеза, что хорошо показывает глубокое отличие, которое разделяет традиционную доктрину со всеми современными научными теориями. Тем не менее, уместно рассмотреть ещё одно возражение: эфир — это реальный элемент, но этого недостаточно для доказательства того, что он является отдельным элементом; иными словами, могло бы быть так, что элементом, который распространен по всему телесному пространству (мы хотим сказать, пространству, способному содержать тела)

был бы именно воздух, и тогда воздух был бы реально примордиальным элементом. Ответом на это возражение является то, что каждое из наших чувств нам позволяет познавать (как свой собственный объект) качество, отличаемое от тех качеств, которые познаются другими чувствами; однако качество может существовать только в какой-то вещи, к которой оно относится как атрибут к своему предмету, а так как каждое качество также отнесено к определённом элементу, характерным свойством которого оно является, то необходимо, чтобы каждому из пяти чувств соответствовали пять различных элементов.

Чувственным качеством, соотносимым с эфиром, является звук; это требует некоторых объяснений, которые будут понятны, если рассмотреть способ произведения звука с помощью вибрации, что является далеко не недавним открытием, как это кто-нибудь может подумать, ведь Kaṇāda специально заявляет, что «звук распространяется колебаниями, вал за валом, волна за волною, излучаясь во всех направлениях, исходя из определённого центра». Такое движение распространяется вокруг точки своего отправления концентрическими волнами, одинаково распределяясь по всем направлениям пространства, что порождает фигуру неопределённого и незавершённого сфероида. Это наименее дифференцированное движение из всех, по причине того, что можно назвать «изотропизмом», вот почему оно может давать рождение всем другим движениям, которые различаются друг от друга постольку, поскольку они больше не осуществляются единообразным способом по всем направлениям; так же как все более обособленные формы происходят от первоначальной сферической формы. Таким образом, дифференциация первичного гомогенного эфира, дифференциация, которая порождает другие элементы, начинается с элементарного движения, осуществляющегося указанным нами способом, исходя из некой первичной точки в неопределённой космической среде; но это элементарное движение есть не что иное, как прототип звуковой волны. Слухо-

вое ощущение, впрочем, единственное, которое позволяет нам прямо воспринимать вибрационное движение; даже когда предполагают, вместе с большинством современных физиков, что и другие ощущения происходят из преобразования сходных движений, не менее истинным остается, что они качественно отличаются от него как ощущения, что только и является здесь существенным. С другой стороны, после сказанного нами ясно, что именно в эфире находится причина звука, но, разумеется, эта причина должна быть отличима от тех различных сред, которые могут вторичным образом служить для распространения звука и способствуют тому, чтобы сделать его воспринимаемым, наполняя его элементарными эфирными вибрациями, тем более что эти среды суть более плотные; добавим, наконец, по этому поводу, что звуковое качество равным образом ощутимо и в четырёх других элементах, поскольку все они происходят из эфира. Помимо этих соображений, принадлежность звукового качества эфиру, то есть первому из элементов, имеет ещё одно глубокое основание, связанное с доктриной примордиальности и непрерывности звука; но об этом мы можем здесь лишь мимоходом упомянуть.

Второй элемент, который дифференцируется исходя из эфира в первую очередь, это *vāu*, или воздух. Слово *vāu*, происходящее от корня *vā*, который значит «идти» или «двигаться», означает дуновение или ветер, а следовательно, и подвижность, считающуюся существенной чертой этого элемента. Более точно, воздух есть элемент, как мы уже говорили, рассматриваемый как наделенный транслируемым движением. Движением, в котором все направления пространства уже не играют ту же самую роль, какую они играли в сферическом движении, только что нами рассмотренном, но напротив, осуществляемым в некотором особом направлении; итак, это движение в общем прямолинейное и ему даёт начало определение этого направления. Это распространение движения по некоторым определённым направлениям включает в себе разрыв гомогенности косми-

ческой среды; таким образом, мы здесь имеем комплексное движение, которое, не являясь уже больше «изотропным», которое должно быть образовано комбинацией или координацией элементарных вибрационных движений. Такое движение даёт начало формам тоже комплексным, а так как форма есть то, что в первую очередь предназначено для прикосновения, то осязаемое качество может приписываться воздуху как собственно ему принадлежащее в силу того, что этот элемент есть, по своей подвижности, принцип дифференциации форм. Таким образом, именно действием своей подвижности воздух становится для нас воспринимаемым; впрочем, аналогично и атмосферный воздух становится воспринимаемым для ощущения лишь через своё перемещение; Но следуя замечанию, которое мы выше высказали самым общим образом, надо очень остерегаться отождествлять элемент воздуха с этим, представляющим собою тело, атмосферным воздухом, что некоторые не преминули сделать, констатируя некоторые сходства такого рода. Так, Kaṇāda заявляет, что воздух бесцветен; но легко понять, что так и должно быть, не обращаясь для этого к свойствам атмосферного воздуха, так как цвет есть качество огня, а он следует логически за воздухом в порядке развертывания элементов; это качество, следовательно, ещё не проявлено на стадии, представляемой воздухом.

Третий элемент — это *tejas*, или огонь, который для наших чувств проявляется в двух главных аспектах, как свет и как тепло. Собственно ему принадлежащее качество — это видимость, и именно в этом световом аспекте должен рассматриваться огонь; это слишком понятно, чтобы требовать разъяснений, так как очевидно, что только при помощи света тела становятся видимыми. Согласно Kaṇāda, «свет есть цвет, и он есть принцип расцветки тел»; цвет, таким образом, есть характерное свойство света: в самом свете он белый и сияющий; в различных телах он изменчив, среди его модификаций можно различать простые и сложные, или смешанные, цвета. Отметим, что пифагорейцы, по сообще-

нию Плутарха, также утверждали, что «цвета суть не что иное, как отражение света, изменяемое различными способами»; было бы большой ошибкой, следовательно, видеть и здесь открытие современной науки. С другой стороны, в своем цветовом аспекте огонь ощутим для прикосновения, в котором он производит впечатление температуры; воздух в этом отношении нейтрален, поскольку он предшествует огню, а теплота есть аспект последнего; что же касается холода, то он рассматривается как характерное свойство воды. Таким образом, в отношении температуры (в том, что касается действия двух тенденций, восходящей и нисходящей, которые мы определяли выше) огонь и вода противостоят друг другу, тогда как воздух находится в состоянии равновесия между этими двумя элементами. Впрочем, если учесть, что холод увеличивает плотность тел, сжимая их, тогда как тепло их расширяет и утончает, то легко можно будет признать, что корреляция тепла и холода с огнем и водой соответственно содержится в виде частного приложения и простого следствия в общей теории трёх *guṇa* и их распределения по всей области элементов.

Четвёртый элемент, *ap*, или вода, кроме холода, о котором мы только что говорили, имеет в качестве своих характерных свойств плотность и тяжесть, что для неё является общим с землей, и текучесть и липкость, что является качеством, которым она существенным образом отличается от всех других элементов. Мы уже отмечали корреляцию этих двух свойств с соответствующими действиями *tamas* и *rajas*. С другой стороны, чувственное качество, соответствующее воде, это вкус. К случаю можно отметить (хотя здесь и не место придавать слишком большое значение такого рода рассматриваниям) согласованность этого с мнением современных физиологов о том, что тело обладает «вкусом» только, если оно растворяется в слюне; другими словами, в некоем теле слюна является следствием текучести.

Наконец, пятый элемент — это *prthivī*, или земля, которая, больше не обладая текучестью, как вода, соответствует са-

мой плотной из всех телесной модальности. Также в этом элементе мы находим и самую высокую степень тяжести, что обнаруживается в спуске или падении тел. Чувственное качество, присущее земле, есть запах; вот почему это качество рассматривается как содержащееся в твердых частицах, которые, отделяясь от тел, входят в контакт с органом обоняния. В этом пункте, как представляется, нет расхождения с теориями современных физиологов; впрочем, даже если и было бы какое-нибудь расхождение, то это было бы по сути не важно, так как в любом случае ошибка была бы тогда со стороны профанной науки, а не науки традиционного учения.

Чтобы завершить, мы скажем несколько слов о том, как индусское учение рассматривает органы чувств в их отношении с элементами: поскольку каждое чувственное качество происходит из элемента, в котором оно главным образом находится, то надо, чтобы орган, которым это качество воспринимается, был с ним единообразен, то есть чтобы сам он был бы той же природы, что и соответствующий элемент. Именно таким образом конституируются подлинные органы чувств, и надо отличать их, вопреки мнению буддистов, от внешних органов, то есть от частей человеческого тела, которые представляют собою лишь их вместилище и их инструменты. Таким образом, истинный орган слуха не есть ушная раковина, но частичка эфира, которая содержится во внутреннем ухе и которая вибрирует под влиянием звуковых волн. Kaṇāda сделал наблюдение, что вовсе не первая волна и не промежуточные волны делают звук слышимым, а последняя волна, которая входит в контакт с органом слуха. Так же точно, истинный орган зрения не есть глазное яблоко, не зрачок и даже не ретина, но световое начало, которое покоится в глазу и вступает в связь со светом, излучаемым внешними объектами или отражаемым ими. Свечение глаза обычно не является видимым, но оно может таким стать при определённых обстоятельствах, особенно у животных, которые видят в темноте ночи. Кроме того, надо отме-

тить, что световой луч, через который осуществляется визуальное восприятие и который распространяется между глазом и воспринимаемым объектом, может рассматриваться в двух направлениях, с одной стороны, как идущий от глаза, чтобы достичь объекта, а с другой, наоборот, как идущий от объекта к зрачку глаза; сходная теория встречается у пифагорейцев, это также согласуется с определением, которое Аристотель дал ощущению, понятому как «действие, общее для чувствующего и чувствуемого». Можно было бы предаться размышлениям такого рода в отношении органов каждого из остальных чувств, но мы полагаем, что этими примерами мы предоставили достаточные сведения по этому поводу.

Такова в самых общих чертах и насколько возможно точно интерпретированная индусская теория элементов, которая помимо собственного, ей самой свойственного интереса, может привести к более общему пониманию того, что собою представляет «космологическая» точка зрения в традиционных учениях.

Глава V. *Dharma*⁵¹

Слово *dharma*, как представляется, есть один из санскритских терминов, который в наибольшей степени затрудняет переводчиков, что объяснимо, так как, действительно, оно предоставляет множество смыслов, и совершенно невозможно всегда его передавать одним и тем же словом на другом языке; может быть даже лучше иногда просто-напросто сохранять его при условии объяснения через комментарии. *Gualtherus H. Mees*, который посвятил этому недавно появившуюся книгу⁵² и который, хотя и ограничившись почти исключительно социальной точкой зрения, показал больше понимания, чем встречающееся у большинства западных людей, очень правильно заметил, что если и есть в этом термине некоторая неопределенность, то она ни в коей мере не является синонимом неясности, так как она вовсе не доказывает, что концепции древних были лишены ясности или что они не умели различать разные аспекты того, о чём идёт речь; эта так называемая неясность, много примеров которой можно найти, указывает скорее на то, что мышление древних людей было гораздо менее ограниченным, чем мышление современных, и что вместо того, чтобы быть аналитическим, как последнее, оно было, по существу, синтетическим. Впрочем, есть ещё кое-что от этой неопределенности в таком термине, как, например, «закон», который тоже включает в себе совершенно отличные друг от друга смыслы; и как раз это слово «закон» вместе со словом «порядок»

⁵¹ Опубликовано в журнале «Вуаль Иисиды» в номере за октябрь 1935.

⁵² *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague; Luzac and Co., London). Большая часть книги касается более специально вопроса *varṇa* или каст, но это заслуживает быть предметом рассмотрения другой статьи.

является одним из тех, которые во многих случаях могут передать идею *dharma* наименее несовершенным образом.

Известно, что слово *dharma* произошло от корня *dhṛ*, который означает «носить, переносить, поддерживать, утверждать»⁵³. Собственно, речь идёт, таким образом, о принципе сохранения существ, а следовательно, и об устойчивости, поскольку она, по меньшей мере, соответствует условиям проявления, так как все проявления *dharma* всегда относятся к проявленному миру. Нельзя ли предположить так же, как, кажется, это намерен делать автор, что этот термин более или менее может заменять *ātman* с одним только отличием, что он был бы «динамическим», а не «статическим»; *ātman* не проявлен, следовательно, неподвижен; а *dharma* есть его выражение, если угодно, в том смысле, что она отражает неподвижность принципа в порядке проявления; она динамична лишь в той мере, в какой проявление необходимо включает в себя «становление», но она есть то, что делает это «становление» не чистым изменением, то, что в нём поддерживает сквозь само изменение всегда некоторую относительную устойчивость. Впрочем, важно отметить в этом отношении, что корень *dhṛ* почти тождественен по форме и по смыслу другому корню, *dhru*, от которого происходит слово *dhruva*, означающее «полюс»; действительно, именно к этой идее «полюса» или «оси» следует обращаться, если хотя бы правильно истолковывать понятие *dharma*: именно это остается неподвижным в центре вращения всех вещей и направляет ход изменения именно тем, что в нём не участвует. Не следует забывать, что в виду синтетического характера выражаемого им мышления язык гораздо более тесно связан с символизмом, чем в современных языках, и что как раз из-за этого он обладает той множественностью смысла, о которой мы только что говорили; можно было бы даже показать,

⁵³ Хотя автор так говорит, общность корня со словом «форма» нам представляется мало правдоподобной, во всяком случае, не ясно, какие из этого можно извлечь следствия.

что концепция *dharma* довольно прямо связана с символическим представлением «оси» через образ «Древа Мира».

С другой стороны, г. Миз справедливо указывает на родство понятий *dharma* и *rta*, которое имеет этимологический смысл «правильности» (тем же образом, что и Дэ дальневосточной традиции, которое тоже очень близко к *dharma*), что тоже, очевидно, напоминает об идее «оси», являющейся идеей постоянного и неизменного направления. В то же время, термин *rta* тождественен слову *rite* (обряд), и можно было бы, действительно, сказать, что последнее по своему происхождению, по крайней мере, обозначает всё то, что исполняется в согласии с порядком; дошло до того, что его значение стало более ограниченным лишь вследствие дегенерации, порождающей «профанную» активность во всех областях, каковы бы они ни были. Следует хорошо понимать, что обряд всегда сохраняет один и тот же характер и что деятельность будет уже не ритуальной, если она отклоняется: всё то, что представляет собою только «конвенцию» или «обычай» без всякого глубинного основания, не существует изначально; и ритуал, рассматриваемый с традиционной точки зрения, не имеет никакого отношения ко всему этому, к тому, что может всегда являться лишь противоречием и пародией. Но есть ещё нечто большее: когда мы говорим о соответствии порядку, то не надо под этим понимать только человеческий порядок, но также — и прежде всего — порядок космический; в самом деле, в любой традиционной концепции всегда есть строгое соответствие между тем и другим, и как раз именно обряд поддерживает отношения между ними сознательно, включая в себя в некотором роде сотрудничество человека в той сфере, в какой осуществляется его деятельность, с самим космическим порядком.

Также и понятие *dharma* не ограничено человеком, а распространяется на все существа и все их состояния проявления; вот почему только лишь социальная концепция не может быть достаточной для его постижения по существу: это есть всего лишь частное применение, которое никогда не

должно отделяться от «закона» или примордиальной и универсальной «нормы», переводом которой специфически человеческим способом оно и является. Без сомнения, можно говорить о *dharma*, свойственной каждому существу (*svadharma*) или каждой группе существ, такой, как человеческое сообщество, например; но по правде говоря, это всего лишь обособление *dharma* применительно к специальным условиям этого существа или этой группы, природа и условия которых неизбежно суть аналоги природы и условий ансамбля, часть которого они составляют, будет ли это ансамбль определённого состояния бытия или даже всего проявления в целом, так как аналогия осуществляется всегда на всех уровнях и всех степенях. Очевидно, что здесь мы очень далеки от «моральной» концепции: и если такая идея, как «справедливость» иногда подходит для осмысления *dharma*, то только в том, что она есть человеческое выражение равновесия и гармонии, то есть одного из аспектов поддержания космической устойчивости. Тем более идея «добродетели» может здесь применяться лишь в той мере, в какой она означает, что действия некоего существа согласованы с его собственной природой и, тем самым, с общим порядком, имеющим своё отражение и образ в природе каждого. Также, если рассматривают человеческое сообщество, а не изолированную индивидуальность, то идея «законодательства» содержится в *dharma* лишь постольку, поскольку это законодательство нормальным образом должно быть адаптацией космического порядка к социальной среде; этот характер особенно очевиден в том, что касается института каст, как мы это увидим в следующей статье. Таким образом, в общем объясняются все вторичные значения слова *dharma*; трудность возникает только тогда, когда хотят их рассматривать отдельно, не принимая во внимание того, как они исходят

из общего принципа, который есть как бы фундаментальное единство, к которому сводится их множественность⁵⁴.

Прежде, чем закончить этот очерк, мы должны, чтобы точнее расположить понятие *dharma*, ещё раз указать на место, занимаемое им среди тех целей, которые традиционные индусские Писания приписывают человеческой жизни. Целей суть числом четыре, и они перечисляются в восходящем иерархическом порядке таким образом: *ārtha*, *kāma*, *dharma*, *mokṣa*; эта последняя, то есть «Освобождение», единственная является высшей целью, и будучи по ту сторону сферы проявления, она совершенно другого порядка, отличного от трёх остальных, она не имеет с ними общей меры, как абсолютное не имеет общей меры с относительным. Что касается трёх других целей, которые все относятся к проявленному, то *ārtha* включает в себя ансамбль благ телесного порядка; *kāma* — это желание, удовлетворение которого образует благо — психического порядка; *dharma* является высшей целью, её реализацию надо рассматривать как зависящую собственно от духовного порядка, что действительно согласуется с характером универсальности, который мы признаём в ней. Однако, само собою разумеется, что все эти цели, включая саму *dharma*, всегда являясь лишь случайными в качестве проявления, вне которого их нельзя рассматривать, могут быть лишь подчинёнными по отношению к высшей цели, перед которой они не более, чем простые средства. Впрочем, каждая из этих самых целей также подчинена тем, которые выше её, оставаясь тем не менее всё же относительной; но когда они все перечисляются, за исключением *mokṣa*, то речь идёт о точке зрения, ограниченной рассмотрением проявленного, и только в этом случае *dharma* может появляться иногда как самая высшая цель, которая

⁵⁴ Понятно также, что социальное приложение *dharma* всегда переводится, если хотят воспользоваться современным языком, как «долг» или как «право»; драхма, свойственная существу, может выражаться, очевидно, только через то, что он должен делать сам, а не через то, что другие должны делать по отношению к нему, что, естественно, обнаруживает *dharma* этих других существ.

может быть предложена человеку. Кроме того, мы далее увидим, что эти цели более частным образом соответствуют различным *varṇa*⁵⁵. И теперь мы можем сказать, что эти соответствия покоятся, по существу, на теории трёх *gūṇa*, и это ещё раз хорошо показывает, что человеческий порядок оказывается неразрывно связанным с космическим порядком в целом.

⁵⁵ См. следующую главу.

Глава VI. *Varṇa*⁵⁶

Гвалтерус Миз в своей книге «*Dharma* и общество», о которой мы уже говорили, в особенности останавливается, как мы сказали, на вопросе каст; он, впрочем, не принимает это слово в том смысле, как его понимает мы, но предпочитает сохранить санскритский термин *varṇa* без перевода или же передавая его через такие выражения, как «естественные классы», которые, действительно, достаточно хорошо определяют то, о чём идёт речь, поскольку именно таково иерархическое распределение человеческих существ в согласии с собственной природой каждого из них. Однако следует опасаться того, что слово «класс», даже сопровождаемое качественным определением, вызовет идею чего-то более или менее сравнимого с социальными классами Запада, которые являются чем-то поистине искусственным и ничего общего не имеют с традиционными иерархиями, по отношению к которым они представляются не больше, чем пародией или карикатурой. Мы со своей стороны считаем, таким образом, гораздо лучше использовать слово «касты», имеющее, несомненно, только конвенциональную ценность, но которое, по крайней мере, было специально создано для обозначения индуcской организации; но г. Миз резервировал его для обозначения множества каст, действительно, существующих в современно Индии, в которых он хотел бы видеть нечто совершенно отличное от первоначальных *varṇa*. Мы не можем разделять такой способ рассмотрения, так как на самом деле это вторичные подразделения, производные от сложности или большей дифференцированности социальной организации, и каково бы ни было их число,

⁵⁶ Опубликовано в журнале «*Вуаль Иисиды*» в номере за ноябрь 1935.

они уже никогда не войдут в рамки четырёх *varṇa*, которые только и образуют фундаментальную иерархию и с необходимостью остаются неизменными как выражение традиционных принципов и отражение кастового порядка в человеческом социальном порядке.

В этом различии, которое хочет сделать г. Миз, между *varṇa* и «кастой», присутствует идея, которая нам кажется в значительной степени неотделимой от бергсоновских теорий, касающихся «обществ открытых» и «обществ закрытых», хотя он специально никогда к ним не обращался: он старается различить два аспекта *dharma*, из которых один более или менее соответствует *varṇa*, а другой «касте» и преобладание которых утверждалось бы поочерёдно в том, что он называет «периодами жизни» и «периодами формы», которым он приписывает, соответственно, «динамический» и «статический» характер. Мы вовсе не намерены обсуждать здесь эти философско-исторические концепции, которые, очевидно, не основаны ни на каких традиционных данных; для нас более интересно показать недопонимание по поводу слова, *jāti*, которое, как думает автор, означает то, что он называет «кастами», тогда как в реальности оно просто используется как эквивалент или синоним *varṇa*. Это слово *jāti* буквально означает «рождение», но не следует его понимать, ни в исключительных случаях, ни в принципе, в смысле «наследования»; оно означает индивидуальную природу существа, поскольку она с необходимостью определена с самого его рождения как ансамбль возможностей, которые оно будет разворачивать в ходе своего существования; эта природа происходит оттого, что есть это существо само по себе и только во вторую очередь под влиянием среды, частью которой составляет, собственного говоря, наследственность; следует также добавить, что сама эта среда обычно определена некоторым законом «сродства» так, чтобы как можно больше соответствовать собственным тенденциям существа, родившегося в ней; мы говорим «обычно», так как можно встретить более или менее многочисленные исключения, по

крайней мере в такую эпоху смешения, как кали-юга. Но в этом вовсе нельзя видеть ничего такого, что могло бы быть «открытой» кастой, если понимать под этим (а можно ли понять иначе?) возможность для индивида менять в определенный момент касту; это предполагало бы изменение его природы, что тоже совершенно непостижимо, как если бы это было внезапное изменение вида в жизни одного животного или одного растения (можно отметить, что слово *jāti* имеет также значение «вид», что делает это сравнение более полным). Явное изменение касты не может быть ничем иным, как только исправлением ошибки в том случае, когда индивиду прежде приписывали касту, которая реально не была его; но тот факт, что такая ошибка может иногда происходить (как раз вследствие помрачения в кали-югу), вовсе не устраняет возможность вообще определить истинную касту от рождения; и если г. Миз полагает, кажется, что именно здесь уместно было бы рассмотрение наследственности, то как раз потому, что он несомненно игнорирует то, что средства этой детерминации могут быть предоставлены определёнными традиционными науками, то есть астрологией (которая, разумеется, представляет собою здесь нечто совершенно иное, нежели так называемая «научная астрология» некоторых современных западных людей и не имеет ничего общего с «гадательным» и «предсказательным» искусством, так же как и с эмпиризмом статистики и подсчета вероятностей).

Выяснив это, вернёмся к самому понятию *varṇa*: это слово означает собственно «цвет», но также, в широком смысле, «качество» вообще, вот почему оно может быть принято для обозначения индивидуальной природы; г. Миз очень справедливо отвергает странную интерпретацию, предлагаемую некоторыми, желающими видеть в значении «цвет» доказательство, что различие *varṇa* основывалось в своем истоке на различие рас, ни малейшего подтверждения сего нигде нельзя найти. Истина заключается в том, что если цвета действительно приложимы к *varṇa*, то чисто символическим об-

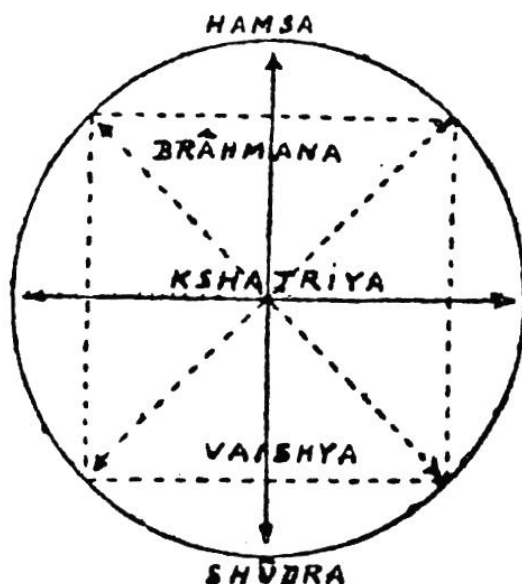
разом; «ключ» этого символизма дан через соответствие с *guṇa*, которое весьма явно обозначено в тексте «Вишну-пураны»: «Когда Брахма в согласии со своим замыслом захотел сотворить мир, то существа, в которых преобладала *sattva*, вышли из его рта; другие, в которых преобладающим был *rajas*, вышли из его груди; те, в которых *rajas* и *tamas* были сильны, вышли из его бедер; наконец, остальные произошли из его ног, для которых основным был *tamas*. Из этих существ были составлены четыре *varṇa*, *Brāhmaṇa*, *Kṣatriya*, *Vaiśya* и *śūdra*, происшедшие соответственно из его рта, из его груди, из его бедер и его ног». *Sattva*, представленная белым цветом, естественно присвоена *Brāhmaṇa*; также представляющий *rajas* цвет, является цветом *Kṣatriya*; *Vaiśya*, характеризующиеся смесью двух низших *guṇa*, в качестве символического цвета имеют желтый; наконец, чёрный, цвет *tamas*, есть тем самым цвет, соответствующий *śūdra* цвет.

Иерархизация *varṇa*, определённых через *guṇa*, которые соответственно в них доминируют, в точности совпадает с иерархией элементов, которую мы представили в нашем очерке по этому поводу⁵⁷; это прямо показывает сравнение схемы, приводимой ниже, с той, которую мы давали там. Надо только отметить, для полноты сходства, что место эфира здесь занимает *Naṇṣa*, то есть единая примордиальная каста, которая существовала в *Kṛta-Yuga* и которая содержала четыре последующие *varṇa* в качестве принципа и в недифференцированном состоянии, таким же образом, как и эфир содержит в себе четыре других элемента.

С другой стороны, г. Миз, оправдываясь, впрочем, в слишком далеко зашедшей аналогии, старается указать соответствие четырёх *varṇa* с четырьмя *āśrama* или правильными стадиями существования, на чем здесь мы останавливаться не будем, а также с четырьмя целями человеческой жизни, о которых мы уже говорили в связи с *dharma*.; но в этом по-

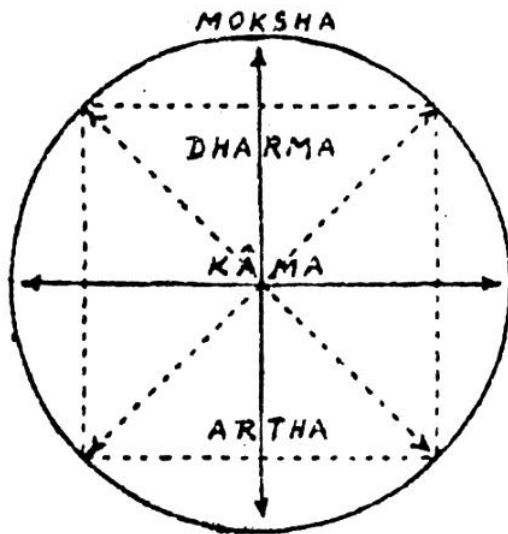
⁵⁷ См. главу «Индусская теория пяти элементов».

следнем случае сам факт, что речь всегда идёт о четверичном делении, приводит его к явной неточности.



Очевидно, что неприемлемо на деле предлагать в качестве цели, пусть даже существу самому низкому из всех, достижение чего-то, что соответствовало бы просто-напросто *tamas*; распределение, если хотят его осуществить с низу до верху, на самом деле должно, таким образом, начинаться со степени, которая располагается непосредственно над ним, как это показывает наша вторая схема; легко понять, что *dharma* как раз соответствует *sattva*, *kāma* — *rajas*, и *ārtha* — смеси *rajas* и *tamas*. В то же время, отношения этих целей с характером и ролью трёх высших *varṇa* (то есть с теми, члены которых обладают качествами *ārya* и *jīva*) обнаруживаются тогда сами собою: функция *Vaiśya* соотносится тогда с приобретением *ārtha* или благ телесного порядка; *kāma* или желание есть двигатель активности, присущей, соб-

ственно говоря, *Kṣatriya*; а *Brāhmaṇa* есть поистине естественный представитель и охранитель *dharma*.



Что касается *mokṣa*, то как мы уже говорили об этом, эта высшая цель полностью отличного от трёх других порядка, не имеющая никакой общей меры с ними; она, следовательно, располагается по ту сторону от всего того, что соответствует особенностям *varṇa*, она никогда не могла бы быть содержанием, сферы, как это обстоит в случае со случайными и преходящими целями, которая представляет область обусловленного бытия, поскольку она именно и есть освобождение от самого этого бытия; она разумеется, и вне трёх *gūṇa*, которые относятся лишь к состояниям универсального проявления.

Эти некоторые замечания достаточно ясно показывают, что когда идёт речь о традиционных установлениях, то для того, чтобы исследовать суть вещей, недостаточно только «социологической» точки зрения, потому что истинным основанием этих установлений является собственно «космологический» порядок; самой собою разумеется, что некото-

рые пробелы в этом отношении вовсе не должны нам мешать в признании заслуги работы г. Миза, которая, конечно, намного превосходит большинство работ других западных исследователей, посвящённых тому же вопросу.

Глава VII. Тантризм и магия⁵⁸

На Западе привыкли приписывать тантризму «магический» характер или, по крайней мере, верить, что магия играет в нём доминирующую роль. Здесь есть ошибка интерпретации как в том, что касается тантризма, так, возможно, и в том, что касается магии, по поводу которой наши современники имеют, в основном, крайне смутные и путанные идеи, что мы также показали в одной из наших статей. Мы не будем возвращаться сейчас к этому. Но беря магию строго в её собственном смысле и предполагая, что именно так её будут понимать, мы спросим только одно, что даёт в самом тантризме повод для такой ложной интерпретации, так как всегда гораздо интереснее объяснить ошибку, чем ограничиться её простой и прямой констатацией.

Прежде всего, мы напомним, что магия, какого низкого порядка она бы ни была сама по себе, есть тем не менее подлинная традиционная наука. Как таковая она может законно занять место среди приложений ортодоксального учения, пусть даже это будет подчинённое и второстепенное место, соответствующее её случайному, по существу, характеру. С другой стороны, поскольку действительное развитие частных традиционных наук фактически определено условиями, свойственными той или иной эпохе, то естественно и в какой-то степени нормально, что самые случайные из них развиваются особенно в тот период, когда человечество в наибольшей степени удалено от чистой интеллектуальности, то есть в кали-югу, и что тогда они приобретают важность, которую они никогда бы не могли иметь в предше-

⁵⁸ Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за август-сентябрь 1937.

ствующие периоды, оставаясь при этом в заданных самой их природой границах. Традиционные науки, каковы бы они ни были, всегда могут служить «опорами» для возвышения к познанию высшего порядка, и именно это придает им, больше, чем это им присуще самим по себе, собственно доктринальную ценность. Но как мы это уже говорили, такие «опоры» должны становиться вообще все более и более случайными по мере того, как выполняется циклическое «нисхождение», чтобы оставаться пригодными для человеческих возможностей каждой эпохи. Развитие низших традиционных наук есть, таким образом, лишь частный случай этой необходимой «материализации» «опор», о чём мы говорили. Но в то же время, само собой разумеется, что опасность отклонения становится тем большей, чем дальше идут в этом направлении. Вот почему такая наука, как магия, явно находится среди тех, которые легче всего дают место всякого рода деформациям и незаконному использованию; во всяком случае, отклонение реализуемо, в конечном счёте, лишь в самих условиях этого периода «помрачения», каким является кали-юга.

Легко понять прямую связь, которую имеют все эти замечания с тантризмом, доктринальной формой, специально приспособленной к кали-юге. И если добавить, что тантризм, как мы уже указывали в другом месте, специально настаивает на «силе» как средстве или даже как возможной основе «реализации», то не стоит удивляться тому, что тем самым он должен придавать довольно большую важность, можно было бы даже сказать, максимально возможную важность, при их относительности, наукам, которые тем или иным образом способны внести вклад в развитие этой силы в какой-либо области. Очевидно, что магия в этом случае обретает здесь своё место, с чем невозможно спорить; но стоит чётко сказать, что она никоим образом не составляет сущности тантризма: культивировать магию ради неё самой, а также принимать в качестве цели изучение или производство «феноменов» любого рода означает замыкаться в иллю-

зии вместо того, чтобы постараться от неё освободиться. Это всего лишь отклонение и, следовательно, уже не есть тантризм, то есть аспект ортодоксальной традиции и «путь», предназначенный привести существо к подлинной «реализации».

Вообще, довольно охотно признается, что существует тантрическое посвящение. Но чаще всего никто не знает, что же реально в этом заключается. Все то, что мы уже много раз говорили по поводу духовных целей, которые таковы без всякого исключения для всякого правильного посвящения, освобождает нас того, чтобы дальше настаивать на этом. Магия как таковая, относясь исключительно к психической сфере по самому своему определению, конечно, ничего инициатического в себе не имеет. Таким образом, если даже случается, что ритуал посвящения задействует некоторые явно «магические» элементы, обязательно нужно будет (посредством приписываемой им цели и способа их использования в согласии с этой целью), чтобы он их «трансформировал» в нечто совершенно иного порядка, где «психическое» будет уже не более чем только «опорой» духовного; таким образом, на самом деле речь будет идти вовсе не о магии, как, например, не идёт речь о геометрии, когда ритуальным образом осуществляют рисунок *yantra*: «опора», взятая в своей «материальности», если можно так выразиться, никогда не должна смешиваться со свойством высшего порядка, которым её наделяют в силу её предназначения. Такое смешение может быть совершено лишь поверхностными наблюдателями, неспособными воспринять что-либо помимо самой внешней и поверхностной видимости, что, действительно, и случается почти со всеми теми в современном западном мире, кто намеревался заняться этими вещами и всегда туда приносил все непонимание, присущее профанной ментальности. Заметим по ходу дела, впрочем, что само это смешение есть также исходная точка «натуралистических» интерпретаций, претендующих представить весь традиционный символизм.

К этим некоторым наблюдениям мы добавим ещё одно, несколько отличного характера: известно, каково значение тантрических элементов, пронизывающих некоторые формы буддизма, таких, которые включены в общее построение махаяны; вовсе не являясь «испорченным» буддизмом, как полагали на Западе, эти формы, напротив, представляют собой результат совершенно традиционной адаптации буддизма. И не имеет значения, что в некоторых случаях уже почти невозможно обнаружить их характерные черты в первоначальном буддизме; или, скорее, это даже подтверждает размеры произошедших изменений⁵⁹. Тогда можно поставить такой вопрос: как такое могло произойти с тантризмом, если бы он был не более чем магия и не что другое как магия? В этом есть совершенно очевидная невозможность для всякого, кто в малейшей степени знаком с традиционными реалиями; впрочем, по сути, это та же невозможность, что и невозможность для низшего произвести высшее или чтобы «большее» исходило из «меньшего»; но не этот ли в точности абсурд содержится во всей «эволюционистской» мысли современного западного мира, который во многом содействует непоправимым искажениям в любых своих концепциях.

⁵⁹ Это высказывание точно согласуется с изменениями, которые Рене Генон сам внес по вопросу о буддизме в 4-е издание «Общего введения в изучение индусских учений» (1952) — прим. ред.

Глава VIII. Пятая веда⁶⁰

Среди специфических современных ошибок, о которых мы часто имели случай сообщать, одной из тех, которые самым прямым образом противостоят всякому истинному пониманию традиционных учений, является то, что можно было бы назвать «историцизмом», который, впрочем, есть, по существу, простое следствие «эволюционистской» ментальности: на деле это заключается в предположении, что все вещи должны начинаться с чего-то самого рудиментарного и грубого, потом претерпевать прогрессивную обработку, так что та или иная концепция появляется в определенный момент и тем более поздний, чем более высокого порядка она считается, а это предполагает, что она может быть «продуктом уже продвинутой цивилизации», согласно выражению, столь часто используемому, что оно повторяется иногда как бы машинально теми самыми людьми, которые пытаются выступить против такой ментальности, но у которых есть лишь «традиционалистские» намерения без всякого истинного традиционного знания. Этому видению следует чётко противопоставить утверждение, что как раз вначале всё то, что принадлежит интеллектуальной и духовной области, находится в состоянии совершенства, от которого затем оно лишь постепенно удаляется по ходу «помрачения», сопровождающего необходимым образом весь циклический процесс проявления; очевидно, что этого фундаментального закона, который мы должны здесь лишь напомнить, не входя в подробности, достаточно, чтобы свести на нет все результаты так называемой «исторической крити-

⁶⁰ Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за август-сентябрь 1937.

ки». Можно ещё отметить, что последняя предполагает предвзятую точку зрения, призванную отрицать всякий сверхчеловеческий элемент, а сами традиционные учения трактовать по образцу чисто человеческой «мысли», полностью сравнимой в этом отношении с тем, что собою представляют философия и профанные науки; с этой точки зрения также невозможен никакой компромисс, впрочем, реально сама эта профанная «мысль», которая датируется очень недавним временем, могла появиться лишь как «продукт уже продвинутой дегенерации», могли бы мы сказать, перевернув в «антиэволюционистском» смысле только что цитированную нами фразу.

Если мы применим эти общие рассуждения к индусской традиции, то мы скажем, что, в противоположность мнению ориенталистов, не существует ничего такого, что называется «ведизмом», «брахманизмом», «индуизмом», если под этим понимать учения, которые увидели свет в следующие друг за другом и друг друга замещающие эпохи, каждое из которых характеризовалось бы по существу отличающимися друг от друга, если даже не противоречащими друг другу, концепциями, которые, таким образом, сформировались бы последовательно в результате «рефлексии», воображаемой по модели простой философской спекуляции. Эти различные названия, если их хотят сохранить, должны рассматриваться как обозначающие одну и ту же традицию, с которой они, действительно, все могут быть согласованы. Самое большее, что можно сказать, это то, что каждое относится более непосредственно к определённом аспекту этой традиции, однако, различные аспекты остаются тесно связанными и никоим образом не изолированными друг от друга. Это непосредственно следует из того факта, что традиция, о которой идёт речь, интегрально содержится в Ведах. И следовательно, все, что противоречит Ведам или из них законным образом не выводимо, тем самым исключено из этой традиции, под каким бы аспектом это ни рассматривалось. Сущностные единство и неизменность учения таким обра-

зом обеспечены при любых применениях и развертываниях, которым оно может дать место, чтобы более конкретным образом отвечать нуждам и склонностям людей той или иной эпохи.

Надо хорошо понимать, что, на деле, неизменность учения в самом себе не препятствует никакому развертыванию и никакому применению при одном условии, что они всегда будут в строгом соответствии с принципами, но в то же время, что ничто из этого никогда не образует «новшества», потому что в любом случае речь идёт лишь об «экспликации» того, что учение уже всегда заключает в себе, или, иначе говоря, о формулировке тех же истин в различных терминах, чтобы сделать их более доступными для ментальности более «тёмной» эпохи. То, что вначале можно было без труда и непосредственно постичь в самом принципе, люди позднейших эпох уже не могут увидеть, за исключением редких случаев, и к этому общему недостатку понимания надо ещё добавить немного объяснений и комментариев, которые до этого не были необходимыми; более того, раз способности непосредственного достижения чистого познания становятся все более редкими, то нужно открыть другие «пути», привлекая все более и более случайные средства, и в определённом смысле сопровождая его, облегчить, по возможности, «спуск», осуществляющийся от века к веку по ходу цикла земного человечества. Таким образом, можно сказать, что оно приобретает тем большие возможности для достижения трансцендентных целей, чем более понижается его духовный и интеллектуальный уровень, чтобы спасти всё то, что ещё можно спасти, учитывая условия, неизбежно определённые законом цикла.

Рассмотрев это, можно правильно понять, какое место занимает в индусской традиции то, что обычно обозначается именем «тантризм», поскольку он представляет собой ансамбль указаний и средств «реализации», специально приспособленных к условиям кали-юги. Таким образом, было бы совершенно ошибочным видеть в нём отдельное учение

и ещё меньше какую-то «систему», как это всегда охотно делают на Западе; по правде говоря, речь идёт скорее о «духе», если можно так выразиться, который более или менее диффузным образом пронизывает всю индусскую традицию в её современной форме таким образом, что почти невозможно внутри неё указать и точно определить его границы; и если к тому же представить, что начало кали-юги восходит далеко за так называемые «исторические» времена, то надо признать, что само происхождение *тантризма*, далеко не столь «позднее», как предполагают некоторые, неизбежно ускользает от ограниченных средств, которыми располагают профанное исследование. И ещё, когда мы говорим о происхождении, совмещая его с началом кали-юги, то это лишь наполовину верно; точнее, это верно лишь при условии уточнения, что речь идёт не о *тантризме* как таковом, мы хотим сказать, как о выражении и внешнем проявлении того, что как и остальная традиция, существовало как принцип в самой Веде, хотя более эксплицитно было сформулировано и развито в своих приложениях лишь тогда, когда этого потребовали обстоятельства. Таким образом, здесь следует принимать во внимание двойную точку зрения: с одной стороны, можно найти *тантризм* уже в Веде, поскольку он там первоначально заключен, но с другой стороны, он может быть определен как различимый аспект учения только с того момента, когда он был «эксплицирован» по тем причинам, которые мы указали, и только в этом смысле его надо рассматривать как присущий кали-юге.

Название «тантризм» происходит от того, что учения, составляющие его основу, выражены в трактатах, носящих родовое имя «Тантры», имя, которое имеет прямое отношение к символизму ткачества, о чём мы говорили в другой связи, так как в собственном смысле слова «тантра» есть «основа» ткани; и там же мы отметили, что встречаются слова того же значения, применяемые к священным Книгам. Эти *Тантры* часто рассматриваются как образующие «пятую Веду», специально предназначенную для людей кали-юги; и это

было бы совершенно не оправдано, если бы они не происходили из Веды, понятой в её самом строгом значении применительно к условиям определённой эпохи. Впрочем, важно уточнить, что на самом деле, первоначально и в некотором роде «вне временно» существует одна Веда, прежде чем стать в своем формате тройной, потом и четверичной; если она может быть в современную эпоху пятеричной (вследствие дополнительных разъяснений, требуемых менее «открытыми» способностями понимания, не имея больше возможности осуществляться непосредственно в чистом интеллектуальном порядке), то очевидно, что она более не обнаруживает своего первоначального единства, являющегося, по существу, её «постоянным» аспектом (*sanātana*), и следовательно, независимым от особенных условий какой бы то ни было эпохи.

Учение *тантр*, таким образом, является и не может быть ничем иным, как только нормальным, согласно определённой точке зрения, развитием того, что уже содержится в Веде, потому что так и только так оно может быть интегральной частью индусской традиции, каковой оно и является на самом деле; а относительно того, чем являются средства «реализации» (садхана), предписываемые *Тантрами*, то можно сказать, что они также законным образом происходят из Веды, потому что они суть не что иное, как применение и эффективное использование самого этого учения. И если эти средства (рассматривать их принципиально или же как просто дополнение), под которыми, естественно, следует понимать всевозможные ритуалы, кажутся, тем не менее, облеченными определёнными чертами «новшества» по отношению к тем, которые им предшествовали, то рассматривать их в предшествующие эпохи можно всё же только как чистые возможности, поскольку люди тогда не имели в них никакой нужды и располагали иными средствами, которые больше подходили их природе. В этом есть нечто очень сходное с тем, что представляют собою особенности развертывания единой традиционной науки в ту или иную

эпоху, развертывания, которое не конституирует затем спонтанного «появления» или какой-нибудь «инновации», поскольку и в этом случае реально речь может идти всегда только о приложении принципов, следовательно, о чём-то, что уже имело в них предсуществование, по крайней мере, имплицитное, и как следствие, что всегда можно было сделать эксплицитным, допуская, что имелась какая-то причина это сделать; но эта причина как раз и находится в тех случайных обстоятельствах, которые обуславливают определённую эпоху.

Итак, строго «ведические» ритуалы (мы хотим сказать такие, какими они были «в начале») в настоящее время больше не практикуются, что слишком ясно следует из одного того факта, что «сома», играющая в них важную роль, утрачена со времени, которое невозможно оценить «исторически»; само собой разумеется, что когда мы говорим здесь о «соме», то её следует рассматривать как представителя совокупности всего того, познание чего, сперва явное и доступное для всех, стало скрытым по ходу цикла, по крайней мере, для обычного человечества. Таким образом, с этого времени для подобных вещей стали нужны «заместители», которые по необходимости могли находиться лишь в более низком порядке, это значит, что «опоры», благодаря которым «реализация» остается возможной, становятся все более и более «материализованными» от одной эпохи к другой, соответствуя нисходящему ходу развития цикла; символическим примером здесь могло бы послужить отношение вина к соме (что касается их ритуального использования). Впрочем, эта «материализация» не должна, пониматься просто в самом обычном и ограниченном смысле слова; так, как мы её рассматриваем, она начинает происходить, можно сказать, с того самого момента, когда отходят от чистого познания, которое одно лишь есть также и чистая духовность; и обращение к элементам чувственного или волевого порядка, например, не является и самым малым знаком подобной «материализации», даже если эти элементы используются

законным порядком, то есть если они берутся лишь как средства, подчинённые цели, которой всегда остается познание, поскольку, если бы было иначе, то никоим образом нельзя было бы говорить о «реализации», но только об отклонении, о видимости или пародии, о всем том, что, само собою разумеется, тщательно исключается традиционной ортодоксией, в какой бы форме и на каком бы уровне её ни рассматривали.

Только что указанное нами в точности приложимо к тантризму, путь которого вообще оказывается более «деятельным», чем «созерцательным», или другими словами, располагающимся скорее со стороны «силы», нежели познания; особенно значительным фактом является важность, придаваемая тому, что обозначено как «путь героя» (*vīra-mārga*). Очевидно, что *vīra*, термин, эквивалентный латинскому слову *virtus* (по крайней мере, согласно употреблению, которое оно имело до того, как стоики повернули его в сторону «морального» смысла), выражает существенное и в некотором смысле «типичное» качество, собственно, не *Brāhmaṇa*, а *Kṣatriya*; и *vīra* отличается от *paśu*, то есть от существа, подчинённого связям обыденного существования, не столько эффективным познанием, сколько волевым утверждением «автономии», которая на этой стадии может и отдалить от цели и привести к ней, в зависимости от того, как будут её использовать. Действительно, опасность здесь состоит в том, что «сила» будет искаться ради неё самой и из-за этого станет препятствием, вместо того, чтобы быть опорой, а индивид станет принимать её как свою собственную цель; но само собой разумеется, что это лишь отклонение и злоупотребление, всегда, в конечном счёте, происходящие только от непонимания, за которое традиционное учение никоим образом не может нести ответственность; и сверх того, то, что мы только что сказали, касается лишь «пути» как такового, а не цели, которая на самом деле, повторим ещё раз, всегда одна и та же и не может быть ни в коем случае чем-нибудь другим, нежели познанием, поскольку только через

него и только в нём существо «реализуется» поистине во всех своих возможностях. Не менее верно, что предлагаемые для достижения этой цели средства отмечены, как они с неизбежностью и должны быть отмечены, особыми чертами кали-юги: вспомним по этому поводу, что собственная роль «героя» всегда и везде представляется как «поиск», который может быть увенчан успехом, но может также привести и к поражению; а сам «поиск» предполагает, что когда появляется «герой», то значит есть что-то такое, что было прежде потеряно и теперь должно быть найдено им. Эта задача, по завершению которой *vīra* становится *divya*, может быть определена, если угодно, как поиски сомы или «напитка бессмертия» *amṛta*, что, впрочем, с символической точки зрения, в точности эквивалентно «поискам Грааля» на Западе; и когда сома найдена, конец цикла достигает своего начала во «вневременности».

Глава IX. *Nāma-Rūpa*⁶¹

Известно, что в индусской традиции индивидуальность рассматривается как образованная соединением двух элементов или, говоря точнее, двумя совокупностями элементов, обозначаемыми соответственно *nāma* и *rūpa*, которые буквально означают «имя» и «форма», и соединенными, обычно, в составное выражение *nāma-rūpa*, которое, охватывает, тем самым, индивидуальность целиком. *nāma* соответствует «сущностной» стороне этой индивидуальности, а *rūpa* её «субстанциальной» стороне. Таким образом, это почти эквивалентно эйдосу (εἶδος) и гиле (ὕλη) Аристотеля или тому, что схоласты называли «формой» и «материей». Но здесь надо остерегаться довольно досадного несовершенства западной терминологии: действительно, тогда «форма» эквивалентна *nāma*, тогда как, беря то же самое слово в его обычном смысле, обязаны именно *rūpa* переводить как «форма»⁶². Поскольку слово «материя» также небызупречно по тем причинам, которые мы уже объяснили по другому поводу и к чему мы сейчас не будем возвращаться, то мы считаем более предпочтительным использовать термины «сущность» и «субстанция», естественно, взятые в относительном смысле, в котором они приложимы к индивидуальности.

С другой, несколько отличной точки зрения, *nāma* также соответствует тонкой части индивидуальности, а *rūpa* — её телесной или чувственной части; но по существу, это различие совпадает с предыдущим, так как именно эти две ча-

⁶¹ Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за март 1940.

⁶² В английском языке до некоторой степени можно избежать двусмысленности, передавая «форму» схоластов через *form*, а «форму» в обычном смысле через *shape*; но во французском совершенно невозможно найти два слова, позволяющие произвести подобное различие.

сти, тонкая и телесная в ансамбле индивидуальности играют, в общем, роль «сущности» и «субстанции» друг по отношению к другу. Во всех случаях, когда существо освобождается от условия индивидуальности, то можно сказать, что тем самым оно оказывается «по ту сторону имени и формы», поскольку эти дополняющие друг друга термины являются конститутивными для индивидуальности как таковой; само собою разумеется, что речь при этом идёт о существе, которое перешло к сверхиндивидуальному состоянию, так как в другом индивидуальном состоянии, все ещё «формальном», оно обязательно обретет эквивалент *nāma* и *rūpa*, хотя «форма» уже тогда и не будет телесной, какова она в человеческом состоянии.

Однако надо сказать, что *nāma* подвержено некоторому преобразованию, при котором оно больше не соответствует *rūpa*; это проявляется именно тогда, когда говорят, что после человека, когда он умирает, остается *nāma*⁶³. Правда, можно было бы сначала подумать, что речь идёт здесь только о внетелесном продолжении человеческой индивидуальности; в определённом смысле, впрочем, это видение приемлемо, в той мере, в какой *rūpa* отождествляется с телом; тогда, собственно говоря, не было бы подлинного переноса, а тонкая часть индивидуальности продолжала бы просто обозначаться как *nāma* после исчезновения телесной части. Так может быть и тогда, когда *nāma* названа, как говорится, «бесконечной», что можно понять лишь как постоянство цикла; о каком-то цикле можно сказать, что он «без конца» в том смысле, что его конец совпадает с началом аналогично с тем, как это видно, например, в годовом цикле (*saṃvatsara*)⁶⁴. Однако, очевидно, что это не так, даже когда уточняют, что существо продолжает существовать как *nāma* в мире *devas*⁶⁵, то есть в «ангельском» или сверхиндивидуальном состоянии.

⁶³ Брихадараньяка-упанишада, 111, 2, 12.

⁶⁴ Джайминия-упанишада-брахмана, 1, 35.

⁶⁵ Там же, 111, 9.

В таком «без-форменном» состоянии уже нельзя больше говорить о *gīra*, тогда как *nāma* в определённом высшем смысле туда перенесено, что возможно в силу сверхчувственного характера, который ему присущ даже в его обычном и индивидуальном приложении; в этом случае существо находится ещё «по ту сторону формы», но «по ту сторону имени» оно может быть только тогда, когда достигнет не обусловленного состояния, а не только состояния, все ещё принадлежащего к области проявленного бытия, сколь высоким бы оно ни было. Мы можем отметить, что именно это, несомненно, означает в западных теологических доктринах концепция, согласно которой ангельская природа (*devatva*) есть чистая «форма» (что на санскрите можно передать как *śuddha-nāma*), то есть не соединенная с «материей»; действительно, учитывая особенности схоластического языка, о чём мы выше говорили, приходится говорить, что речь идёт как раз о том, что мы называем состоянием «без формы»⁶⁶.

В этом переносе *nāma* все ещё эквивалентна греческому *εἶδος*, но на этот раз понимаемому в платоновском, а не в аристотелевском смысле: это «идея», но не в психологическом и «субъективном» значении слова, которое ему придают современные люди, а в трансцендентном смысле «архетипа», то есть как реальность «интеллигибельного мира», лишь отражением или тенью которого предстаёт «чувственный мир»⁶⁷. Впрочем, в этом отношении можно принять здесь «чувственный мир» как символически представляющий всю область формального проявления, а «интеллигибельный мир» — проявления без форм, то есть мира богов (*devas*). И также именно эту форму надо понимать как приложение термина *nāma* к «идеальной» модели, которую ху-

⁶⁶ Не в меньшей степени верно, что ангельская природа, как и все проявленное, необходимо заключает в себе смесь «действия» и «силы»; некоторые просто-напросто смешивают, как представляется, эти два термина с «формой» и «материей», которым они, действительно, соответствуют, но которые обычно имеют более ограниченное применение; и эти терминологические различия всё же приводят к некоторым неясностям.

⁶⁷ Здесь вспоминается символизм пещеры у Платона.

дожник сперва должен внутренне созерцать и согласно которой он затем реализует своё произведение в чувственной форме, которая есть, собственно, *rūpa*⁶⁸. Таким образом, здесь есть «нисхождение» (*avatāraṇa*) «идеи», так сказать, в область форм. Разумеется, это не сама по себе «идея» действует, а скорее, она отражается в определённой чувственной форме, которая из не следует и которой она неким образом даёт жизнь. К тому же можно ещё сказать, что «идея» сама по себе соответствует «духу» и что её «бестелесный аспект» соответствует «душе». Это сходство с произведением искусства позволяет более точно понять истинную природу отношения, которое существует между «архетипом» и индивидуом, и отношения двух смыслов термина *nāma*, когда он применяется в «ангельской» области или же в человеческой, то есть, с одной стороны, он обозначает не имеющий формы или «духовный» принцип существа, который можно также назвать его чистой «сущностью», а с другой — тонкую часть индивидуальности, которая является «сущностью» лишь в относительном смысле и в связи со своей телесной частью, но которая в этом качестве представляет «сущность» в индивидуальной сфере и может рассматриваться, следовательно, как отражение истинной трансцендентной «сущности».

Теперь осталось объяснить символизм, присущий самим терминам *nāma* и *rūpa*, что позволит перейти от их буквального смысла, то есть значений слов «имя» и «форма», к их приложениям, которые мы только что рассматривали. На первый взгляд отношение может показаться более очевидным для «формы», чем для «имени», потому что в том, что касается формы, мы не выходим, в общем, из чувственного порядка, с которым непосредственно соотносится обычный смысл слов; по крайней мере, это так, когда речь идёт о человеческом существовании; и если бы речь шла о каком-

⁶⁸ Об этом, а также и по поводу значительной части сказанного в этой статье, см.: А. К. Кумарасвами, *The Part of Art in Indian Life*, в сборнике, посвящённом столетней годовщине Шри Рамакришны, *The Cultural Heritage of India*, т. III, стр. 485-513.

либо другом индивидуальном состоянии, то достаточно было бы учесть, что необходимо должно иметься некоторое соответствие между конституцией проявленного существа в этом состоянии и конституцией человеческого индивида, хотя бы в том, что всегда именно о «формальном» состоянии идёт речь. С другой стороны, чтобы лучше понять истинное значение *nāma* надо обратиться к менее распространенным понятиям и прежде всего вспомнить, как мы уже объясняли в другом месте, что «имя» существа, даже понятое буквально, в действительности, есть выражение его «сущности»; это «имя» (*nom*) есть к тому же и «число» (*nombre*) в пифагорейском и каббалистическом смысле слова, а ведь известно даже с простой точки зрения исторической преемственности, что концепция платоновской «идеи», о которой мы только что говорили, тесно связана с концепцией пифагорейского «числа».

Это ещё не все. Важно также отметить, что «имя» в буквальном смысле слова есть, собственно, звук, которые принадлежит к слуховому порядку, тогда как «форма» принадлежит к порядку визуальному. Здесь «глаз» (или зрение) берется, следовательно, как символ чувственного опыта, тогда как «ухо» (или слух) берется как символ «ангельского» или интуитивного интеллекта⁶⁹. И также точно «откровение» или прямая интуиция интеллигибельных истин представляется как «слышание» (отсюда традиционное значение слова *śruti*)⁷⁰. Само собою разумеется, что слух и зрение как таковые одинаково относятся к чувственной области; но при их символическом переносе, когда они так друг с другом сопо-

⁶⁹ См. Брихадараньяка-упанишада, 1, 4, 17.

⁷⁰ Однако следует добавить, что в некоторых случаях зрение и его орган тоже могут символизировать интеллектуальную интуицию («око познания» в индусской традиции или «око сердца» в исламской традиции); но тогда речь идёт о другом аспекте символизма света и, как следствие, «видимости», отличающемся от того, который мы рассматриваем в данный момент, так как в этом последнем особенно принимают участие отношения зрения и слуха или соответствующих чувственных качеств; надо всегда помнить, что традиционный символизм никогда не бывает «систематическим».

ставляются, следует между ними усматривать определённую иерархию, которая происходит от порядка развертывания элементов и, как следствие, чувственных качеств, которые к ним соответственно: относятся слуховое качество, относясь к эфиру, первому из элементов, является более «примордиальным», чем визуальное качество, которое соотносится с огнем; и через это видно, что значение термина *pāta* прямым образом связано с традиционными идеями, имеющими в индусском учении поистине фундаментальный характер, мы хотим сказать об идее «примордиальности звука» и идее «непрерывности Веды» («постоянства Веды»).

Глава X. *Māyā*⁷¹

Г-н А.К. Кумарасвами заметил⁷², что предпочтительнее переводить *Māyā* как «искусство», чем как «иллюзия», что делают обычно. Действительно, этот перевод соответствует точке зрения, которую можно было бы назвать более принципиальной: «тот, кто создал проявление» посредством своего «искусства», есть божественный архитектор, а мир есть его «произведение искусства». Как таковой, мир не более и не менее нереален, чем наши собственные произведения искусства, которые из-за их относительного непостоянства тоже нереальны, если их сравнивать с «искусством», которое «пребывает» в художнике. Главная опасность использования слова «иллюзия», в действительности, состоит в том, что слишком часто пытаются сделать его синонимом «нереальности», понимаемой абсолютным образом, то есть рассматривать вещи, именуемые иллюзорными, как будто это простое небытие, тогда как речь идёт только о различных степенях реальности; далее мы к этому вернёмся. Сейчас мы к этому добавим, что на часто встречающийся перевод *Māyā* как «магия», который иногда основывают на чисто внешнем вербальном сходстве, не проистекающем ни от какого этимологического родства, повлиял в значительной степени, как нам представляется, современный западный предрассудок, который полагает, что магия имеет лишь чисто воображаемое воздействие, лишённое всякой реальности, что опять возвращает к той же ошибке. Во всяком случае, даже для тех, кто признает относительную реальность феноме-

⁷¹ Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за июль-август 1947.

⁷² Резюме посмертной книги Хейнрих Циммер, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization / Review of Religion*, номер за март 1947.

нов, производимых магией, очевидно, нет никакого основания приписывать продуктам божественного «искусства» специальный «магический» характер, не более, впрочем, чем ограничивать каким-нибудь образом важность символизма, который они приписывают «произведениям искусства», рассматриваемым в их самом общем смысле⁷³.

«*Māyā* — это материальная «сила» (*Śakti*), через которую действует божественный разум». Ещё точнее, она есть *Kriyā-Śakti*, то есть «божественная деятельность» *Ichhā-Śakti*. Как таковая, она присуща самому Брахме или высшему началу; она, следовательно, располагается на несравнимо более высоком уровне, чем пракрити, и если последняя тоже называется *Māyā*, а именно, в *Sāṅkhya*, то потому, что на деле она есть только отражение этой *Śakti* в космологическом порядке⁷⁴; к тому же, здесь можно заметить обратный смысл аналогии, где высшая деятельность отражается в чистой пассивности, а изначальное «всемогущество» в потенциальности первоматерии (*materia prima*). Более того, *Māyā*, поскольку она есть божественное «искусство», пребывающее в начале, отождествляется также с «мудростью», Софией, понимаемой точно в том же смысле, что и в иудео-христианской традиции; и как таковая, она есть мать *Avatāra*: она таковой является прежде всего в том, что касается её предвечного происхождения от первоначала в качестве *Śakti*, составляющей, впрочем, одно с самим первоначалом, лишь «материальным» аспектом которого она является⁷⁵; и она таковой является также в том, что касается её рождения в проявленном мире, в качестве пракрити то, что ещё более чётко показы-

⁷³ Разумеется, что этот смысл должен согласовываться с традиционной концепцией искусства, а не с современными «эстетическими» теориями.

⁷⁴ В западной терминологии, здесь можно сказать, что не надо смешивать *Natura naturans* с *Natura naturata*, хотя обе они обозначаются именем *Natura*.

⁷⁵ Кришна говорит: «Хотя и не рожденный...Я рождаюсь в моей собственной *Māyā*» (Бхагавадгита, IV.6).

вает связь, существующую между двумя аспектами *Māyā*, высшим и низшим⁷⁶.

Мы можем сделать ещё одно замечание, прямо связанное с только что сказанным о божественном искусстве, относительно значения «вуаль *Māyā*»; оно прежде всего есть «ткань», из которой состоит универсальное проявление; таким образом, мы снова встречаем здесь традиционный символизм ткачества, о котором говорили в другом месте⁷⁷, и хотя, как кажется, в этом вообще не отдают себе отчета, это значение очень ясно обозначено в некоторых представлениях, когда на этой вуали фигурируют различные существа, принадлежащие к проявленному миру. Таким образом, лишь во вторую очередь эта вуаль представлена в то же время как скрывающая или каким-то образом окутывающая первоначало, потому, что развертывание проявления, действительно, скрывает его от наших взглядов; эта точка зрения, являющаяся точкой зрения проявленных существ, к тому же противоположна изначальной точке зрения, так как она вынуждает обнаруживать проявление как нечто «внешнее» по отношению к первоначалу, тогда как в реальности оно может быть лишь «внутренним», потому что ничто не может существовать каким бы то ни было образом вне первоначала, которое тем самым, что оно бесконечно, необходимым образом содержит все вещи в себе.

Это нас приводит к вопросу об иллюзии: действительно иллюзорна та точка зрения, которая вынуждает рассматривать проявление как внешнее по отношению к первоначалу; и в этом смысле иллюзия есть также «неведение» (*авидья*), то

⁷⁶ См. «Великая Триада», гл. 1, заключительная часть; следует хорошо понимать, что христианская традиция, не рассматривающая «материальный» аспект непосредственно в самом Первоначале, может располагаться, по крайней мере эксплицитно в том, что касается его концепции Теотокоса (рождения Бога), лишь на второй из этих точек зрения, которые мы только что обозначили. Как говорит г. Кумарасвами, «не случайно имя матери Будды — *Māyā*» (так же, как у греков *Māyā* является матерью Гермеса); сюда же относится сопоставление, которые некоторые производят между именами *Māyā* и Мария.

⁷⁷ «Символизм креста», гл. XIV.

есть в точности противоположное и обратное «мудрости», о котором мы говорили выше; могут сказать, что это другое лицо *Māyā*, но при условии пояснения, что это лицо существует только как следствие ошибочного способа, которым мы рассматриваем её произведения. Они суть поистине другие, чем то, чем они нам кажутся, так как они все выражают что-нибудь от первоначала, как всякое произведение искусства выражает что-либо от своего автора, и это как раз и есть то, что составляет всю их реальность; она, следовательно, есть только зависимая и «причастная» реальность, которая может быть ничто перед лицом абсолютной реальности первоначала⁷⁸, но которая сама по себе не менее является реальностью. Иллюзия, следовательно, может быть понята в двух различных смыслах, либо как ложная видимость, которую по отношению к нам принимают вещи, либо как меньшая реальность тех же самых вещей по отношению к первоначалу; но в том и в другом случае, она необходимым образом заключает в себе реальное основание и, как следствие, она никогда никоим образом не может быть уподоблена чистому небытию.

⁷⁸ Г-н Кумарасвами напоминает в этом отношении слова блаженного Августина: «*Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt*» (Исповедь, XI, 4).

Глава XI. *Sanātana Dharma*⁷⁹

Понятие *Sanātana Dharma* является одним из тех понятий, для которых на Западе нет точного эквивалента, и представляется совершенно невозможным найти термин или выражение, которое передавало бы его полностью и во всех его аспектах; всякий перевод, который можно предложить для него, был бы или совсем ошибочным, или по меньшей мере, весьма недостаточным. Ананда К. Кумарасвами полагает, что выражение, которое может в лучшем случае дать хотя бы приблизительное значение, это вечная философия (*Philosophia Perennis*), принимаемое в том смысле, как оно понималось в средние века; в определённом отношении это правильно, но тем не менее есть значительные отличия, которые тем более полезно исследовать, что некоторые слишком легко поверили в возможность просто отождествить друг с другом оба понятия.

Прежде всего мы должны здесь отметить, что затруднение относится не к переводу слова *sanātana*, для которого латинское *perennis* является вполне реальным эквивалентом; здесь речь идёт как раз о *perennité* (продолжительности) или о постоянстве, а вовсе не о вечности, как иногда утверждают. Действительно, этот термин *sanātana* включает в себе идею длительности, тогда как вечность, напротив, есть, по существу, «недлительность»; длительность, о которой идёт речь, является, если угодно, неопределённой или, точнее говоря, «циклической», в значении греческого αἰώνιος, совершенно не имеющего смысла «вечного», который в виду досадного смешения ему слишком часто приписывают наши совре-

⁷⁹ Опубликовано в *Cahiers du Sud*, специальный номер *Approches de l'Inde* (1949). Статья была также опубликована в журнале «Южные тетради» в специальном номере «К пониманию Индии», 1949.

менники. В этом смысле, постоянно именно то, что существует от начала цикла до конца; а согласно индусской традиции, цикл, который следует иметь в виду в связи с *Sanātana Dharma*, есть *Manvantara*, то есть длительность проявления земного человечества и мы добавим сразу (так как далее будет ясна важность этого), что *sanātana* также имеет смысл «примордиального», впрочем, легко понять прямую связь с только что сказанным, потому что только воистину постоянное может восходить к истокам самого цикла. Наконец, следует хорошо понимать, что это постоянство вместе со стабильностью, которую оно с необходимостью заключает в себе, если оно и не должно никоим образом смешиваться с вечностью и не имеет даже никакой общей меры с ней, является, однако, в условиях нашего мира как бы отражением вечности и неизменности, которые принадлежат самим началам (принципам), выражением которых является *Sanātana Dharma* по отношению к миру.

Само по себе слово *perennis* может заключать в себе также всё то, что мы только что объяснили; но довольно трудно сказать, до какой степени схоласты средних веков, в том языке, к которому принадлежит термин *Philosophia Perennis*, могли чётко его осознавать, так как их точка зрения, являясь совершенно очевидно традиционной, простиралась только на внешнюю область и была ограничена тем самым во многих отношениях. Как бы то ни было, полагая, независимо от всех исторических воззрений, что можно вернуть этому слову полноту его значения, и учитывая самые серьёзные оговорки, касающиеся сходства, о котором мы только что говорили, использование термина «Философия» в некотором роде точно соответствует этому ограничению схоластической точки зрения. Прежде всего, это слово, в том употреблении, которое ему придают наши современники, слишком легко может дать повод к двусмысленностям; правда, их можно было бы рассеять, постаравшись уточнить, что *Philosophia Perennis* вовсе не есть «некая» философия, то есть конкретная концепция, более или менее ограниченная и си-

стематическая, имеющая в качестве автора того или иного индивида, но она есть общий фонд, откуда происходят все философии, в том, что они имеют действительно ценного; и этот способ рассмотрения, конечно, соответствует схоластическому мышлению. Только и здесь есть несоответствие, так как то, о чём идёт речь, рассматриваемое как подлинное выражение истины, каковым оно должно быть, было бы скорее Софией, чем Философией; «мудрость» не должна смешиваться со стремлением, ведущим к ней, или с исследованием, которое может к ней привести, а они, собственно говоря, и есть то, что, согласно самой своей этимологии, обозначается словом «философия». Возможно, скажут, что слово может быть подвержено некоторому преобразованию, и хотя нам не кажется это преобразование состоявшимся, как это было бы, если на самом деле не имелось в распоряжении никакого лучшего термина, мы всё же не собираемся оспаривать такую возможность; но даже в самом благоприятном случае всё же очень далеко от того, чтобы можно было рассматривать его как эквивалент *dharma*, так как оно может обозначать лишь доктрину, которая в любом случае остается исключительно теоретической, сколь ни была бы пространной фактически охватываемая ею область, и которая, следовательно, никоим образом не будет соответствовать всему тому, что заключает в себе традиционная точка зрения во всей своей целостности. При ней учение никогда не рассматривалось просто как теория, достаточная сама по себе, но как знание, которое должно быть действительно реализовано, и, более того, оно включало в себя приложения, распространяющиеся на все модальности человеческой жизни безо всякого исключения.

Это расширенное толкование следует из самого значения слова *dharma*, которое, впрочем, невозможно целиком передать единственным термином в западных языках: по своему корню *dhṛ*, имеющему смысл «нести, переносить, утверждать, поддерживать», оно означает прежде всего принцип сохранения существ и, следовательно, стабильности, по

крайней мере насколько она совместима с условиями проявления. Важно⁸⁰ отметить, что корень *dhṛ* почти идентичен как по форме, так и по содержанию, другому корню — *dhru*, от которого происходит слово *dhruva*, обозначающее «полюс»; действительно, именно к этой идее «полюса» или «оси» проявленного мира следует обращаться, если хотят постичь понятие *dharma* в его самом глубоком смысле: это то, что остается неизменным в центре вращения всех вещей и что управляет ходом изменения именно тем, что в нём не участвует. Не надо забывать в этой связи, что язык, ввиду синтетического характера выражаемой им мысли, связан здесь гораздо глубже с символизмом, чем в современных языках, где такая связь больше не существует, в определённой мере, из-за далеко зашедшего отклонения; можно было бы даже показать, если бы это не увело бы нас далеко от нашей темы, что понятие *dharma* довольно прямо связано с символическим представлением «оси» в образе «Древа Мира».

Можно сказать, что *dharma*, если её рассматривать в принципе, необходимо есть *sanātana*, и даже в более широком значении, чем указанное нами выше, потому что, вместо того, чтобы ограничиваться определённым циклом или проявляющимися там существами, она равно приложима ко всем существам и ко всем их состояниям проявления. Действительно, мы находим здесь идею постоянства и устойчивости; но разумеется, эта идея, вне которой не может быть и речи о *dharma*, тем не менее, может прилагаться относительным образом к различным уровням и к более или менее ограниченным областям, и этим оправданы всякие вторичные или «специализированные» значения, которые допускаются одним и тем же термином. И как раз потому, что она должна быть понята как принцип сохранения существ, *dharma* заключается для них в согласии с их сущностной природой; можно, следовательно, говорить в этом

⁸⁰ Далее почти дословно воспроизводится соответствующий отрывок из исследования по Дхарме, см. главу VIII.

смысле о собственной *dharma* каждого существа, которая более точно называется *svadharma*, или о каждой категории существ, или же о *dharma* мира или состояния бытия, или же только об определённой части его, о *dharma* определённого народа или некоторого периода времени; когда же говорят о *Sanātana Dharma*, то, как мы уже сказали, речь идёт о совокупности всего человечества и во все время длительности его проявления, которое составляет *Manvantara*. Можно ещё сказать, что это «закон» или «норма», свойственные этому циклу, сформулированные при его начале Ману, который управляет им, то есть космическим Умом, который отражает божественную Волю и выражает универсальный Порядок; и в этом, в принципе, состоит истинный смысл *Mānava-Dharma*, независимо от всяких частных адаптации, которые могут от неё ответвляться, и которые получают вполне законно то же самое значение, потому что они будут в целом лишь переводами, требуемыми теми или иными обстоятельствами места и времени. Тем не менее, следует добавить, что в подобном случае может случиться, что сама идея «закона» влечёт за собою, фактически, определённое ограничение, так как хотя она может прилагаться (как это происходит в случае Торы, её иудейского эквивалента) к содержанию в широком смысле всей совокупности Священных Писаний, но то, о чём она вынуждает мыслить самым непосредственным образом, есть, естественно, «законодательный» аспект в собственном смысле слова, который, конечно, весьма далёк от того, чтобы составлять всю традицию, хотя он является составной частью всякой цивилизации, которую можно квалифицировать как нормальную. На самом деле, этот аспект есть всего лишь приложение к социальному порядку, которое, впрочем, как и всякое другое приложение, необходимым образом предполагает чисто метафизическое учение, являющееся фундаментальной и существенной частью традиции, изначального знания, от которого полностью зависит все остальное и без чего ничто истинно тради-

ционный в какой бы то ни было области никоим образом не могло бы существовать.

Мы говорили об универсальном Порядке, который в проявлении является выражением божественной Воли и который в каждом состоянии бытия открывает особые модальности, определённые условиями, свойственными этому состоянию; *dharma*, по крайней мере в некотором отношении, можно определить как согласованность с порядком, и именно этим объясняется тесное родство, существующее между этим понятием и понятием *rta*, которое также «порядок» и этимологически имеет смысл «правильности», как Дэ дальневосточной традиции, с которым индусская *dharma* имеет множество связей, что тоже, очевидно, напоминает об «оси», которая представляет собою идею постоянного и непрерывного направления. В то же время, этот термин *rta* явно идентичен слову *rite* (обряд, ритуал), а оно в своем первоначальном значении также означало, на самом деле, всё то, что исполняется в согласии с порядком; в полностью традиционной цивилизации и тем более в самом начале все имеет характер собственно ритуальный. Более ограниченное значение ритуал принял лишь вследствие вырождения, породившего «профанную» деятельность во всех областях; всякое различие «священного» и «профанного», на деле, предполагает, что с этого момента некоторые вещи рассматриваются вне традиционной точки зрения, вместо того, чтобы прилагать её ко всему в равной мере, и эти вещи, в силу того, что они рассматриваются как «профанные», поистине становятся *adharma* или *anṛta*. Надо хорошо понимать, что ритуал, который в этом случае соответствует «священному», напротив, всегда сохраняет тот же «дхармический» характер, если можно так сказать, и представляет то, что ещё остается таковым, каким оно было до этого вырождения, и что неритуальная деятельность реально является отклоняющейся или аномальной деятельностью, в особенности, всё то, что представляет собою «конвенцию» или «обычай» чисто человеческого установления и без всякого глубокого

основания, изначально не существовало и есть лишь продукт отклонения; и ритуал, рассматриваемый традиционно, как это и должно быть, чтобы заслужить это имя, ко всему тому, что может быть лишь противоречием и пародией, не имеет абсолютно никакого отношения, хотя некоторые могли бы так подумать. Более того, и это тоже существенно, когда мы говорим здесь о согласованности с порядком, не следует понимать при этом только человеческий порядок, но также, и прежде всего, космический порядок; во всех традиционных концепциях, на деле, есть строгое соответствие одного другому, и именно ритуал поддерживает их отношения сознательным образом, заключая в себе до некоторой степени сотрудничество человека в сфере, где осуществляется его деятельность, с самим космическим порядком.

Из этого следует, что, когда рассматривают *Sanātana Dharma* как интегральную традицию, она включает в себе принципиально все ответвления человеческой деятельности, которые, впрочем, тем самым «трансформированы», поскольку они причастны (самим фактом этой интеграции) «нечеловеческому» характеру, присущему всей традиции, или, лучше сказать, составляющие саму сущность традиции как таковой. Следовательно, это в точности противоположно «гуманизму», то есть точке зрения, намеревающейся все свести к чисто человеческому уровню и составляющей, по сути, одно с самой профанной точкой зрения; и именно в этом традиционная концепция наук и искусств глубоко отличается от их профанной концепции, до какой степени, что без преувеличения можно сказать, что они отделены друг от друга настоящей пропастью. С традиционной точки зрения всякая наука и всякое искусство реально значимы и законны лишь постольку, поскольку они привязаны к универсальным принципам таким образом, что они появляются, в конечном счёте, как применение фундаментального учения к некоторому возможному порядку, так же как законодательство и социальная организация тоже есть его применение в другой области. Ввиду этой причастности сущности

традиции, наука и искусство тоже во всех своих способах действия также обладают этим ритуальным характером, о котором мы только что говорили, и которого не лишена ни одна деятельность пока она остается тем, чем и должна быть нормальным образом; добавим, что с этой точки зрения не следует делать никакого различия между искусствами и ремёслами, которые традиционно суть одно и то же. Мы не можем более здесь останавливаться на всем этом, о чём мы уже говорили по другому поводу; но мы полагаем, что достаточно сказали об этом, чтобы показать, насколько всё это превосходит во всех отношениях «философию», в каком бы смысле мы её ни понимали.

Теперь легко понять то, чем на самом деле является *Sanātana Dharma*: это есть не что иное как примордиальная Традиция, которая одна существует непрерывно и без изменений сквозь всю *Manvantara*, а также обладает циклическим постоянством, потому что сама её примордиальность выводит её из превратностей последующих эпох и которая одна только может со всей строгостью рассматриваться как вполне и по истине интегральная. Впрочем, вследствие нисходящего направления цикла и духовного помрачения, которое из этого следует, примордиальная Традиция становится скрытой и недоступной для обычных людей; она есть первоисточник и общее хранилище всех особых традиционных форм, которые из неё происходят при адаптации к специальным условиям того или иного народа и эпохи, но никакая из них не может отождествляться с самой *Sanātana Dharma* или рассматриваться как адекватное её выражение, хотя тем не менее она всегда есть как бы её более или менее завуалированный образ. Всякая ортодоксальная традиция есть отражение и, можно сказать, «замещение» примордиальной Традиции, в той мере, в какой это позволяют случайные обстоятельства, так, что если она и не является *Sanātana Dharma*, она её по истине представляет для тех, кто к ней принадлежит и в ней участвует эффективным образом, потому что они могут достичь *Sanātana Dharma* только через

ортодоксальную традицию и потому, что она в ней выражает если не полностью, то по крайней мере, всё то, что её прямо касается, и в наилучшем образе приспособленной к их индивидуальной природе форме. В некотором смысле, все эти традиционные различные формы изначально содержатся в *Sanātana Dharma*, поскольку они суть её правильные и законные приспособления, и даже никакие изменения, которым они подвержены по ходу времени, не могут, по сути, быть никогда ничем иным; а в другом, обратном и дополнительном к названному, смысле они все содержат *Sanātana Dharma* в качестве того, что в них есть наиболее внутреннего и «центрального», по своим разным степеням экстериоризации, будучи как бы покрывалами, которые закрывают и позволяют ей просвечивать лишь ослабленным и частичным образом.

Это верно для всех традиционных форм, но было бы ошибкой просто на просто ассимилировать *Sanātana Dharma* с одной из них, какова бы она, впрочем ни была, например, с индусской традицией, как она нам представляется в настоящее время; и если эта ошибка иногда фактически совершается, то только теми, чей горизонт ограничен исключительно одной этой традицией по причине тех обстоятельств, в которых они находятся. Если же эта ассимиляция в некоторой мере законна, согласно тому, что мы только что объяснили, то и сторонники любой другой традиции тоже могли бы сказать в том же смысле и на том же основании, что их собственная традиция есть *Sanātana Dharma*. Такое утверждение было бы в относительном смысле истинным, хотя оно было бы ложным в абсолютном смысле. Есть, однако, причина, по которой понятие *Sanātana Dharma* оказывается особо связанным с индусской традицией: именно она из всех живых в настоящее время традиционных форм самым прямым образом исходит из примордиальной Традиции, хотя она есть как бы её продолжение вовне (разумеется, всегда с учётом условий, в которых разворачивается человеческий цикл), она даёт более полное её описание, чем все те

традиции, которые можно было бы встретить в другом месте, и она, таким образом, в наибольшей степени, чем все другие, участвует в её непрерывности. Кроме того, интересно отметить, что только лишь индусская и исламская традиции открыто утверждают ценность всех других ортодоксальных традиций; и это потому, что будучи по времени первой и последней по ходу *Manvantara*, они должны равно интегрировать в себе, хотя и различными способами, все разнообразные формы, производимые в интервале, для того, чтобы сделать возможным «возвращение к началам», при котором конец цикла должен соединиться со своим началом, и что в точке отправления другой *Manvantara* будет заново проявлять вовне истинную *Sanātana Dharma*.

Нам надо ещё отметить две ошибочные концепции, которые слишком распространены в нашу эпоху и которые свидетельствуют о гораздо более серьёзном и полном непонимании, чем уподобление *Sanātana Dharma* частной традиционной форме. Одна из них — это концепция так сказать «реформаторов». Они надеются обрести *Sanātana Dharma*, производя нечто вроде более или менее случайного упрощения традиции, что на деле соответствует лишь их собственным индивидуальным тенденциям и что выдает чаще всего предрассудки, вызванные влиянием современной западной эпохи (что сейчас встречается даже в самой Индии). Надо заметить, что то, что эти «реформаторы» стараются, в основном, устранить прежде всего, как раз и обладает самым глубоким значением, и это потому, что либо оно от них полностью ускользает, либо потому что оно идёт наперекор их предвзятым идеям; эта установка сравнима с установкой «критиков», которые отбрасывают в тексте как «интерполяции» всё то, что не согласуется с идеей, ими составленной, или со смыслом, который они хотят там найти. Когда мы говорим о «возвращении к началам», как мы это только что делали, то, разумеется, речь идёт совершенно о другом, о чём-то, что совершенно не зависит от индивидуальной инициативы как таковой; вовсе не понятно, в конце концов,

почему примордиальная Традиция должна быть простой, как полагают эти люди, если только не из-за недуга или интеллектуальной слабости желают, чтобы она таковой была; и с какой же стати должна истина приспособливаться к посредственным способностям понимания среднего современного человека? Чтобы осознать, что ничего такого нет, достаточно понять, что, с одной стороны, *Sanātana Dharma* содержит всё то, что выражается во всех без исключения традиционных формах, и ещё сверх того, а с другой стороны, что наиболее возвышенные и наиболее глубокие истины стали уже недоступными ввиду духовного и интеллектуального помрачения, присущего циклическому спуску. В этих условиях простота, дорогая для модернистов всех родов, очевидно, далека насколько только это возможно от того, чтобы быть знаком древности традиционного учения, и ещё менее его изначальности.

Другая ошибочная концепция, на которую мы хотим обратить внимание, прежде всего относится к различным современным школам, связанным с тем, что принято называть именем «оккультизм»: они происходят, обычно, через «синкретизм», то есть сближая различные традиции в той мере, в какой они могут их узнать, совершенно внешним и поверхностным образом, даже не для того, чтобы попытаться выделить в них то, что в них есть общего, но только чтобы кое-как сопоставить элементы, заимствованные у них; и результат этих конструкций столь же причудливый, сколь и фантастичный, выдается за выражение «древней мудрости» или «архаичного учения», в котором берут исток все традиции и который должен быть идентичен с примордиальной Традицией или *Sanātana Dharma*, хотя эти термины, кажется, почти неизвестны упомянутым школам. Само собою разумеется, что всё это, несмотря на претензии никогда не может иметь никакой ценности и отвечает лишь чисто профанной точке зрения, тем более что эти концепции почти неизменно сопровождаются тотальным непризнанием необходимости для того, кто хотел бы достичь какой-ни-

будь степени в области духовного, принадлежать прежде всего определённой традиции; и понятно, что мы предпочитаем говорить при этом о действительной принадлежности со всеми теми последствиями, которые этим предполагаются, включая практику ритуалов этой традиции, и совсем не со смутной «идеальной» симпатией, какую испытывают некоторые западные люди, объявляя себя индусами или буддистами, не слишком зная, что это такое, и во всяком случае, даже никогда и не мечтая достичь реальной и регулярной связи с этими традициями. Вот почему здесь и есть отправная точка, от которой никак нельзя освободиться, и только затем каждый сможет, по мере своих способностей, постараться идти дальше; речь, действительно, не идёт о пустых спекуляциях, но о знании, которое должно быть упорядочено с целью духовной реализации. И только через это, изнутри традиций, мы даже можем сказать ещё точнее, из самого их центра, если удастся его достичь, можно реально осознать то, что конституирует их сущностное и фундаментально единство, и следовательно, поистине постигнуть полноту сознания *Sanātana Dharma*.

**Отзывы на книги по индуизму, опубликованные
с 1929 по 1950 год в журнале «Вуаль Исиды»,
(с 1937 года «Исследования Традиции»)**

1929

Жозеф Артю де Гобино, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale* [Религии и философии в Центральной Азии]. (1-й вып. *Bibliothèque des Lettrés*) — Прекрасная идея переиздать одну из самых интересных работ графа Гобино, писателя, который до сих пор оставался слишком малоизвестным во Франции; о нём, конечно, много говорили, по крайней мере, начиная с определенного времени, но чаще всего без того, чтобы в действительности его прочесть. Совсем другая ситуация в Германии, где его теории о расе, которые, возможно, содержат некоторую щедро разбавленную фантазиями часть истины, используются в политических целях. Идея «индогерманизма» не выдерживает критики, поскольку между Индией и Германией общего и в интеллектуальном отношении не более, чем в чём-либо ином. Однако идеи графа де Гобино, даже если они ложны или химеричны, никогда не являются совсем ничтожными; они всегда могут дать пищу для размышлений, а это уже немало, особенно на фоне ощущения пустоты, которое оставляет чтение многих других авторов.

Кроме того, здесь речь идёт не столько о теориях, сколько об изложении фактов, которые автор мог узнать непосредственно при посещениях Персии. Название книги может ввести в заблуждение относительно её содержания: в ней речь идёт не о довольно разнообразных регионах, которые обычно объединяют под названием Центральная Азия, а только о Персии, а рассматриваемые «религии и философии» сводятся к более или менее особым формам, которые принял ислам в этой стране. Главная и центральная часть книги состоит из истории мусульманской ереси, а именно Бабизма; и эту историю стоит прочесть, чтобы увидеть, как

мало Бабизм похож на своё так называемое продолжение, т. е. сентиментальную и гуманитарную «адаптацию», сконструированную для использования западными людьми (в первую очередь англосаксами) под названием Бахаизм. Эта часть помещена между двумя другими, первая из которых содержит общие рассуждения о персидском исламе, а последняя посвящена театру в Персии; интерес этой части прежде всего в том, что она ясно показывает, что там, как в Древней Греции и европейском Средневековье, истоки театра по существу религиозны. Мы даже думаем, что это утверждение можно обобщить ещё больше, и, несомненно, на эту тему можно многое сказать; создание «профанного» театра представляется в некотором роде отклонением или вырождением; и разве здесь нет некоторой аналогии со всеми искусствами вообще?

Что касается общих соображений, приведённых в начале, то их стоило бы рассмотреть подробнее, на что мы не можем сейчас даже рассчитывать; мы должны ограничиться указанием на несколько наиболее важных моментов. Одним из наиболее сомнительных мнений является объяснение особенностей ислама в Персии своего рода выживанием маздеизма; мы, со своей стороны, не видим никаких даже минимально отчетливых следов такого влияния, которое остаётся исключительно гипотетическим и даже довольно малоправдоподобным. Эти особенности вполне объяснимы этническими и ментальными различиями персов и арабов, что подобно наблюдаемому в Северной Африке, где аналогичные отличия могут быть объяснены специфическими чертами берберской расы. Ислам, который является гораздо более «универсалистским», чем принято считать, содержит возможности такой адаптации, которые избавляют от необходимости апеллировать к влияниям извне. К тому же, деление мусульман на суннитов и шиитов далеко не так строго, как говорят упрощённые концепции, распространенные на Западе; шиизм имеет множество степеней и настолько далёк от того, чтобы быть исключительно персидским, что

можно было бы сказать, что в определённом смысле все мусульмане в большей или меньшей степени шииты; но мы не остановимся здесь на этом, так как вопрос требует гораздо более объёмного рассмотрения. Что касается суфизма, то есть мусульманского эзотеризма, то он существует как среди арабов, так и среди персов, и, несмотря на все утверждения европейских «критиков», он связан с самыми истоками ислама: говорят, что Пророк обучил «тайной науке» Абу-Бакра и Али, и именно от них берут начало различные школы. В целом арабские школы обращаются в основном к Абу-Бакру, а персидские — к Али; главное различие заключается в том, что в последних эзотеризм принимает более «мистическую» форму, в том смысле, который это слово приобрело на Западе, тогда как в первых он остаётся скорее чисто интеллектуальным и метафизическим; и в этом случае склонностей каждой из рас достаточно для объяснения такого различия, которое, к тому же, в гораздо большей степени относится к форме, чем к сути самого учения, по крайней мере, до тех пор, пока оно не перестаёт соответствовать традиционной ортодоксии.

Теперь предстоит задаться вопросом относительно степени в которой графу Гобино удалось постичь дух Востока; безусловно, его можно назвать хорошим наблюдателем, но мы считаем справедливыми сказать, что он всегда был наблюдателем «внешним». Например, он отмечал, что восточные люди легко переходят от одной доктринальной формы к другой в зависимости от обстоятельств; но он видел в этом лишь следствие способности к «сокрытию»^А. Нельзя отрицать, что в некоторых случаях осмотрительность требует к некоторой скрытности, или того, что можно за неё принять, и множество примеров тому можно найти не только на Востоке; язык Данте и других авторов Средневековья предоставит их в изобилии; но для фактов такого рода есть и совершенно другая причина, гораздо более глубокого по-

^А Вероятно, речь идёт от такии — разрешении (особенно распространённом в шиизме) скрывать свою веру и внешне принимать другую — прим. пер.

рядка, которая, кажется, полностью ускользает от современных Западных людей. Дело в том, что отстранение от внешних форм всегда предполагает, по крайней мере в некоторой степени, осознание сущностного единства, скрытого под разнообразием этих форм; это нечто совсем иное, чем лицемерие, которое в этих условиях делается попросту невозможным, даже если поверхностный наблюдатель обнаруживает его признаки, поскольку переходить от одной формы к другой теперь не более важно, чем менять одежду в зависимости от времени или места или говорить на разных языках в зависимости от собеседника, с которым ведётся разговор. Граф де Гобино, конечно, этого не понимал, и мы не можем его в этом винить; но к книге, поднимающей такие вопросы, даже без ведома её автора, не стоит относиться безразлично.

С. Радхакришнан, *L'Hindouisme et la Vie* [«Индуизм и жизнь»], перевод П. Массон-Урселя. — Восток, который представляют Западным людям, часто имеет весьма отдалённое отношение к настоящему Востоку, даже если его представляют люди восточные по рождению, но вестернизированные полностью или почти полностью. Именно так обстоит дело с этой небольшой книгой; «критические» мнения европейских ученых, а также тенденции англосаксонского протестантизма с его «морализмом» и «религиозным опытом», безусловно, играют в представлениях автора, который, похоже, вряд ли знает, что такое традиционный дух, гораздо большую роль, чем ортодоксальный индуизм; и это неудивительно для тех, кто знаком с «реформистским» движением «Слуги Индии», в котором он участвует. Особенно прискорбно что такая подписанная индусским именем книга, скорее всего, введёт в заблуждение неосведомлённую публику и может привить ей всевозможные заблуждения. Лучшая, или, скорее, наименее злоторная часть, — та, что ближе к концу посвящена институту каст; но даже и здесь основания этого института оказываются слишком далеки от исчерпывающего изложения. Перевод иногда весьма несовершен-

нен: например, на с. 34: по-французски принято говорить не «*tenanciers*», а «*tenants*» — [приверженцы] мнения; на с. 40 английское слово «*immaterial*» следует переводить не как «нематериальный», а как «неважный», что совсем не одно и то же; на с. 47, не «присоединиться» к аргументу, а «опровергнуть» его; на с. 65, слова «непримиримость» и «лишение» используются совершенно непонятно; на с. 93, употребление «*occupationnelles*» — это чистое варварство и т.д.

Франсуа Апуз, *La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme* [«Бергсонизм — конец философского парада»]. — Какой бы нестройной ни была бергсоновская философия, мы не верим, что её можно победить сомнительными шутками или противопоставлением ей концепций ещё более пустых и туманных, чем она сама. У автора этого памфлета, который счёл пристойным использовать настоящее имя Вольтера в качестве псевдонима, похоже, настолько путанные представления, что нам не удалось выяснить, что он имел в виду под «конкретным» и «абстрактным», хотя эти слова постоянно повторяются в его тексте. В сущности, истинные причины его ненависти (и это не преувеличение) к М. Бергсону скорее политические, чем интеллектуальные, как мы и видим в конце его диатрибы: в итоге он упрекает Бергсона в том, что тот был «буржуазным философом» и играл во время войны роль «марионетки, за ниточки которой дергал Генеральный штаб». Всё это достаточно безынтересно.

1932

Ж. Дандуа, С. Дж., *L'Ontologie du Vêdânta* [«Онтология веданты»], перевод с английского Луи-Марселя Готье (*Desclée de Brouwer et Cie*). — Мы наслышаны об отце Дандуа, который редактирует калькуттское издание *Light of the East* [Свет Востока], как о человеке, изучающем индусские учения с симпатией и без обычных востоковедческих предрассудков; поэтому мы ожидали найти в его книге действительно развёрнутое изложение одного из аспектов Веданты, но должны сказать, были несколько разочарованы. Не то чтобы наряду с некоторыми ошибками и путаницей в ней не было интересных взглядов, пусть даже выраженных с применением сомнительной терминологии; но в целом точка зрения автора искажена намерением полемики. Сам факт ограничения онтологией (но не следовало ли попытаться всё же привнести сюда то, что выходит за её пределы?) можно объяснить только желанием сравнения со схоластикой, которая также не идёт дальше в этом отношении; и в этой связи необходимо сделать одно замечание: если мы написали, как напоминает переводчик в своем предисловии, что схоластический язык — «наименее неподходящий из всех, которые Запад предоставляет в наше распоряжение» для перевода некоторых восточных идей, мы никоим образом не хотели этим сказать, что он абсолютно подходящий, и, в любом случае, он применим до определённой черты, где соответствия, которые можно справедливо установить, прекращаются. О. Дандуа обсуждает этот вопрос так, как будто это просто вопрос философии и богословия, хотя он прямо признает своё смущение при «опровержении» веданты, понятно, что он должен сделать выбор в пользу схоластики. Однако, поскольку он не может не упомянуть о существовании «реализа-

ции», он сам пишет, что, «поскольку это прямая и независимая интуиция, она не подвержена ограничениям философского характера и не должна разрешать трудности философского рода»; одного этого предложения должно быть достаточно, чтобы прервать любую дискуссию и показать её бессмысленность. Любопытно, что в своих комментариях в конце тома М. Маритен признает, что «глубочайшее значение веданты не является философским, рациональным или умозрительным»; нельзя выразиться точнее, но разве это не опровергает весь тезис автора? М. Маритен, со своей стороны, приписывает веданте по сути «прагматическое» значение, и такое определение по меньшей мере неудачно, когда речь идёт о чисто духовном порядке, не имеющем ничего общего с действием, и обозначение веданты как «религиозно-мистического» учения приносит смешение, которое ничуть не лучше превращения её в философию: мы видим ту же неспособность выйти за пределы Западных точек зрения... Но и это не всё: М. Маритен заявляет, что «было бы обманом (*sic*) принимать мысль веданты за чистый тип метафизики в высшем смысле, как предлагают некоторые из наиболее ревностных западных толкователей индуизма». Мы не верим, что какой-либо «западный толкователь» когда-либо говорил так; напротив, мы сами говорили нечто подобное, но придавая слову «метафизика» совершенно иной смысл, чем М. Маритен, который видит в ней лишь «чистое умозрение» и, по сути, простую философию. Мы много раз объясняли, что истинная метафизика по своей сути «сверхрациональна», и что в изначальном смысле, исключительно которого мы здесь придерживаемся, «метафизика» — это в общем синоним «сверхъестественного»; но «сверхъестественное» не обязательно означает «мистическое», что бы ни думал М. Маритен. Если мы настаиваем на этом, то лишь потому, что слишком ясно видим, какую выгоду могут извлечь некоторые из публикации подобной книги: сам о. Дандуа, похоже, мечтает заменить в Индии веданту на схоластику, поскольку пишет, что «удаляется толь-

ко то, что заменяется», что является довольно грубым признанием; но, возможно, у кого-то есть и более тонкое намерение: почему бы не преуспеть в «приспособлении» веданты таким образом, чтобы томизм мог поглотить её, как он поглотил учение Аристотеля? Но здесь совершенной иной случай, т. к. учение Аристотеля — это именно и только философия, а веданта — нечто совершенно иное; кроме того, восточные учения, как правило, не поддаются никаким попыткам присоединения или ассимиляции; но это не означает, что некоторые не могут попытаться этого сделать, и внезапный интерес, который они проявляют к этим учениям, не внушает особого доверия. Более того, эти подозрения вполне оправдываются: газета *R. I. S. S.*, в номере за 1 апреля прошлого года высоко оценила книгу о. Дандуа, явно намереваясь противопоставить её нашим работам; при этом было добавлено, что к этой книге «можно обращаться с уверенностью», поскольку это «работа католика», что является единственной исключительной гарантией компетентности в вопросах индуистского учения (тогда надо и в изложении католического учения отдавать предпочтение индуистскому брахману?), «при этом написанная с беспристрастностью, которую так ценят сами индуистские пандиты». В предисловии было старательно включено свидетельство пандита, но, к сожалению, его одобрение (не имеющее особого значения для тех, кто знаком с восточной вежливостью) относится не к книге о. Дандуа, а к работе его коллеги о. Йоханнса, опубликованной в журнале *Light of the East*! Разве у нас нет веских причин относиться ко всему этому с некоторой опаской? И не удивляйтесь, если мы больше останавливаемся на этих вопросах, чем на том, что написал о. Дандуа, который лично, вероятно, не имеет к этому никакого отношения: книга важна не столько сама по себе, сколько тем, какой её хотят подать «презентаторы».

1933

Анри Валентино, *Le voyage d'un pèlerin chinois dans l'Inde des Bouddhas* [«Путешествие китайского паломника в Индию Будд»] (Издательство *G. P. Maisonneuve*, Париж). — Это рассказ о знаменитом путешествии Сюаньцзана в VII веке христианской эры, составленный по переводам Станисласа Жюльена, что не гарантирует идеальной точности, и вокруг которого, к тому же, похоже, была создана некоторая «литература»; как бы то ни было, читать эту книгу довольно приятно. К сожалению, работа «предваряется изложением учений древней Индии о жизни и смерти», что на самом деле представляет собой некоторое резюме всего, что востоковеды любят говорить об этом вопросе; стоит увидеть эти интерпретации, представленные таким образом, так сказать, «в двух словах», чтобы оценить их невероятную фантастичность; даже привыкнув к ним, нельзя не испытать определенного изумления по поводу скопления «-измов», придуманных западными людьми для собственного употребления и неправомерно применяемых к явлениям, для которых они никак не подходят, или по поводу бесчисленных смешений, вызванных использованием одного слова «душа» для обозначения без разбора самых разных элементов человеческого существа. В остальном, оставляя в стороне все детали, достаточно сказать, чтобы оценить дух, в котором выдержано это изложение, что само понятие традиции в нём полностью отсутствует, что гетеродоксия ставится на одну ступень с ортодоксией, что всё рассматривается как набор чисто человеческих «умозаключений», которые «сформировались» в такое-то и такое-то время, «эволюционировали» и так далее; между таким взглядом и тем, что соответствует истине, не может быть компромисса, и, возможно, самая большая

польза этой книги как раз в том, чтобы проиллюстрировать это суждение.

1935

Хари Прасад Шастри, *Teachings from the Bhagawadgita: translation, introduction and comments* [«Наставления Бхагавад-гиты: перевод, введение и комментарии»] (Издательство *Luzac and Co.*, Лондон). — Существует уже много переводов Бхагавад-Гиты на различные западные языки; этот перевод является неполным, поскольку автор удалил те фрагменты, которые, как ему кажется, относятся к условиям, более свойственным Индии, чтобы сохранить только то, что, по его мнению, имеет ценность «универсального» учения; со своей стороны, мы считаем, что такое коверкание оригинального текста весьма прискорбно. Кроме того, руководствуясь идеей чрезмерной «простоты», он даёт только внешнее значение, которое не раскрывает ничего из более глубоких смыслов; и его комментарии сводятся к минимуму. Есть и терминологические ошибки, не всегда несущественные; в этой связи отметим лишь смешение между «не-дуализмом» и «монизмом». Эта книга, конечно, не принесёт ничего нового тем, кто уже немного знаком с индусскими учениями; но, возможно, она поможет привлечь к их изучению тех, кто с ними ещё не знаком.

Хари Прасад Шастри, *The Avadhut Gita: translation and introduction* [«Авадхута Гита: перевод и введение»] (От автора, 30 *Landsdowne Crescent*, Лондон, W. II). — Этот небольшой том гораздо интереснее предыдущего, поскольку посвящён малоизвестному тексту; слово *avadhūta* является более или менее полным синонимом *дживанмукты*, так что название можно перевести как «Песнь освобождённого», имя автора — Даттатрея, но ему не приписывают никаких других сочинений, и точно неизвестно, где и когда он жил. В отсутствие текста мы, конечно, не можем детально проверить

точность перевода; мы можем, по крайней мере, отметить ошибку в отношении *ākāśa*, которое на самом деле является «эфиром», а не «пространством» (на санскрите *dīś*); и мы задаёмся вопросом, почему Брахма в этой книге, как и в других, постоянно пишется как *Brhama*. Но хотя мы не понимаем, как переводчик мог найти идею «любви» в том, что является вопросом чистого «Знания», дух текста, в целом, заметно хорошо сохранен и хорошо передан в переводе. Это очень замечательное изложение учения *Адвайты*, которое, как и говорится во введении, «дышит чистейшим духом Упанишад и Шри Шанкарачарьи», и которое, в частности, напоминает «Атма-Бодху» последнего; поэтому его нельзя не рекомендовать к прочтению.

Пол Брантон, *A Search in secret India* [«Искания в тайной Индии»] (издательство *Rider and Co.*, Лондон). — Этот рассказ о путешествии по Индии и о встречах с персонажами самого разного характера — интересное и приятное чтение, хотя тон, особенно в начале, пожалуй, слишком напоминает о профессии журналиста автора. В отличие от того, что слишком часто случается в западных работах такого рода, рассказам о «феноменах» не придаётся чрезмерного значения; более того, автор уверяет, что это не то, что его особенно интересует, и, несомненно, именно по этой причине ему удалось соприкоснуться с некоторыми вещами другого порядка, несмотря на «критический дух», который, будучи доведенным до такой степени, кажется довольно трудно совместимым с глубокими духовными устремлениями. Здесь есть нечто весьма любопытное в качестве примера специфически западной и даже, скорее, англосаксонской реакции на Восток; в частности, трудность признания существования и ценности «деятельности недеяния» в этом отношении весьма показательна. Это сопротивление, сопряженное с борьбой и колебаниями, продолжалось пока не было окончательно преодолено влиянием таинственной фигуры, известной как «Махариши»; страницы, посвящённые Махариши, безусловно, являются самыми примечательными во

всей книге, которую мы даже не думаем обобщать, но которая в целом, несомненно, лучше многих других, более претенциозных работ, и которая может только помочь пробудить в своих читателях симпатию к восточной духовности, а возможно, в некоторых из них, и интерес более глубокого характера.

Хари Прасад Шастри, *Book of Ram, The Bible of India by Mahâtma Tulsidas rendered into English* [«Книга Рамы, Библия Индии Махатмы Тулсидаса, переданная на английском языке»] (Издательство *Luzac and Co.*, Лондон). — Эту «Книгу Рамы», написанную на хинди в XVI веке н. э., не следует путать с древней санскритской «Рамаяной» Вальмики; хотя утверждается, что на её создание Тулсидаса вдохновил сам Рама, название «Библия Индии» довольно неуместно, поскольку оно, очевидно, гораздо лучше подходит к Ведам. В этой книге прежде всего раскрывается путь бхакти, что вполне уместно в тексте, адресованном широкому кругу людей; однако изложенное в ней учение несомненно «недвойственно» и чётко указывает на «Высшее Тожество» как конечную цель всей «реализации». Сам перевод содержит лишь части текста, но их выбор сделан с учётом намерения передать сущностную составляющую доктринальной точки зрения. Сопровождающие их примечания в целом ясны, хотя оставляют несколько вопросов, особенно в отношении циклических периодов. С другой стороны, вызывает сожаление попытка перевести все термины, даже те, которые, не имея реального эквивалента в западных языках, следует оставить как есть, добавив пояснение; это иногда приводит к довольно странным уподоблениям: следует указать, например, что *Тримурти* — это совершенно не «Святая Троица».

Ананда К. Кумарасвами, *The Darker Side of Dawn* [«Тёмная сторона зари»] (Издательство *Smithsonian Miscellaneous Collections*, Вашингтон). — В этой брошюре содержится несколько очень интересных замечаний о космогонических дуальностях, главным образом представленных оппозицией

«светом» и «тьмы», и о некоторых связанных с ними вопросах, включая символизм змеи. Любопытна также связь между сюжетом «Махабхараты» и ведическим конфликтом дэвов и асуров, что может вызывать аналогии с тем, что можно встретить в других традиционных формах, а также с чёрным цветом как символом непроявленного. Остается только сожалеть, что автор ограничился слишком лаконичным изложением этих соображений едва ли на двадцати страницах, и мы можем лишь надеяться, что у него будет возможность вернуться к ним и развить их в последующих работах.

Ананда К. Кумарасвами, *The Rig-Veda as Land-Náma-Bók* (Издательство *Luzac and Co.*, Лондон). — Это название относится к древнеисландской книге, буквально «Книге о захвате земли», которая рассматривается здесь как сопоставимая с Ригведой в некоторых отношениях: речь идёт не просто о захвате завоевателями, но о тезисе автора, который кажется нам совершенно верным, что во всех традиционных текстах такого рода на самом деле описывается ничто иное, как само проявление изначальных существ и их утверждение в мире, символически обозначаемом как «земля». Так что географические и исторические аллюзии, если они там и есть, сами по себе имеют лишь значение символа и аналогии, как и любое событие может иметь значимость только из-за соответствий макрокосмического и микрокосмического. Эти взгляды подкрепляются изучением значения ряда часто встречающихся и характерных терминов, что порождает некоторые очень интересные соображения, затрагивающие многие доктринальные моменты; здесь мы далеки от грубых материальных интерпретаций востоковедов; согласятся ли они хотя бы немного подумать над этим?

Шри Рамана Махарши, *Five Hymns to Sri Arunachala* [«Пять гимнов Шри Аруначалы»] (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Автор этих гимнов — не кто иной, как «Махариши», о котором упоминает г-н Пол Брантон в своей книге *A Search in secret India*, о которой мы

сообщали здесь некоторое время назад. Аруначала — это название горы, которая считается священным местом и символом «Сердца Мира»; она олицетворяет имманентность «Высшего знания» во всех существах. Эти гимны излучают несомненную духовность; сначала можно подумать, что они относятся только к одному пути бхакти, но последний из них охватывает все возможные пути, ни в коем случае не исключаящие друг друга в единстве синтеза, исходящего из поисatine универсальной точки зрения. В предисловии к этому переводу г-н Грант Дафф с удовольствием противопоставляет восточную духовность и западную философию; что очень и очень верно, тонкости диалектики действительно служат лишь для того, чтобы тратить время!

1936

Хари Прасад Шастри, *A Path to God-Realization* [«Путь к Бого-реализации»], (издательство *The Shanti-Sadan Publishing Committee*, Лондон). — Автор утверждает, что идеи, сформулированные в этой небольшой книге, пришли к нему во время медитации над учениями Лао-цзы; однако в ней нет ничего вдохновлённого именно даосизмом, скорее мы видим базовые черты «подготовительного» метода, который можно применять независимо от какой-либо определённой традиционной формы. Предписания «морального» и «бого-служебного» характера занимают в работе, пожалуй, чрезмерное место, в то время как то, что относится к знанию и должно быть главным, сведено к малому. В самом начале также присутствует определение «духовности», которое кажется нам довольно расплывчатым и недостаточным; но полностью мы не можем не согласиться с автором в тезисе, что «психические явления» не должны ассоциироваться с «духовной жизнью», напоминая, что Тулсидас в своей «Рамаяне» просит уберечься от соблазна так называемых «сил», а Шанкарачарья предупреждает, что они — лишь ловушка, из которой трудно выбраться.

Ананда К. Кумарасвами, *Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology* [«Ангел и Титан: эссе о ведийской онтологии»] (из *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, № 4). — Это важное исследование является продолжением книги «Тёмная сторона рассвета», о которой мы сообщали ранее; основная идея, которую развивает автор, заключается в том, что дэвы или «ангелы» и асуры или «титаны», соответственно Силы Света и Силы Тьмы в Ригведе, хотя и противоположны в своих действиях, тем не менее, имеют одну и ту же сущность, а их различие действительно связано с их направленностью

или состоянием. Асуры — это потенциальные дэвы в своём могуществе, а дэвы это асуры по своей изначальной природе; и эти два обозначения могут быть применены к одному и тому же существу в соответствии с его способом действия, как мы видим, например, в случае с Варуной. С другой стороны, если дэвы обычно изображаются в виде людей и птиц, то асуры — в виде животных, в частности змей, что даёт повод для целого ряда весьма интересных рассуждений о различных аспектах змеино-го символизма, в основном с космогонической точки зрения. В ходе этой работы рассматриваются и многие другие вопросы, и мы не можем перечислить все их подробно: упомянем лишь природу Агни и его отношения с Индрой, значение жертвоприношения и сомы, символизм Солнца и его лучей, паука и его паутины и т. д. Всё это рассматривается в строго традиционном духе, о чём свидетельствуют несколько фраз, которые мы процитируем в заключение: «То, что со стороны и логически выглядит как двойная операция чередования сна и бодрствования, потенции и действия, внутренне и реально является чистой и простой природой Высшего тождества... Ни ведическая онтология, ни формулы, которыми она выражается, не являются, более того, свойственными исключительно Ригведе, но их можно с таким же успехом распознать во всех внеиндийских формах универсальной и единопутной традиции».

Шри Рамана Махарши, *Truth Revealed (Sad-Vidyâ)* [«Раскрытая истина (Sad-Vidyâ)»]. (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Несколько месяцев назад мы сообщили о переводе пяти гимнов Махарши; здесь мы видим перевод работы, в которой более непосредственно рассматриваются принципы учения и в форме краткой серии изречений концентрируется основное учение о «Высшей Реальности», или «Абсолютном Знании», которое должно быть осознано как «высшее я».

Кавьяканта Ганапати Муни, *Sri Ramana Gita* [«Шри Рамана Гита»] (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Эта небольшая книга содержит серию бе-

сед Махарши с некоторыми из его учеников, включая самого автора, по различным вопросам, касающимся духовной реализации и средств её достижения; мы хотели бы особенно отметить главы о хрдайя-видйа [сердечном знании], «контроле ума», отношениях между *джняной* и *сиддхой*, а также о состоянии *дживанмукты*. Всё это, что невозможно обобщить, может, как и содержание предыдущего тома, послужить прекрасной отправной точкой для размышлений.

Г-жа Рис Дэвидс, *The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* [«Рождение индийской психологии и её развитие в буддизме»] (Издательство *Luzac and Co.*, Лондон). — Даже после прочтения этой книги кажется весьма сомнительным, что когда-либо существовало нечто, что можно было бы назвать «индийской психологией», или, иначе говоря, что «психологическая» точка зрения, как её понимают современные западные люди, когда-либо рассматривалась в Индии. Автор признает, что изучение человека всегда происходило изнутри наружу, а не в обратном направлении, как на Западе; но именно по этой причине психология, ограничивающаяся непрерывным анализом нескольких поверхностных модификаций существа, не могла стать там объектом ни малейшего интереса. Только в буддизме, и, несомненно, вследствие его тенденции отрицать или, по крайней мере, игнорировать трансцендентные принципы, мы встречаем соображения, которые в определённой степени могут быть интерпретированы в терминах психологии; но даже там мы не должны заходить в сближения слишком далеко. Что же касается желания найти психологию даже в Упанишадах, то это свидетельствует о полном непонимании, что слишком наглядно демонстрирует невероятная путаница в языке: «душа», «дух», «высшее я», «я» — все эти термины используются каждый раз без должного разграничения, как будто они обозначают одно и то же! Нет нужды говорить о том, что все востоковеды склонны сводить все к чисто человеческой «мысли», которая зародилась в некоем «младенчестве», а затем прогрессивно «эволюционировала».

Между такой точкой зрения и точкой зрения традиции очевидно нет никакой точки соприкосновения. Впрочем так называемый «исторический метод» на самом деле чрезвычайно далёк от того, чтобы отметить более или менее фантазийные гипотезы: именно так г-жа Рис-Дэвидс вообразила под именем Сакья нечто, что, по её мнению, было первоначальным буддизмом и что, как она считает, можно восстановить, просто исключив как «поздние» добавления всё, что не вписывается в её концепцию зарождения того, что она называет мировой религией, и в первую очередь всё, что имеет «монашеский» характер; на самом деле такой ход мысли может доказать только то, что она сама страдает от серьёзных «антимонашеских» предрассудков! Мы бы не ограничились этим будь мы нацелены на то, чтобы найти в изложенных ей интерпретациях следы её собственных религиозных или философских предпочтений; но поскольку она убеждена, что тот, кто их не разделяет, сам по себе лишён «критического духа», это, конечно, не будет иметь никакого смысла... В любом случае, прочитав подобную работу, мы, безусловно, стали гораздо лучше осведомлены о том, что думает автор, чем о том, что на самом деле думали те, кого он задался целью изучить «исторически»; и хотя бы это не лишено определённого «психологического» интереса!

Хари Прасад Шастри, *Meditation, its Theory and Practice* [«Медитация, теория и практика»]. (Издательство *The Shanti-Sadan Publishing Committee*, Лондон). — Эта небольшая книга содержит довольно простой, но, тем не менее, в целом точный рассказ о том, что такое концентрация и медитация и как их можно постепенно практиковать. Автор совершенно справедливо указывает, что медитация — это не самоцель, а лишь метод достижения Знания, которое в сущности, есть не что иное, как «реализация высшего я». Он также справедливо настаивает на необходимости традиционного обучения; но здесь хотелось бы немного больше точности, поскольку многие читатели могут посчитать, что достаточно быть «идейно» привязанным к традиции, даже просто

изучая её учения по книгам, что не так, и связь должна быть прямой и эффективной. В этом же ключе отметим ещё одно упущение: совершенно верно, что мантры действенны только в том случае, если они произносятся на священном языке традиции, к которой принадлежат, и не переведены ни на какой другой язык; но почему бы не предупредить, что, кроме того, они могут быть полностью эффективны только при условии регулярной передачи в соответствии с традиционно предписанными обрядами? Возможно, этого не делается, чтобы не отпугнуть западных людей, для которых обозначенное условие не может быть выполнено; однако мы считаем, что лучше предупредить их об ограниченности результатов, на которые они могут рассчитывать при обычных условиях, чем подвергнуть их ещё большему разочарованию впоследствии.

Ананда К. Кумарасвами, *Elements of Buddhist Iconography* [«Элементы буддистской иконографии»] (Издательство *Harvard University Press*, Кембридж, Массачусетс). — Эта важная работа содержит интерпретации основных символов, используемых буддизмом, которые, однако, на самом деле возникли до него и имеют ведическое происхождение, поскольку, как справедливо отмечает автор, «буддизм в Индии являет собой пример гетеродоксального развития, в котором все метафизически правильное в его онтологии и символизме было заимствовано из примордиальной традиции». Символы, которые относятся к Будде, — это в основном символы ведического Агни, и это не след поздних периодов, а, наоборот, периодов, когда он не изображался антропоморфно. Символы, которые здесь изучаются особенно подробно (и для которых в иллюстрациях приведён ряд показательных примеров), — это: дерево, которое, как и во всех традициях, является «Древом Жизни» или «Мировым Древом»; ваджра с её двойным значением «молнии» и «алмаза», последнее отвечает идеям неделимости и неизменности; лотос, представляющий «землю» или «опору» проявления; колесо, которое, как «колесо Дхармы» и «космическое колесо», пред-

ставляет действие принципов в проявлении. Автор подчёркивает очень тесную связь между этими различными символами и концепцией «Оси Мира», из которой следует, что сами географические места в буддийской легенде являются только аналогией. Он также затрагивает множество других весьма интересных моментов, таких как сходство символа ваджры с *тришулой*, значение отпечатков ног, представляющих «следы» принципа в проявленном мире, огненный столб как «осевой» символ, эквивалентный символу древа, символизм колесницы и трона и так далее. Этого простого обзора, как нам кажется, достаточно, чтобы показать, что рамки данной работы выходят далеко за пределы изучения буддизма; частное рассмотрение примеров которого, по выражению автора, строго говоря, не более чем «случай»; и на самом деле речь идёт, прежде всего, о традиционном символизме в его подлинно универсальном смысле. Добавим, что эти соображения, скорее всего, в значительной степени изменяют «рационалистическое» представление западных людей об «изначальном буддизме», который, возможно, наоборот, был менее гетеродоксальным, чем некоторые из его более поздних производных; если где-то и произошло «вырождение», то в направлении, прямо противоположном тому, которое предполагают здесь предрассудки востоковедов и их естественная «модернистская» симпатия ко всему, что утверждает себя как антитрадиционное.

Жан Маркес-Ривьер, *Le Bouddhisme au Thibet* [«Буддизм в Тибете»] (Издательство *Éditions Baudinière*, Париж). — В первой части этой работы излагаются основополагающие идеи буддизма в целом и Махаяны в частности; во второй рассматривается особая форма, принятая тибетским буддизмом или ламаизмом. Автор справедливо исправляет некоторые ошибочные представления, распространенные на Западе, в частности, о «тантризме», а также о «реинкарнационистских» интерпретациях; он также не подтверждает мнение, что Махаяна — это «испорченный буддизм», которое означает, по его словам, «полное незнание доктрин Востока

и их подлинной ценности». Таким образом, во многих отношениях его книга, безусловно, лучше обычных «востоковедческих» работ, и среди наиболее интересных мест мы можем отметить главы о медитации, символизме «колеса жизни» и «учения о пустоте». Однако, изложение далеко не во всем является предельно безупречным и автор склонен разделять некоторые распространенные в наше время заблуждения: буддизм не является «религиозным» в западном понимании этого слова, и то, о чём он сообщает, не имеет ничего общего с «мистицизмом», поэтому здесь есть посвящение и метод, которые явно несовместимы ни с каким «мистицизмом», и природу и сферу применения которых автор, похоже, не понимает. Возможно, отчасти это связано именно с таким смещением, а отчасти — с преувеличением важности «феноменов» и «психического развития», которые являются лишь второстепенными вопросами, хотя и предполагают не только «продвинутые знания в области человеческой физиологии»; однако этого недостатка осведомлённости мало, чтобы объяснить, почему автор зашёл так далеко, что стал говорить о «полностью механистической и материалистической концепции» там, где отсутствует само понятие «материя», или квалифицировать как «чисто человеческое» то, что, напротив, сущностно подразумевает вмешательство «надчеловеческих» элементов; здесь проявляется поразительное незнание истинной природы «духовных влияний»! Но дело в том, что утверждения, которые мы только что процитировали, являются частью набора «тенденциозных» размышлений, которые, как ни странно, не срастаются с остальным текстом работы, поскольку они почти всегда встречаются как бы добавленными в конце глав, и некоторые из них свидетельствуют об «апологетических» или даже «миссионерских» стремлениях довольно низкого порядка; так не можем ли мы оправданно задаться вопросом, не является ли это невежество в определённой степени «преднамеренным»? В любом случае, весьма прискорбно, что работа, которая в остальном обладает весьма реальными досто-

инствами, оказалась испорчена вторжением духа, который мы предпочитаем не называть ничем иным, как одной из форм западного «прозелитизма», хотя ещё более жесткий термин был бы, пожалуй, более подходящим...

Хари Прасад Шастри, *Vedanta light, from Shri Dadaji Maharaj* [«Свет Веданты, от Шри Дададжи Махараджа»] (Издательство *The Shanti-Sadan Publishing Committee*, Лондон). — Эта брошюра содержит перевод некоторых бесед, проведенных гуру автора на различные темы, относящиеся к учению Веданты, особенно в отношении подготовительных средств духовной реализации; форма проста, а содержание довольно элементарно, но здесь нет ничего, что могло бы вызвать серьёзные возражения. Отметим лишь одно утверждение, которое кажется несколько сомнительным: как и в каком смысле происхождение Карма-йоги можно приписать Заратустре?

Ананда К. Кумарасвами и Дуггирала Гопалакришнайн, *The Mirror of Gesture, being the Abhinaya Darpana of Nandikeshwara, translated into English, with introduction and illustrations*, (Издательство *E. Weyhe*, Нью-Йорк). — Эта книга — перевод древнего индусского трактата об искусстве театра и танца (на санскрите оба эти искусства обозначаются одним и тем же словом *nāṭya*); разумеется, речь идёт о строго традиционном искусстве, происхождение которого относится к самому Брахме и началу *Трета-юги*. Всё в нём имеет точный смысл, и, следовательно, ничто не может быть отдано на откуп индивидуальной фантазии. Жесты (особенно мудры, или знаки, образуемые положением рук) представляют собой настоящий иератический язык, который встречается во всей индусской иконографии. По замыслу переводчиков, этот трактат должен рассматриваться прежде всего как «иллюстрация общих принципов искусства общения с помощью жестов, а также всякого традиционного и нормального искусства»; кроме того, «современное разделение жизни на герметичные и независимые отсеки является настоящим отклонением, а традиционные искусства народа

не являются некой надстройкой, а составляют неотъемлемую часть его жизни». В конце тома есть несколько прекрасных иллюстраций, воспроизводящих примеры из скульптуры и живописи, а также иллюстрации ряда поз и мудр, которые значительно облегчают понимание текста.

1937

К. Кернейз, *Le Hatha-Yoga ou l'art de vivre selon l'Inde mystérieuse* [«Хатха-йога или искусство жизни согласно таинственной Индии»] (Издательство *Éditions Jules Tallandier*, Париж). — Эта книга более «осмысленна», чем большинство западных изданий, претендующих на рассмотрение той же темы: она содержит очень справедливые рассуждения о бесполезном беспокойстве современной жизни; упражнения, которые она предлагает, относятся к тем, которые, по крайней мере, не представляют серьёзной опасности, а в таких вопросах, как диета, она демонстрирует умеренность, которая удачно контрастирует с некоторыми англосаксонскими перегибами... Но всё это — ни в коей мере не *хатха-йога*; это, если угодно, нечто, что до определённой степени вдохновляется её методами, но только лишь с той целью, чтобы применить их в абсолютно иной области. *Хатха-йога* вовсе не является «искусством жизни»; это один из способов подготовки к истинной йоге, то есть к метафизической реализации, и, хотя она может производить определённые эффекты физиологического характера, она не занимается этим, и не ставит своей целью, как думают другие, вызвать развитие психических «сил»; всё это лишь «условности» [*accidents*] в самом точном смысле этого слова. Это означает, что её ни в коем случае нельзя рассматривать как разновидность «терапии»; также лучшим доказательством этого является то, что одним из условий, неукоснительно требуемых от желающих приступить к практике, является безупречное здоровье. В связи с этим отметим непонимание самого значения слова «хатха»: оно действительно означает «сила», но в смысле «усилие» и даже «насилие», в смысле, сопоставимом с евангельским: «Царство Небесное силою берётся»; и в нём содер-

жится многое другое, потому что символически *ha* — это Солнце, а *tha* — Луна, со всеми их соответствиями^А; что, конечно, очень далеко от физиологии, гигиены и терапии... Ещё одна ошибка — думать, что *хатха-йога*, какова она есть в своей сути, может быть адресована тем, кто никак не связан с индусской традицией; здесь, как и во всём, что выходит за рамки простой теории, существенную роль играет вопрос регулярной передачи. Конечно, этот вопрос не стоит, если, как в данном случае, подразумеваются только цели, полностью чуждые традиционному знанию, но, опять-таки, тогда речь уже идёт не о *хатха-йоге*, и не следует заблуждаться на этот счёт; мы не хотим останавливаться на этом подробнее, но считаем, что эти разъяснения не бесполезны для некоторого прояснения ситуации.

Е. Тешуэр, *À la recherche de l'Unité, essais de philosophie médicale et scientifique* [«В поисках единства, эссе по медицинской и научной философии»] (Издательство *Librairie J.-B. Baillière et Fils*, Париж). — Первое «эссе», давшее название книге, носит довольно показательный подзаголовок: «Устремления индусской души и тенденции современной западной науки»; мы видим здесь одну из тех попыток уподобления, об иллюзорности которых мы часто говорили. Более того, здесь эта попытка подразумевает полное непонимание природы индусских учений: автор видит в них только «философию», чисто человеческие «исследования» и «мысль», которые, по его мнению, стремятся к тем же целям, что и профаническая наука; надо сказать, что в этом отношении он, похоже, был введён в заблуждение тем, что он называет «современной и синкретической мыслью Индии», то есть трудами некоторых авторов, подверженных влия-

^А Это символическое объяснение из области нирукты, то есть полностью традиционное, но не грамматическое (не стоит как-то противопоставлять эти подходы, они просто не связаны). Грамматическое объяснение здесь — производность от корня *haṭh*, одно из значений которого «относится с насилием, подавлять». То есть это метод «насиловственной» или «принудительной» йоги, который, тем самым, противопоставляется более «естественным» и постепенным методам — прим. пер.

нию западных идей и имеющих в себе из индусского почти ничего кроме происхождения. Здесь много смешений, некоторые из которых довольно странные, например, путается «ментальное» и «дух», полагается, что «сердце» для индусов означает сентиментальное, как и для современных западных людей, и, что ещё более серьёзно, в Индии находят «философию осуществления», которая «тесно связана с руководящими идеями Уильяма Джеймса и Бергсона!» О других «эссе», посвящённых в основном вопросам научной «методологии», мы скажем лишь несколько слов: в целом они очень вдохновлены «бергсонизмом»; разумеется, мы достигаем единства отнюдь не смешивая всё подряд; но мы должны знать, как поставить их свои места, а сами «антагонизмы» не являются «ошибкой», если мы ограничиваем их сферу действия областью, где они применимы; но как мы можем понять истинное единство, если не представляем себе ничего за пределами «становления»?

Пол Брантон, *A Hermit in the Himalayas* [«Отшельник в Гималаях»] (Издательство *Leonard and Co.*, Лондон). — Эта новая книга мистера Пола Брантона — своего рода дневник его «отшельничества» в Гималаях, недалеко от индо-тибетской границы, после тщетных попыток получить разрешение на пребывание в самом Тибете. Не стоит ожидать, что в ней можно найти какое-то единство: описания местности, рассказы о различных происшествиях и интервью с редкими посетителями перемежаются с размышлениями на самые разные темы; но в целом книга читается приятно. Пожалуй, самое любопытное в ней — постоянное противоречие между некоторыми стремлениями автора и его желанием оставаться, несмотря ни на что, «человеком XX века» (и, надо сказать, западным человеком); он разрешает его как может, принимая для себя концепцию «йоги», которую сам называет «гетеродоксальной», и ограничивая свои амбиции в духовной сфере достижением состояния спокойствия и внутреннего равновесия, что, конечно, очень ценно, но и очень далеко от настоящей метафизической реализации!

Анри-Л. Мьевиль, *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité* [«К философии духа или тотальности»]. (Издательство *Éditions des Trois Collines*, Лозанна, *Librairie Félix Alcan*, Париж). — Мы, конечно, проигнорировали бы публикацию этой большой книги по протестантской философии, если бы нам не сообщили, что автор счёл нужным вторгнуться на территорию, далекую от его собственной, чтобы напасть на брахманическую традицию... и на нас самих; скажем сразу, атака получилась довольно неудачной, но всё же заслуживающей некоторых пояснений. Самое поразительное, что его критика почти полностью основана на неверном толковании применяемых нами терминов: например, он не хочет признавать, что «рациональное мышление ограничено индивидом», потому что, по его словам, оно «в принципе применимо к каждому мыслящему существу»; но, увы, именно «каждое мыслящее существо» для нас относится именно к чисто индивидуальной области, и нам кажется, что мы приняли достаточно мер предосторожности, чтобы объяснить это без каких-либо двусмысленностей. Для автора «недвойственность» — это «учение о недвойственности духа и материи», в то время как мы постарались показать, что имеется в виду совсем не это, и что само понятие «материя» нигде не встречается в индусском учении. Брахманическая метафизика, или даже метафизика без специального определения, конечно же, не «состоит» из «утверждений об отношениях между понятиями»; она абсолютно независима от какого-либо «словесного воображения», равно как и от какого-либо «дискурсивного мышления»; автор явно путает её с псевдометафизикой философов! Неспособность представить себе Не-Сущее за пределами Сущего, или единство без множественности, или «интеллектуальную интуицию, полностью отличную от разума», мы вполне допускаем, и более того, мы ничего не можем с этим поделать; но пусть автор хотя бы воздержится от претензий навязать нам свои собственные ограничения. То, что ему нравится придавать словам значение, отличное от нашего, ещё допустимо; но что

совсем не допустимо, так это то, что он продолжает придавать им это значение, когда хочет объяснить то, что мы сами сказали, так что в итоге автор просто производит впечатление человека, который не умеет читать... Откровенно забавен последний упрек автора в том, что мы «никогда не оказываемся там, где противник хотел бы вступить в бой»; неужели автор воображает, что традиционное учение признаёт наличие у себя «противников» и что оно может опуститься до «боя» или дискуссии любого рода? Это странные иллюзии: в этой области, скажем прямо, люди либо имеют понимание либо не имеют, и это так; возможно, это очень прискорбно для философов и других профанов, но это так. В этих условиях совершенно очевидно, что так называемый «оппонент» никогда не сможет сделать ничего кроме нанесения ударов в пустоту, и все его аргументы неизбежно будут ошибочными; мы, конечно, не против того, чтобы нам дали возможность убедиться в этом ещё раз.

Шри Ауробиндо, *Aperçus et Pensées* [«Озарения и размышления»]. Перевод с английского с предисловием Жана Эрбера (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамри, Бельгия). — Эта небольшая книга — первая работа Шри Ауробиндо Гхоша, опубликованная на французском языке: она представляет собой сборник цитат и заметок на различные темы, такие как истинная цель существования, природа человека и его отношения с миром и Богом, «цепи» мешающие существам достичь освобождения, и прочее; всё это, что, очевидно, невозможно обобщить, но работа стоит того, чтобы её прочесть, и, прежде всего, размышлять над содержанием. Остаётся надеяться, что за этим переводом последуют более значительные работы автора, который, хотя иногда и представляет учение в слишком «модернизированной» форме, несомненно, обладает высокой духовной значимостью; но мы, конечно, не думаем, что было бы желательно, как говорит автор предисловия, чтобы он нашёл Ромена Роллана для написания своей биографии... чтобы тот изуродовал её

своей невразумительной и крайне западной сентиментальностью!

Жан Эрбер, *Quelques grands penseurs de l'Inde moderne. Causeries faites à « Radio-Genève » en juin 1937* [«Некоторые из великих мыслителей современной Индии. Беседы, прочитанные на «Радио-Женева» в июне 1937 года»] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамри, Бельгия). — Содержащиеся в этом небольшом томе лекции, явно предназначенные для «широкой публики», могут вызвать опасения, что их автор склонен к «популяризации» [*vulgarisation*]; что неизбежно приводит к чрезмерным упрощениям, которое полностью недопустимо для некоторых вопросов. Например, действительно ли правильно представлять Шри Рамакришну, Шри Раману Махарши и Шри Ауробиндо как «мыслителей» в том смысле, который придаётся этому слову на Западе, или же они, особенно двое первых, представляют собой нечто совершенно иное, о чём, конечно, вряд ли возможно дать представление «широкой публике» в Европе? Опять же, неверно говорить, что Шри Рамакришна «оставил индуизм» в определенный момент и «стал христианином», а затем мусульманином; правда совсем другая, как объяснил г-н Ананда К. Кумарасвами; но неподготовленным слушателям, конечно, будет очень трудно это понять. Мы не будем останавливаться на этом дальше и сделаем лишь ещё одно замечание: о Шри Рамане Махарши г-н Эрбер говорит, что его учение, «имеет примечательную особенность утверждать, что не предлагает абсолютно ничего нового». Это отнюдь не «особенность», а, напротив, единственно нормальное и правильное отношение в любой традиционной цивилизации; и, добавим мы, именно по этой причине не может быть «мыслителей» или, прежде всего, изобретателей философских систем, то есть людей, которые ставят индивидуальную оригинальность выше истины.

Жан Маркез-Ривьер, *L'Inde secrète et sa magie* [«Тайная Индия и её магия»]. (Издательство *Les Œuvres Françaises*, Париж.) — Этот небольшой том представлен в виде путевого

очерка, не только описательного, но и сопровождаемого доктринальными замечаниями, которые, по правде говоря, иногда создают впечатление, что автор добавил что-то из прочитанных им книг. Причина этого замечания не столько в том, что в целом в книге есть что-то напоминающее «обороты» книги Поля Брантона, которую мы в своё время рецензировали и которая, как оказалось, была переведена на французский под очень похожим названием *L'Inde secrète* [«Тайная Индия»]; а, прежде всего в том, что то здесь, то там в словах, приписываемых различным собеседникам, мы наталкиваемся на формулировки или фразы, уже встречавшиеся в других местах. Есть даже некоторые неправдоподобные вещи: например, некий рассказ о «Розенкрейцерах Азии», который заставляет вспомнить по крайней мере два более чем подозрительных случая, о которых, как мы знаем, автор также был осведомлён; астрологическое соответствие между различными традициями, описанное в той же главе, в которой нет ни одного правильного соотнесения. Тем не менее наряду с этим есть и другие, довольно ценные замечания, например, размышления о невозможности для европейцев в целом, в силу самой их позиции, проникнуть во что-либо Восточное, о подлинном смысле индусских обрядов, об ошибочном характере мнений, распространённых на Западе в отношении тантры, или о природе единственной истинной тайны, которая заключается в «непередаваемом», что, конечно, не имеет ничего общего с так называемыми «окультурными тайнами», о которых говорилось выше. Однако, вспоминая предыдущие «вариации» автора, мы не можем не испытывать некоторого беспокойства по поводу того, что он вновь проявляет симпатию к Востоку и его учениям, породит ли возвращение автора к этой теме что-то действительно стоящее? Говоря прямо, некоторые «тенденциозные» смещения, вроде желания находить «мистицизм» там, где на самом деле речь совсем о другом, с которыми мы уже слишком часто сталкивались, невольно заставляют думать о других симпатиях, столь же неожиданным

ных, сколь и не очень бескорыстных, которые проявились в определённых кругах в последние годы, и о которых нам приходилось говорить в разных случаях; будем надеяться, однако, что такое возвращение автора будет лучшего качества и не будет содержать скрытых «миссионерских» мотивов, очевидных в некоторых отрывках «Буддизма в Тибете»... В любом случае, говоря о смешении, не забудем упомянуть о довольно неудачном сравнении индусских методов духовного развития с современными психологическими методами (ещё одно ложное уподобление, которое, кажется, распространяется все шире), а также о любопытном недоразумении, которое подразумевает рассмотрение психических способностей как «возможностей человеческого тела»; рядом с очень верными взглядами, которые мы только что отметили, такие вещи вносят странно диссонирующую ноту; по крайней мере, хорошо, что, несмотря на название книги, в ней мало говорится о магии.

1938

Ананда К. Кумарасвами, *The Nature of Buddhist Art* [«Природа буддийского искусства»]. (Издательство A. Townshend Johnson, Бостон). — Это отдельно изданное предисловие важной работы о фресках Индии, Центральной Азии и Цейлона в сотрудничестве с г-ном Бенджамином Роулендом. Автор показывает, что для того, чтобы по-настоящему понять буддийское искусство, и, в частности, изображения Будды, необходимо обратиться к концепциям, значительно предшествующим самому буддизму, поскольку они связаны с ведическими источниками и, таким образом, с универсальным символизмом, общим для всех традиций. Более или менее неортодоксальные примеры, находимые в этом контексте, не мешают тому, что в принципе историческое рождение Будды представляет собой космическое проявление Агни, и что его жизнь может, в том же смысле, характеризоваться как «мифическая», что не означает отрицания её реальности, но, напротив, подчёркивает её сущностное значение. Сначала Будда изображался только через отпечатки стопы или такими символами, как дерево или колесо (примечательно, что и Христа в течение нескольких столетий изображали только символически); как и почему впоследствии был принят антропоморфный образ? В этом следует видеть уступку потребностям менее интеллектуальной эпохи, когда доктринальное понимание уже ослабло; «опоры созерцания», чтобы быть максимально эффективными, должны адаптироваться к условиям каждой эпохи; но следует также отметить, что сам человеческий образ, как в случае с индусскими «божествами», на самом деле является «антропоморфным» лишь в некоторой степени, в том смысле, что он никогда не бывает «натуралистическим» и всегда сохраня-

ет, прежде всего и во всех своих деталях, сущностно символический характер. Впрочем, это не означает, что речь идёт об «условном» представлении, как это представляют современные люди, поскольку символ отнюдь не является продуктом человеческого изобретения; «символизм — это иератический и метафизический язык, а не язык, определяемый органическими или психологическими категориями; его основание — в аналогическом соответствии всех порядков реальности, состояний существа или уровней соотношения». Символическая форма «открывается» и «видится» в том же смысле, в котором были открыты и «услышаны» ведические гимны, и не может быть никакого принципиального различия между зрением и слухом, поскольку важно не то, какой вид чувственной опоры используется, а то значение, которое в неё как бы «инкорпорировано». Собственно «сверхъестественный» элемент является неотъемлемой частью изображения, как и рассказов, имеющих «мифическое» значение в изначальном смысле этого слова; в обоих случаях речь идёт прежде всего о средствах, предназначенных не для сообщения, что невозможно, а для наделения возможностью реализовать «тайну», чего, очевидно, не может сделать ни простой портрет, ни исторический факт как таковой. Итак, сама природа символического искусства в целом неизбежно ускользает от «рационалистической» точки зрения современных людей, как ускользает от них по тем же причинам трансцендентный смысл «чудес» и «теофанический» характер самого проявленного мира; человек может понять эти вещи, только если он одновременно восприимчив и духовен и если он осознает, что «доступ к реальности обретается не выбором между материей и духом, которые якобы не связаны между собой, а скорее путём видения в материальных и чувственных вещах формального сходства духовных прототипов, которые чувства не могут воспринять напрямую»; речь идёт о «реальности, рассматриваемой на разных уровнях или, если угодно, разных, но не исключających друг друга, порядках реальности».

Реджинал Рейнольдс, *The White Sahibs in India, with a preface by Jawaharlal Nehru* [«Белые сахибы в Индии, с предисловием Джавахарлала Неру»]. (Издательство *Martin Secker and Warburg Ltd.*, Лондон). — Эта длинная история о меркантильности и алчности, основанных то на хитрости, то на насилиии, то есть история британского «империализма» в Индии со времен основания Ост-Индской компании и до наших дней, то есть более трёх столетий, действительно весьма поучительна, и она тем более поучительна, что написана, в большей части, на основе свидетельств самих англичан. Мы не можем здесь подробно останавливаться на теме, которая слишком выходит за рамки наших работ, но чтение этой книги рекомендуется всем, кто наивно верит в так называемые «блага», которые современная западная цивилизация якобы приносит восточным народам; какими бы стойкими ни были их иллюзии на этот счет, весьма сомнительно, что они выдержат такое скопление точных и неоспоримо доказанных фактов!

Д. С. Шарма, *Lectures on the Bhagavad-Gita, with an English Translation of the Gita* [«Лекции по Бхагавадгите, с английским переводом Гиты»]. (Издательство *N. Subba Rau Pantulu*, Раджамандри; *Luzac and Co.*, Лондон). — Бхагавадгита уже много раз переводилась на западные языки, а также комментировалась с самых разных точек зрения, которые, к сожалению, не всегда строго соответствуют традиционному духу. Настоящий перевод, по крайней мере, свободен от «тенденциозных» искажений, которые встречаются как у ориенталистов, так и у теософистов, но он не обладает всей желаемой точностью; и этот недостаток, по-видимому, обусловлен прежде всего стремлением по возможности избежать использования «специальной» терминологии, что в подобных случаях является недостатком, поскольку обычный язык по необходимости расплывчат и довольно ограничен в своих средствах выражения; кроме того, здесь присутствует некая предвзятость в пользу «упрощения», которое почти всегда оставляет в некотором роде только самый внешний

смысл, понимание которого не предполагает никакого знания многочисленных традиционных данных различного порядка, которые подразумеваются в тексте. Шесть лекций, предшествующих переводу, ещё больше подтверждают это впечатление: обращаясь к студентам, более или менее подверженным влиянию современного духа, автор стремился сделать для них «приемлемыми» учения Бхагавад-гиты, что вряд ли могло быть сделано без умаления их значения многими довольно неприятными уступками; не доходит ли он даже до того, что пытается, несмотря на учение о циклах, которое, по-видимому, доставляет ему в этом отношении некоторое затруднение, согласовать эти учения с идеей «прогресса»? Прежде всего, есть одна двусмысленность, которой он не смог избежать: совершенно верно, что сказанное в Бхагавад-гите может быть применено ко всем действиям, которые включает в себя человеческое существование; но это так только при условии рассмотрения этого существования в традиционном ключе, который придает всем вещам подлинно «священный» характер, а не в профанном аспекте «обычной жизни» в современном смысле; здесь есть две взаимоисключающие концепции, и вернуться к первой можно, только полностью отвергнув вторую и решительно рассматривая её как неоправданное отклонение, которым она в действительности и является. Ничто не может быть дальше от истины, чем представление шастр или традиционных трактатов по наукам и искусствам как относящихся к «светскому знанию» (*secular knowledge*) или сведение системы каст к попытке решения, предпринятой простыми «мыслителями», того, что сегодня называется «социальными вопросами»; интересно было бы понять, действительно ли автор сам доводит непонимание до такой степени или же он просто хотел сделать древнюю индусскую «культуру» (!) более симпатичной для своей слишком современной аудитории! Это не значит, что в ходе его изложения нет других, более «ортодоксальных» и интересных взглядов; но, во всяком случае, общее намерение такой «адаптации» может привести лишь

к тому, что в значительной степени будет не понята ценность и значение всего имеющего наиболее глубокий традиционный характер, то есть того, что является самым существенным; не вступая на этот путь, никогда не удастся эффективно противодействовать вырождению нашей эпохи.

Г-жа Рис Дэвидс, *To become or not to become (that is the question!). Episodes in the history of an Indian word* [«Стать или не стать (вот в чём вопрос!). Эпизоды из истории индийской словесности»]. (Издательство *Luzac and Co.*, Лондон). — Несомненно: грамматисты, филологи и переводчики часто оказывали читателям «медвежью услугу», и что нужно приложить немало усилий, чтобы исправить их недостатки и ошибки; в этом мы полностью согласны с автором; но означает ли это, что мы должны также согласиться с ней по конкретному вопросу, о котором здесь идёт речь, то есть в отношении глагольного корня *bhū* и его производных, таких как *bhava* и *bhavya*, в которых вместо обычного значения «быть» она видит почти исключительно значение «становиться»? Нам кажется, что истина несколько в ином, и мы также не думаем, что для её установления требуется так много дискуссий и кропотливых анализов: два [санскритских] корня *as* и *bhū*, разумеется, не являются синонимами, но их отношение точно соответствует отношению «сущности» и «субстанции»; строго говоря, слово «существовать» [*être*] действительно должно быть закреплено для перевода *as* и связанных с ним терминов, тогда как идея, выраженная *bhū*, — это именно «бытие» [*existence*], то есть совокупность всех изменений, происходящих из Пракрити. Само собой разумеется, что эта идея «бытия» в некотором смысле подразумевает идею «становления», но также верно и то, что она не сводится к ней полностью, поскольку в «субстанциональном» аспекте, к которому она относится, также присутствует идея «бытия, [основанного на чём-то выше себя], "субстанцирования"» [*subsistance*]; если не учитывать это, мы задаёмся вопросом, как можно было бы перевести, например, такой термин, как *svayambhū*, который, безусловно,

не может означать ничего, кроме «тот, кто имеет бытие [*subsiste*] сам в себе». Несомненно, современный язык обычно смешивает «быть» и «существовать», как он смешивает и многие другие понятия; но именно такие смешения нужно прежде всего стараться рассеять, чтобы вернуть используемым словам их собственный и изначальный смысл; в сущности, мы не видим другого способа улучшить переводы, по крайней мере в той мере, в какой это позволяют, несмотря ни на что, довольно ограниченные возможности западных языков. К сожалению, многие предвзятые идеи слишком часто усложняют самые простые вопросы; так, г-жа Рис Дэвидс явно находится под влиянием некоторых более чем сомнительных концепций, и нетрудно понять, почему она так привязана к слову «становление» [*devenir*]: ответ в том, что в соответствии с теориями М. Бергсона и других современных «эволюционистских» философов она рассматривает «становление» как более реальное, чем само «существование» [*être*], то есть то, что является лишь меньшей реальностью, она, наоборот, хочет сделать высшей и, возможно, даже единственной реальностью; то, что она так думает сама, безусловно, касается только её; но то, что она приспосабливает смысл традиционных текстов к этим совершенно современным концепциям, — это нечто гораздо более неприятное. Весь её взгляд, естественно, также затронут «историцизмом»: она считает, что такие идеи должны были появиться в определенный момент, а затем меняться от эпохи к эпохе, как если бы речь шла о простой светской «мысли»; к тому же у неё, как мы уже имели возможность заметить, есть удивительная способность «воображать» историю, если можно так сказать, в соответствии со своими собственными взглядами; мы даже задаёмся вопросом, действительно ли речь идёт только о воображении, и, по правде говоря, некоторые довольно ясные намёки на «психические» переживания заставляют нас опасаться, что здесь есть нечто ещё худшее!

Стелла Крамриш, *A Survey of Painting in the Deccan* [«Обзор живописи в Декане»]. (Издательство *The India Society*, Лондон). — Этот том представляет собой историю живописи в Декане с эпохи Аджанты до наших дней, то есть почти за две тысячи лет, сопровождаемую многочисленными иллюстрациями, демонстрирующими характерные примеры различных периодов. Самая интересная с нашей точки зрения часть, — та, где изложены принципы самой древней живописи, как в Аджанте: она не стремится изобразить пространство таким, каким оно воспринимается зрением, а скорее таким, каково оно в сознании художника; поэтому его нельзя интерпретировать ни в терминах поверхности, ни в терминах глубины, но фигуры и объекты «выступают вперед», так сказать, и приобретают свою форму в этом самом движении, как если бы они выходили из недифференцированного и «высшего», относительно всего телесного, мира, чтобы достичь своего состояния проявления. «Множественная перспектива», под которой представлены объекты, одновременность различных сцен, которая является своего рода «множественной перспективой» во времени и отсутствие теней также являются характеристиками этого ментального пространства, по которым оно отличается от чувственного пространства. Рассуждения о ритме и различных модальностях этого пространства в этой живописи, о характере мудр, которые, по существу, представляют всё движения фигур, о символическом значении цветов и о других моментах, которые мы не можем даже попытаться обобщить, не менее интересны; и ссылки на традиционные тексты ясно показывают доктринальную и метафизическую основу, на которой полностью покоится такое понимание искусства.

Шри Ауробиндо, *The Mother* [«Мать»]. (Издательство *Arya Publishing House*, Калькутта). — Эта небольшая книга посвящена божественной Шакти и должному отношению к ней стремящихся к духовному развитию; это отношение определяется как полная «преданность», но не следует заблуждаться относительно смысла этого слова. Действительно, с само-

го начала прямо говорится, что необходимо содействие двух сил, «неизменное и непоколебимое устремление, которое вызывает снизу, и высшая Милость, которая отвечает сверху», и далее, что «пока низшая природа активна (то есть, в общем, пока индивидуальность существует как таковая), личные усилия садхаки остаются необходимыми». В этих условиях очевидно, что речь ни в коем случае не может идти об отношении «пассивности», как у мистиков, и тем более о каком-либо «квиетизме»; эта «преданность» скорее сопоставима, если не полностью идентична по сути, с тем, что в исламских терминах называется *at-tawkîl 'alâ Allâh*. Последняя глава, особенно важная и интересная, излагает основные аспекты Шакти и их соответствующие функции по отношению к проявленному миру.

Свами Вивекананда, *Jñâna-Yoga. Traduit de l'anglais par Jean Herbert* [«Джняна-йога. Перевод с английского Жана Эрбера»] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — Большинство наших читателей, несомненно, уже знают, что мы думаем о Вивекананде и о том, как он хотел «адаптировать» индуские учения, и в частности Веданту, к западной ментальности; поэтому они не удивятся, что у нас много замечаний к подобной книге, которая, по сути, является сборником лекций, прочитанных для английской и американской аудитории. Разумеется, это не значит, что в ней нет ничего интересного; но такие вещи можно читать только с большой осторожностью, и они безопасны только для тех, кто способен провести необходимую «сортировку» и отличить правильные интерпретации от тех, которые более или менее искажены досадными уступками современным идеям, «эволюционистским», «рационалистическим» или другим. Довольно неприятно видеть, например, как кто-то претендующий говорить от имени традиции, с одобрением цитирует теории «учёных» о происхождении религии или постоянно высказывается против «суеверий» и «нелепых историй священников»; некоторые слушатели могут восхищаться этим как доказательством «широты взглядов»

в том смысле, в котором это понимается в наши дни, но мы, со своей стороны, можем только задаться вопросом: является ли это невежеством или предательством по отношению к традиционным истинам? Наблюдается явное невежество в некоторых вопросах: так, Вивекананда сам признает, что «не очень понимает» учение дева-яны и *питри-яны*, которое, однако, обладает важностью; но чаще складывается впечатление, что он был прежде всего озабочен тем, чтобы представить вещи таким образом, чтобы они могли понравиться его «публике». Кстати, он навлек на себя любопытное посмертное наказание, если можно так выразиться: в письме, которое приведено в начале этого тома, Ромен Роллан заявляет, что «интуиция индийского пророка (*sic*) неосознанно соединилась с мужественным разумом великих толкователей коммунизма»; очевидно, что Ромен Роллан видит вещи через свою особую «оптику» и было бы неправильно понимать его слова буквально; но всё же довольно грустно, что человек, желавший играть роль «духовного учителя», даёт повод для такого сближения! Как бы то ни было, если мы рассмотрим содержание книги, то заметим, что её название несколько обманчиво; за это, правда, ответственен не сам Вивекананда, а английские издатели, которые таким образом собрали его лекции; они как бы вращаются вокруг темы, но не затрагивают её фактически; в них много говорится о «философии» и «разуме»; но истинное знание (*jñāna*), конечно же, не имеет ничего «философского», а *джняна-йога* — это не рациональное умозрение, а сверхрациональная реализация. С другой стороны, почти невероятно, что индус, ссылаясь на свою традицию, может представить её как состоящую из «мнений философов», которые прошли через «последовательные стадии», начиная с «рудиментарных» идей и заканчивая всё более «возвышенными» концепциями; разве не похоже это на мнение востоковеда, и, не говоря уже о формальном противоречии этих «прогрессивистских» взглядов учению о циклах, как быть с «нечеловеческим» характером традиции? Принимать истины разного

порядка за «мнения», которые заменяли друг друга, — это очень серьёзная ошибка, и она не единственная; есть также концепции, которые, не будучи настолько же ложными, слишком «упрощены» и не раскрыты, например, приравливание «Освобождения» (*Mokṣa*) к состоянию «свободы» в вульгарном смысле философов, что не имеет смысла: это вещи, которые на самом деле не имеют ничего общего... Идея «практического ведантизма» также весьма спорна: традиционное учение заведомо неприменимо к профанной жизни; напротив, для того, чтобы оно «практиковалось», мирской жизни быть не должно; и это подразумевает множество условий, о которых здесь не говорится, начиная с выполнения тех ритуалов, которые Вивекананда вынужден считать «суевериями». Кроме того, Веданта — это не то, что когда-либо предназначалось для «проповедования» или для того, чтобы «быть доступным для всех»; а часто создаётся впечатление, что именно это и было целью автора... Добавим, что даже лучшие части работы обычно очень расплывчаты, и предвзятое отношение в исключении почти всех «специальных» терминов, безусловно, играет в этом большую роль, хотя здесь сыграли свою роль и интеллектуальные ограничения автора; есть вещи, о которых нельзя сказать, что они выражены неточно, но они выражены таким образом, что их глубокий смысл не виден. Отметим также, что есть недостатки в терминологии, которых, из-за отсутствия возможности сравнить перевод с английским текстом, сложно отнести к переводу или оригиналу: так, *manas* — это не «дух», *ahaṅkāra* — это не «эгоизм», а *Ātman* — это не «я» [*Moï*], даже если это слово написано с заглавной буквы, но мы уже достаточно сказали, чтобы показать, насколько такое произведение далеко от того, чтобы считаться изложением чистой веданты, и все остальное — лишь второстепенные детали по сравнению с этими основными соображениями.

Свами Вивекананда, *Karma-Yoga. Traduit de l'anglais par Jean Herbert* [Карма-йога. Перевод с английского Жана Эрбе-

ра] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — Эта книга в целом лучше предыдущей, возможно, потому, что она меньше касается вопросов строго доктринального и интеллектуального порядка; это, если угодно, своего рода комментарий к Бхагавад-Гите, который, правда, рассматривает её очень узко, но в целом приемлем в тех пределах, в которых он находится; идеи *свадхармы* и «отречения» от результатов действия изложены довольно правильно; но действие не следует понимать только в слишком узком смысле «труда», и, несмотря ни на что, «морализаторские» и «гуманистические» тенденции автора иногда бывают слишком заметны, чтобы не привести читателя к некоторому смущению, если последнему известно, насколько они чужды истинному духу индусского учения.

Свами Вивекананда, *Bhakti-Yoga. Traduit de l'anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert* [«Бхакти-йога. Перевод с английского Лизель Реймонд и Жана Эрбера»] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — В этом издании собраны довольно разнородные вещи, поскольку рассуждения об аватарах, о необходимости гуру, о мантрах и *pratīka* (а не *prātika*, как ошибочно написано), не имеют прямого и особого отношения к пути бхакти, но на самом деле имеют гораздо более широкий смысл; впрочем, здесь они сводятся к очень кратким и довольно поверхностным замечаниям. Что касается самого понятия бхакти, то таких идей, как «любовь» и «отречение», вероятно, недостаточно для его определения, особенно если, как это имеет место здесь, не пытаться связать их с первоначальным смыслом исходного понятия, то есть «участием». Возможно, также не совсем справедливо говорить о «простоте» *бхакти-йоги*, поскольку признается, что она чётко отличается от низших форм бхакти; последние возможны и для «простых людей», чего нельзя сказать ни об одной йоге; а что касается стремления к какому-либо «идеалу», то это уже не бхакти, даже в низшем смысле, а чистое ребячество для современников, которые больше не имеют фактической связи ни с какой тради-

цией. Мы также должны отметить, как ошибку в деталях, совершенно неверный перевод *para* и *apara* как «высший» и «низший»; их можно перевести только как «высший» и «не высший», что означает совершенно другое отношение; и, учитывая то, к чему эти термины применяются, нетрудно понять, что дело здесь не только в словах.

Свами Вивекананда, *Râja-Yoga ou la conquête de la Nature intérieure. Traduit de l'anglais par Jean Herbert* [«Раджа-йога, или победа над внутренней природой. Перевод с английского Жана Эрбера»] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — В этом томе, который, в отличие от предыдущих, был составлен автором в другой форме, встречаются некоторые заблуждения, распространённые на Западе по данным темам, но удивительно встретить их у восточного человека; мы имеем в виду ложные отождествления с «мистицизмом» и «психологией»; на самом деле, к бхакти можно отнести мистицизм, при условии, что в данном случае речь идёт только о некоторых «эзотерических» формах бхакти, не имеющих никакого отношения к йоге; что касается психологии, то она никоим образом не может быть путём, ведущим к «Союзу», и даже, по правде говоря, она вообще ни к чему не ведёт... Кроме того, изложение портится во многих местах досадной манерой искать сравнения и сближения с современной наукой; иногда это приводит к довольно забавным недоразумениям, таким как попытка отождествить чакры и нади с органами тела. Странно также, что индуc может видеть в *хатха-йоге* лишь некоторую чисто физиологическую «тренировку»; или *хатха-йога* является подготовкой к какой-либо из форм истинной йоги, или она вообще ничто. Вторая часть тома содержит довольно вольный перевод сутр Патанджали, сопровождаемый комментарием, представляющим собой, разумеется, только интерпретацию Вивекананды; она, в целом, соответствует только очень внешнему смыслу, поскольку, по-видимому, стремится свести всё к «рациональному» уровню; действительно ли Вивекананда верил, что это возможно, или он просто боялся

задеть западные предрассудки, идя дальше? Трудно сказать, но, во всяком случае, совершенно очевидно, что у него была сильная склонность к «вульгаризации» и «прозелитизму», а этой склонности всегда сопутствует ущерб истине... Кстати, здесь можно было бы очень точно применить понятие *свадхармы*: Вивекананда мог бы стать выдающимся человеком, если бы выполнял функцию, соответствующую его природе кшатрия, но интеллектуальная и духовная роль брахмана, безусловно, ему не по силам.

Ананда К. Кумарасвами, *Asiatic Art* [«Азиатское искусство»]. (Издательство *The New Orient Society of America*, Чикаго). — В этой брошюре, цель которой — указать, в каком духе следует подходить к изучению азиатского искусства желающим его по-настоящему понять, автор вновь подчёркивает понятие традиционного и нормального искусства и то, что отличает его от таких аномальных частностей, как «классический» декаданс и европейское искусство со времён Возрождения. В то же время, так называемое «объективное» исследование, то есть, по сути, чисто внешнее наблюдение, на самом деле ни к чему не может привести, поскольку там, где нет никакого соответствия между познающим и познаваемым, нет никакого истинного знания. Поэтому в случае произведения искусства необходимо прежде всего знать, для какого применения оно предназначалось, а также какое значение оно должно было сообщить разуму тех, кто на него смотрел. В этом отношении важно понимать, что явления, представленные традиционным искусством, не являются простым напоминанием о зрительных восприятиях, но выражением или чувственным воплощением «созерцания» (*dhyāna*), которым и творит художник, и без чего его произведение не будет подлинным произведением искусства. Наконец, ошибочно думать, как это делают обычно современные люди, что повторение переданных формул препятствует развитию собственных способностей художника, поскольку он должен действительно сделать эти формулы своими благодаря своему пониманию, что, впрочем, являет-

ся единственным смыслом, в котором можно говорить о «собственности», когда речь идёт об идеях, и он как бы «воссоздаёт» их, когда после усвоения приводит их в соответствие со своей собственной природой.

Жан Эрбер, *Introduction à l'étude des Yogas hindous* [«Введение в изучение индийских йог»]. (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — Эта лекция была прочитана в «Международном институте психоггии» в Женеве, и, возможно, именно поэтому автор прежде всего определяет термин йога как «примерно означающий путь, ведущий к цели, дисциплину, которая готовит нас к чему-то»; это совершенно неверно, поскольку, означая «союз», слово «йога», напротив, обозначает именно саму цель, и лишь в переносном смысле оно применяется также к средствам её достижения. С другой стороны, автор совершенно прав, когда осуждает грубое упрощение, в силу которого западные люди считают, что человек состоит только из двух частей, тела и духа, причём последний включает для них без разбора все, что не является телесным; но почему он меняет обычное значение слов «душа» и «дух»? Он очень хорошо показывает необходимость множественных путей, отмечая, что следует учитывать не только цель, которая одинакова, но и исходную точку, которая у разных людей разная; затем он кратко характеризует основные виды йоги, при этом особо подчёркивая, что они не являются взаимоисключающими и что на практике они всегда более или менее сочетаются друг с другом. Совершенно верно и то, что йога не имеет ничего общего с «религией», но следовало бы добавить, что индусские методы тем не менее в большинстве имеют ритуальный характер, благодаря которому они связаны с определённой традиционной формой, вне которой они теряют свою эффективность; только для того, чтобы это понять, очевидно, не следует следовать учению Вивекананды... Наконец, автор завершает своё изложение предостережением против шарлатанов, которые пытаются извлечь выгоду из некоторых идей, более или менее смутно навеянных йогой,

для целей, которые не имеют абсолютно ничего общего с духовностью; в сложившихся обстоятельствах такое предупреждение, безусловно, не бесполезно!

Л. Адамс Бек, *Du Kashmir au Tibet : À la découverte du Yoga. Traduit de l'anglais par Jean Herbert et Pierre Sauvageot* [«От Кашмира до Тибета: открывая йогу. Перевод с английского Жана Эрбера и Пьера Соважо»] (Издательство *Éditions Victor Attinger*, Париж и Невшатель). — Этот роман, написанный в духе явной симпатии к восточным учениям, может пробудить к ним интерес у людей, которые ещё с ними не знакомы, и, возможно, впоследствии побудить их заняться более серьёзным изучением. Это не значит, что способ, которым там представлены некоторые вещи, всегда свободен от недостатков: так, индуские и буддийские учения иногда переплетаются там весьма маловероятным образом, что может дать читателям нечёткие представления об их взаимосвязях. Совершенно похвально, с другой стороны, что, в отличие от того, как чаще всего бывает в работах такого рода, «феномены» более или менее необычного характера занимают там очень незначительное место, а их ценность сведена к разумным пределам; когда они встречаются, их можно рассматривать как «знаки», но не более того. С другой стороны, сама цель йоги, возможно, не указана достаточно точно, чтобы избежать всякого недоразумения у тех, кто ещё не осведомлён о ней: следовало бы более ясно показать, что мастерство в каком-либо искусстве, например, может быть лишь совершенно второстепенным следствием, и в то же время, в некоторых случаях, своего рода «опорой», при условии, что при этом неизменно поддерживается духовная ориентация; но, если принять мастерство за цель или даже просто стремиться к нему как таковому, это, наоборот, станет препятствием и, в общем, будет иметь создавать те же препятствия, что и «силы» более необычного, на первый взгляд, характера, поскольку, в сущности, всё это относится к одному и тому же условному порядку.

Ж. Марке-Ривьер, *Le Yoga tantrique hindou et thibétain* [«Индийская и тибетская тантрическая йога»]. (Серия «Азия», издательство *Véga*, Париж). — Что в этой небольшой книге сразу же бросается в глаза, это полное отсутствие заботы, с которой она должна была написана и напечатана; текст буквально испещрён ошибками всех видов, и, к сожалению, нельзя принять их все за простые опечатки... Что касается сути, то, несмотря на претензии на «прямые сведения», это скорее компиляция, поскольку самая важная её часть явно взята в основном из «Змеиной силы» Артура Авалона, и есть ещё много других заимствований; некоторые из них не обозначены, но у нас есть веские основания их распознать; только, вероятно, чтобы не показаться просто «копирующим», автор посчитал нужным заменить в них точную терминологию на странное сочетание неопределённых или неподходящих слов. Также есть глава о «реинкарнации», из которой совершенно невозможно сделать вывод о том, что думает автор по этому вопросу, что, безусловно, является лучшим способом никого не обидеть; неужели соображениям того же порядка следует приписать любопытные уловки, к которым он прибегает, чтобы указать на фантастический характер некоторых измышлений покойного Ледбитера и некоторых других личностей, или ещё одно примечание, которое, кажется, допускает реальность спиритических «сообщений». Мы не будем настаивать на обычной «мистической» путанице и останавливаться на некоторых более или менее странных утверждениях, которые, впрочем, касаются не только индусских или тибетских учений, свидетелем чего является обозначение алхимиков как «стеклодувов» или рассуждения об «бафометских идолах»... Мы задаёмся вопросом, какую цель автор мог себе поставить, если только он просто не хотел попытаться возбудить любопытство возможных читателей других работ, о скорой публикации которых он объявляет.

Шри Ауробиндо, *Lights on Yoga* [«Объяснение йоги»]. (Издательство *Shrî Aurobindo Library*, Хаурах). — Эта книга, составленная из выдержек писем, написанных Шри Ауробин-

до своим ученикам в ответ на их вопросы, уточняет, как он представляет себе путь и цель йоги: для него это «не только подъём от обычного невежественного мирского сознания к божественному сознанию, но и ниспосылание сверхментальной силы этого божественного сознания в невежество разума, жизни и тела, преобразование их, проявление божественного здесь и сейчас и создание Божественной жизни в материи». в конечном счёте, это означает, что полная реализация существа включает в себя не только «Высшее», но и «Не-Высшее», два аспекта непроявленного и проявленного, которые в конечном итоге неразрывно соединяются, как они соединены в Божественном. Возможно, настойчивость, с которой автор отмечает в этом отличие от «других йог», может привести к неверному толкованию; на самом деле в этом нет ничего «нового», поскольку это учение всегда было учением индусской традиции, как и других (в частности, об этом очень ярко говорит исламский тасаввуф). Однако, если первая точка зрения, как правило, более очевидна, чем вторая, в изложениях йоги, то этому есть несколько причин различного порядка, которые мы, возможно, когда-нибудь рассмотрим; здесь достаточно отметить, во-первых, что «восхождение» обязательно должно предшествовать «нисхождению», а во-вторых, что существо, действительно реализовавшее «Высшее Тожество», может с этого момента и вследствие этого «двигаться по своей воле» во всех мирах (что, конечно, исключает повторное заключение в индивидуальные ограничения при «нисхождении»). Следовательно, речь идёт только о простом вопросе «модальности», а не о реальном различии в отношении цели, что было бы просто невыносимо; но нелишне это подчеркнуть, поскольку слишком многие в настоящее время склонны видеть новшества там, где есть только совершенно правильное выражение или законная адаптация традиционных учений, и приписывать в этом индивидуальности роль и значение, которых она никоим образом не может иметь. Другой момент, который следует отметить, касается метода реализации (*sādhana*), реко-

мендованного Шри Ауробиндо: оно происходит, по его словам, «через устремление, концентрацию внутрь или вверх, через открытость божественному влиянию»; это действительно главное во всех случаях, и можно только спросить, не увеличиваются ли трудности этой реализации, по крайней мере чаще всего, если, по-видимому, исключаются средства, которые, независимо от их «условного» характера, тем не менее представляют немаловажную помощь, поскольку очень немногим прямой путь доступен непосредственно (особенно в условиях нашей эпохи). Из этого не следует делать вывод, что этот путь не может подойти некоторым, а только то, что наряду с ним другие *марги* сохраняют своё значение для тех, чьей природе и способностям они больше соответствуют; впрочем, исключительность в отношении метода никогда не присуща какой-либо традиции, и, конечно, ни один йог не будет оспаривать, что путь, по которому он следовал и в котором он направляет своих учеников, на самом деле является одним из многих, что, как мы говорим в другом месте, никоим образом не влияет ни на единство цели, ни на единство учения. Мы не станем сейчас настаивать на деталях, таких как те, которые относятся к различию элементов существа; но мы должны выразить сожаление, что принятая там терминология не всегда ясна настолько, как хотелось бы: несомненно, нет никаких принципиальных возражений против использования таких слов, как *Overmind* и *Supermind*, например, но, поскольку они не являются общепотребительными, они требуют объяснения; и, в сущности, простого указания соответствующих санскритских терминов, возможно, было бы достаточно, чтобы устранить этот недостаток.

Шри Ауробиндо, *Bases of Yoga* [«Основы йоги»]. (Издательство *Arya Publishing House*, Калькутта). — Это издание, составленное таким же образом как предыдущее, содержит многочисленные разъяснения по разным вопросам, в частности, о трудностях, которые могут возникнуть в ходе работы по достижению реализации, и о способах их преодоле-

ния. Особое внимание уделяется необходимости спокойствия ума (которое не следует путать с «пассивностью») для достижения концентрации и прекращения беспокойства из-за поверхностных колебаний сознания; важность этого, однако, не следует преувеличивать, поскольку «духовный прогресс зависит не столько от внешних условий, сколько от того, как мы на них реагируем внутренне». Не менее необходима «вера» (здесь, конечно, речь идёт совсем не о простых «верованиях», вопреки тому, что слишком часто думают западные люди), предполагающая твердую и неизменную приверженность всего существа; отсюда недостаточность простых теорий, которые требуют исключительно умственной приверженности. Отметим также среди других рассматриваемых вопросов регулирование желаний и режим жизни, которого следует придерживаться для обретения контроля над собой; едва ли нужно говорить, что мы не найдем здесь никаких преувеличений, которые имеют место в этом отношении в некоторых западных псевдоинициатических школах, но, напротив, предостережение от ошибки того, чтобы принимать простые средства за цель. Последняя часть книги посвящена рассмотрению различных уровней сознания, с основным различием между «сверхсознанием» и «подсознанием», игнорируемым психологами, с обзором сна и сновидений и их различных модальностей, а также болезней и сопротивления, которое может быть оказано им внутренне. В этой последней части есть несколько отрывков, которые так тесно связаны с написанным нами о «психологизме», что нам представляется полезным привести их немного подробнее: «Психоанализ Фрейда — это последнее, что можно связать с йогой; он берёт определённую часть, самую тёмную, самую опасную и самую нездоровую часть природы, нижнее витальное подсознание, изолирует некоторые из его наиболее болезненных явлений и приписывает им действие, несоразмерное их истинной роли в природе... Мне трудно воспринимать этих психоаналитиков всерьёз, когда они пытаются исследовать духовный опыт в мерцаю-

щем свете своих факелов, но, возможно, это необходимо, поскольку половинчатые знания могут стать большим препятствием для проявления истины. Эта новая психология напоминает мне детей, изучающих краткий и неполный алфавит, которые с торжествующим видом путают свою «азбуку» подсознания и таинственное сверхсознание и воображают, что их первая книга из неясных рудиментов — это сердце настоящего знания. Они смотрят снизу вверх и объясняют высшие огни низшими тенями; но основа вещей находится вверху, а не внизу, в сверхсознании, а не в подсознании... Нужно знать целое, прежде чем можно будет познать часть, и высшее, прежде чем можно будет по-настоящему понять низшее. Это завет большей психологии, ожидающей своего часа, перед которой все эти жалкие попытки исчезнут и будут сведены на нет». Более точно выразиться было бы сложно, и нам хотелось бы знать, что думают по этому поводу сторонники ложных отождествлений, которые мы неоднократно разоблачали...

Шри Ауробиндо, *Lumières sur le Yoga* [«Объяснение йоги»]. (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — Это только что опубликованный французский перевод первого из двух томов, о которых мы говорили выше; этот перевод, одобренный автором, в целом очень точен, и мы сделаем оговорки только по одному пункту: слово *mind* чаще всего переводилось как «дух», а иногда и как «интеллект», тогда как на самом деле это ни то, ни другое, а именно «ментальное» (*manas*); к тому же в некоторых это указано в примечаниях; разве не было бы одновременно проще и удовлетворительнее поместить правильный и точный термин в сам текст?

Шри Рамакришна, *Un des chemins... Adaptation française de Marie Honegger-Durand ; préface de Jean Herbert* [«Один из путей... Адаптировано на французский язык Марией Хоннегер-Дюран; предисловие Жана Эрбера»] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). - Название этой серии объясняется первой из приведённых в ней мыслей: «Суще-

ствуют пути, которые ведут нас к Богу через чистую любовь, через познание, через добрые дела, через созерцание...; все эти пути разные, но Цель остается прежней». Забота об адаптации к западной аудитории, на наш взгляд, не лишена недостатков: чтобы с полной уверенностью сделать, как говорит г-н Жан Эрбер, «то, что сам Рамакришна сделал бы, если бы говорил с французами», нужно было бы достичь той же духовной ступени, что и Рамакришна... Поэтому иногда в выражениях встречается некоторая расплывчатость или неточность; так, если взять типичный пример, зачем употреблять слово «толерантность», когда речь явно идёт о «терпении», что совсем не одно и то же? Но, несмотря на подобные недостатки, эти мысли тем не менее очень достойны размышления для тех, для кого Единство и Божественное Присутствие — это не просто словесные формулы. — С точки зрения внешнего представления, мы считаем, что, возможно, было бы лучше включить в этот том немного больше «субстанции» (выбор, безусловно, был бы велик), чем раскрывать на каждой странице только одну мысль, особенно если она занимает не более двух-трёх строк...

Шри Рамакришна, *Les Paroles du Maître. Entretiens recueillis et publiés par Swamî Brahmananda. Traduction française de Marie Honegger-Durand, Dilip Kumar Roy et Jean Herbert ; préface de Swami Yatiswarananda* [«Слова Учителя. Беседы, собранные и опубликованные свами Брахманандой. Французский перевод Мари Хонеггер-Дюран, Дилипа Кумара Роя и Жана Эрбера; предисловие Свами Ятисварананды»] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — В этом сборнике текст гораздо точнее, чем в предыдущем, а указание довольно большого количества оригинальных терминов также помогает более точному пониманию (например, при отсутствии слова *sādhana* можно было бы растеряться перед таким явно неадекватным выражением, как «упражнения в преданности»); можно заметить эту разницу, сравнив версии некоторых отрывков, которые встречаются в обоих томах. Кроме того, высказывания Рамакришны, собранные

здесь, были сгруппированы методично одним из его учеников по соответствующим темам; естественно, невозможно дать их краткое содержание или даже обзор, и лучше посоветовать прочитать книгу всем, кого она может заинтересовать. При этом не стоит останавливаться на кажущейся простоте формы, под которой тот, кто обладает некоторыми традиционными знаниями, часто обнаружит уточнения гораздо более «специального» характера, а не то, что увидит обычный читатель; но, естественно, как и в любом учении такого рода, каждый видит то, что может увидеть в меру своего понимания, но, во всяком случае, это никогда не бывает бесполезным.

Шри Рамана Махарши, *Five Hymns to Sri Arunachala. Translated from the Tamil original* [«Пять гимнов Шри Аруначале. Перевод с тамильского оригинала»] (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Мы уже говорили об этих гимнах, обращенных к священной горе Аруначала, которая считается символом «Сердца Мира», во время публикации первого издания английского перевода; второе издание, которое только что вышло, было значительно улучшено как с точки зрения правильности языка, так и с точки зрения точности выражения, и, кроме того, некоторые комментарии, издавшие определённое влияние западных идей, были удачно исправлены в более традиционном и, безусловно, более соответствующем истинной мысли автора ключе.

Шри Рамана Махарши, *Upadesa Saram. With English translation and notes by B. V. Narasimhaswami* [«Упадеша Сарам. С английским переводом и примечаниями Б. В. Нарасимхасвами»]. (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Упадеша сарам — это краткое изложение в тридцати коротких строфах учения Шри Раманы о духовном развитии человека; он определяет различные «пути» (*mārga*) и показывает, что все они ведут к одной и той же цели, которая в конечном итоге всегда является «растворением в источнике или сердце бытия», которое идентично

Верховному Брахме. Постоянное поглощение предполагает «угасание ментального» (*manonāśa*) и, следовательно, индивидуальности как таковой; но это «угасание», далеко не оставляя после себя пустоту, напротив, проявляет поистине бесконечную «полноту» (*prāṇa*), которая есть не что иное, как «высшее я», и которая является совершенным единством сат-чит-ананды; это конечный результат «поиска» (*vicāra*) истинной природы существа, в соответствии с выражением упанишад «Ты есть То» (*Tat tvam asi*).

Шри Рамана Махарши, *Who am I? Translated by S. Seshu Iyer* [«Кто я? Перевод С. Шешу Айера»] (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — В этой брошюре содержатся разъяснения, данные Шри Раманой в ответ на вопросы одного из его учеников о «пути исследования» (*vicāramārga*), который он особо рекомендует: существо, стремящееся познать свою истинную природу, задаваясь вопросом, кем оно является на самом деле, что составляет саму его суть, должно прежде всего и последовательно осознать, что оно не является телом, ни тонкой формой, ни жизненной силой (*prāṇa*), ни умом, ни даже совокупностью потенциальностей, которые сохраняются в недифференцированном состоянии во время глубокого сна; следовательно, оно может быть отождествлено только с тем, что остётся после того, как все эти обусловленные элементы будут устранены, то есть с чистым сознанием, которое есть сат-чит-ананда. Это «высшее я» (*Атман*), которое пребывает в сердце (*hrdaya*) и является единственным источником всех ментальных, витальных, психических и телесных проявлений; его можно достичь с помощью концентрации и медитации, и состояние «погружения» в это «высшее я» не имеет ничего общего с использованием каких-либо психических способностей или «сил», и, добавим мы, чтобы предотвратить ещё одну слишком распространённую на Западе ошибку интерпретации, с «психологическим» состоянием, поскольку оно по своей сути выходит за пределы ума. По сути, речь идёт о пути *джняна-йоги*, который очень чётко указан в самих

Упанишадах и который можно было бы «технически» описать как процесс постепенного впитывания извне вовнутрь, до самого центра существа; в конечном итоге он приводит к познанию «высшего я» и реализации его истинной природы (*svatūpa*), реализация которой есть Освобождение (*Mukti*).

Рамананда Сварнагири, *Crumbs from His table* [«Крохи с Его стола»]. (Издательство *Sri K. S. Narayanaswami Iyer*, Тричинополи, Южная Индия). — Это рассказ о серии бесед со Шри Раманой, в которых метод *вичары*, о котором мы только что говорили, в некотором роде «приводится в действие», и где рассматриваются такие вопросы, как «вера» (*śraddhā*), которая необходима для получения знания, контроля над умом и разница между его временной стабилизацией (*manolaya*) и его постоянным «угасанием» (*manonāśa*), препятствия, которые мешают реализации «высшего я» и которые можно преодолеть с помощью постоянной концентрации, глубокий сон и различные степени *самадхи*. Кажется, особенностью учения Шри Раманы является его обычное подчёркивание того, чтобы с самого начала предпринимать метод *вичары*, вместо того, чтобы сначала останавливаться на предварительных методах телесного, психического и ментального «очищения», хотя он и признает их необходимость, и многие из его основных учеников прямо заявляли, что этот прямой метод подходит не всем; и, как отмечает автор, Шри Рамана никогда не оспаривал оправданность других методов, а наоборот, как мы видели выше, он утверждает, что все они, более или менее прямо, ведут к одной и той же конечной цели.

K. Sat-Darshana Bhashya and Talks with Maharshi, with forty verses in praise of Sri Ramana [«Сат-даршана бхашья и беседы с махарши, с сорока стихами в честь Шри Раманы»]. (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Разговоры, приведённые в первой части этой книги, по-прежнему касаются вопросов, аналогичных только что упомянутым: взаимосвязь между *вичарой* и «Милостью», которая внутренне откликается на неё, при этом оба движения

в некотором роде коррелятивно осуществляются в противоположных направлениях; тождественность Сад-гуру и «высшего я»; позитивный характер состояния «молчания» (*mauna*), которое ни в коем случае нельзя путать с простым бездействием; обитель «высшего я» в центре, символически обозначаемом как «сердце»; разница между сиддхами в обычном смысле, «способностями», которые появляются сами по себе и являются лишь препятствиями к реализации, возникающими естественным и нормальным образом как условные проявления определённого внутреннего состояния, и высшим значением этого же термина (*джняна-сиддхи*), которое является самой реализацией «высшего я». Вторая часть представляет собой перевод с комментариями Сат-даршана бхашьи, которая, первоначально написанная на тамильском языке Шри Раманой, была переведена на санскрит его учеником Вашиштой Ганапати Муни и которая, как следует из её названия, является «рассуждением о восприятии истины»: исходя из различия между Богом, проявленным миром и «душой» (*jīva*), речь идёт о том, чтобы выйти за её пределы, достичь Высшей Реальности, которая в своей абсолютной «недвойственности» является источником и опорой всего сущего; эта Реальность — «высшее я», которое появляется, когда «я» и его ограничения исчезают; *дживанмукта*, реализовавший «высшее я», един с Высшим, а его состояние и образ действий непостижимы для ума; это состояние реализации всегда одинаково, будь то в этой Жизни или в каком-либо другом мире, и нет никакого различия в степенях Освобождения, которое является сознательным тождеством существа с высшей Истиной.

Б. В. Нарасимха Свами, *Self Realisation: Life and teachings of Ramana Maharshi* [«Самореализация: жизнь и учения Раманы Махарши»]. (Издательство *Sri Ramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Эта книга представляет собой биографию Шри Раманы: его внезапное «призвание» в возрасте семнадцати лет, его уход в Аруначалу и всякого рода трудности, которые ему пришлось преодолеть, чтобы

остаться там, его отношения с учениками и наставления, которые он им даёт, то, как он обращается с животными, описание жизни в ашраме — всё это, безусловно, невозможно изложить в нескольких строках, и мы можем только посоветовать прочитать саму книгу тем, кто захочет получить хоть сколько-нибудь полное представление о «персоне» Махарши. Нам представляется особенно важным отметить, что в силу своего характера «спонтанности» реализация Шри Раманы представляет собой путь в некотором роде исключительный, а также то, что, возможно, именно поэтому он, похоже, осуществляет главным образом то, что можно было бы назвать «действием присутствия», поскольку, хотя он всегда охотно отвечает на задаваемые ему вопросы, нельзя сказать, что он в строгом смысле осуществляет регулярное обучение. Его ученики, кстати, чрезвычайно разнообразны во всех отношениях, и он всегда предоставляет каждому полную свободу, что, стоит признать, также даёт очень разные результаты в зависимости от личности; но в конце концов разве не неизбежно, что каждый пожинает лишь те плоды, которые соответствуют его собственным способностям?

«Кто», *Mahā Yoga, or the Upanishadic lore in the light of the teachings of Maharshi Ramana* [«Махайога, или учение Упанишад в свете учения Махарши Раманы»]. (Издательство *The New Light Publishing House*, Пудукоттай, Южная Индия). — Автор этой небольшой книги находит, и не без оснований, подтверждение учения Упанишад в жизни и учении Шри Раманы; но его точка зрения может показаться несколько странной, когда он заявляет, что именно последняя для учеников Махарши является авторитетным «Откровением», и что древнее учение ценно для них в силу его соответствия учениям Шри Раманы; здесь есть некоторое переворачивание отношений, которое не указывает на очень верное представление о традиционной ортодоксии. Поэтому, как нам кажется, следует оставить на авторе всю ответственность за его толкования, по крайней мере в той мере, в какой они затронуты определённым «модернизмом» и различными мало-

обоснованными сближениями с западными философскими и психологическими концепциями, также свидетельствующими о том же духе. Признавая, что его работа в остальном очень интересна, можно пожалеть, что тема не была рассмотрена в большем соответствии с самим учением, к которому она прямо относится; и, возможно, в этом следует видеть один из наименее удачных результатов того отсутствия регулярного обучения, на которое мы только что намекали, которое не позволяет в подобных случаях придавать качеству «ученика», каким бы высоким оно ни заявлялось, всю полноту его значения.

1939

Р. Кришнасвами Айяр, *Thoughts from the Gītā* [«Мысли из Гиты»]. (Издательство *The Madras Law Journal Press*, Милапор, Мадрас). — В наше время было написано бесчисленное множество комментариев к Бхагавадгите, но большинство из них весьма далеки от традиционного духа; в этом, конечно, нет ничего удивительного, когда речь идёт о трудах ориенталистов; более странно, и в определённом смысле более прискорбно, что многие современные индийские комментарии сами по себе наполнены либо более или менее выраженным «модернизмом», либо политическими или социальными соображениями, которые побудили их авторов ограничивать или искажать смысл текста различными способами. Эта книга была написана в качестве реакции на эти тенденции; в частности, против тех, кто хотел бы видеть в Бхагавадгите исключительно некоторый трактат о карма-йоге, автор показывает, что, напротив, она очень чётко учит, что три пути: кармы, бхакти и *джняны* на самом деле не приводят к одной и той же точке, а они скорее соответствуют стольким же последовательным ступеням, и что только через *джняну* можно достичь полной и окончательной реализации; здесь, очевидно, нет никакой «исключительности» в пользу того или иного пути, но, скорее, наоборот, утверждение, что каждый из них имеет своё основание для существования и даже необходим при условии, что он находится на том месте, которое ему действительно принадлежит. Это направление вполне обоснованно соблюдается на протяжении всего изложения, сделанного очень ясным и максимально простым языком, мы бы даже сказали иногда чересчур простым, так как не следует слишком бояться использовать «специальные» термины, когда обычный язык не

предоставляет им эквивалента, и указание большего количества санскритских слов, безусловно, могло бы также способствовать повышению точности. Мы, естественно, не можем дать представление обо всех вопросах, рассматриваемых в книге; ограничимся выделением того, что относится к соответствию различных концепций Божественного, как стольких же всё более и более глубоких «точек зрения», с различными стадиями духовного развития, поскольку мы полагаем, что было бы трудно найти более понятное и удовлетворительное изложение, чем данная работа.

Р. Кришнасвами Айяр, *Thoughts from the Eternal Law* [«Мысли о вечном законе»]. (Издательство *The Madras Law Journal Press*, Милапор, Мадрас). — В этой книге, задуманной в том же духе, что и предыдущая, речь идёт в основном, как следует из названия, о санатана дхарме; и автор, выделяя в ней относящееся к различным составным элементам человеческого существа стремится показать истинные причины существования различных порядков предписаний, которые им соответствуют. Он справедливо осуждает глубокое невежество тех, кто не признает или отвергает все эти предписания или некоторые из них только потому, что они неспособны по-настоящему их понять, и потому, что они самонадеянно полагают, что всё, чего они не знают, не имеет ценности или даже не существует; если бы некоторые из тех, кто в настоящее время претендует на руководство Индией, не были почти полностью не осведомлены о индусской традиции, они не нападали бы так, как они это делают, на такие институты, как касты, и знали бы, что «неприкасаемость» также имеет причины, которые связаны с самой природой существ, и что никто не в силах её отменить. Обоснование собственно ритуальных предписаний, использование *pratika* или изображений, представляющих божественные аспекты, среди прочего (и они также являются одними из тех, против которых чаще всего выступают так называемые «реформаторы»), также превосходны; есть и другие моменты, в отношении которых, возможно, можно было бы сделать некото-

рые оговорки, поскольку они интерпретируются с чрезмерно внешним «буквальным значением», в ущерб символическому смыслу, который является одновременно более глубоким и более истинным, но этот недостаток ощущается лишь в нескольких отрывках, которые не относятся к числу наиболее важных. Что касается утверждения об «универсальном» характере индуcской традиции, которое, возможно, удивит некоторых, то оно нуждалось бы лишь в разъяснении некоторыми более точными соображениями; для нас этот характер объясняется тем, что индуcская традиция напрямую происходит из приордиальной традиции, и тем самым в некотором роде её представляет; и именно приордиальная традиция действительно составляет *санатана* дхарму в её самой сути, всё остальное — в целом лишь адаптация, впрочем, необходимая, к обстоятельствам времени и места.

Райхана Гьябджи, *L'Âme d'une Gopî. Traduction et préface de Lizelle Reymond* [«Душа гопи. Перевод и предисловие Лизель Реймон»]. (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамри, Бельгия). — Это известная история о Кришне и гопи в форме короткого романа; название может вызвать опасения, что она будет интерпретирована слишком «психологически», но это не так, и настоящий смысл достаточно ясно виден. Гопи представляют собой отдельных людей, которые путём бхакти достигают, в той или иной степени, восприятия Божественного; каждая из них, кроме того, считает, что аспект, который она знает, является единственно верным, а те, кто видит другие аспекты, ошибаются, но в конечном итоге они должны признать, как и Радха, Божественное во всех его проявлениях, то есть в бесчисленных явлениях проявленного мира. Интересно отметить, что автор — индийская мусульманка, что нисколько не мешает ей проявлять истинное понимание индуcской традиции; и разве нельзя увидеть конкретное применение того, что мы только что сказали, в признании единой истины в многочисленных формах, в которых она проявляется в различных традициях?

Свами Вивекананда, *Conférences sur Bhakti-Yoga. Traduit de l'anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert* [«Лекции по бхакти-йоге. Перевод с английского Лизель Реймон и Жана Эрбера»] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамри, Бельгия). — В этом томе были собраны различные фрагменты, разбросанные по произведениям Вивекананды, которые, хотя и относятся к бхакти-йоге, не нашли места в книге под этим названием, перевод которой ранее был опубликован в той же серии. Довольно странно, что невозможно точно узнать их происхождение: неизвестно, идёт ли речь о действительно разных лекциях или только о заметках, сделанных другими людьми во время тех же лекций; впрочем, это имеет второстепенное значение, поскольку в любом случае два сборника дополняют друг друга.

Разумеется, изложенные в этом сборнике идеи вызывают те же возражения, что относились и к предыдущему; это не означает, конечно, что в нём нет других интересных взглядов, например, о необходимости гуру или об использовании символов, которые, впрочем, не являются специфическими для пути бхакти; но всё это следует читать с осторожностью и изложение в первую очередь предназначено для людей достаточно осведомлённых, чтобы различать то, что является лишь модернизированной «адаптацией», от того, что действительно отражает нечто из традиционного учения. Позволим себе небольшое замечание: раз эта книга предназначена для дополнения *Бхакти-йоги*, то зачем воспроизводить всю часть под названием *пара-бхакти*, которая, помимо добавления нескольких примечаний, полностью дублирует ту, что уже есть под этим же названием в другом томе?

Шри Кришна Прем, *The Yoga of the Bhagavad Gītā* [«Йога Бхагавадгиты»]. (Издательство *John M. Watkins*, Лондон). — Автор этого нового комментария к Бхагавадгите английского происхождения, что, надо признать, заметно довольно мало, за исключением некоторых мест, где выражаются некоторые вполне западные предрассудки против «священников» и «догм», а также тенденция умалять значение и цен-

ность ритуалов. С той же точки зрения следует сожалеть о некоторых ссылках на теософистские произведения и «метафизические» опыты; с другой стороны, разумеется, что мы считаем вполне законными сближения с Платином и герметическими книгами, поскольку речь идёт об учениях, которые, хотя и принадлежат к разным традиционным формам, тем не менее подлинно соответствуют одному духу. В то же время, автор решительно отказывается учитывать все дискуссии ориенталистов, «неизлечимо внешний метод» которых, по его справедливому замечанию, не может привести к какому-либо настоящему пониманию. Исходя из идеи объяснения значения названий различных глав Бхагавад-Гиты, он был вынужден значительно выйти за эти рамки и прокомментировать Бхагавадгиту в целом: точка зрения автора в том, что Гита представляет собой настоящий учебник йоги в «тотальном» смысле, то есть йоги как обозначения не тот или иной из особых «путей», которые также носят это название, но «Путь, которым человек соединяет своё конечное “я” с Бесконечным», и эти различные йоги являются лишь его аспектами; и «это не столько синтез этих отдельных учений, сколько изначальное и неделимое целое, которое они представляют в частичных формулировках». Эта точка зрения представляется нам совершенно верной, и книга, полная весьма интересных идей, которые мы не будем пытаться здесь обобщить, безусловно, является одной из тех, к сожалению, слишком редких, которые читаются не без реальной пользы.

1940

Шри Рамана Махарши, *A Catechism of Enquiry* [Катехизис исследования]. (Издательство *Sriramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Этот небольшой том представляет собой перевод наставлений, данных Шри Раманой одному из его учеников, чтобы направить его в поиске «высшего я»; поиске, который в конечном итоге должен привести к реализации истинной природы существа. Поскольку «высшее я» идентично «Высшему», любое поклонение «Высшему» в конечном итоге не является ничем иным, как формой поиска «высшего я»; этот поиск, какими бы средствами он ни осуществлялся, является единственным методом, позволяющим постепенно устранять все препятствия и достигать «Освобождения». Суть этих учений можно резюмировать следующими словами: «Достигни совершенного Блаженства посредством постоянной медитации на “высшее я”».

Шри Рамана Махарши, *A Catechism of Instruction* [Катехизис наставления]. (Издательство *Sriramanasramam*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Эта другая книга была составлена путём объединения наставлений, данных Шри Раманой в ответ на вопросы, заданные его учениками; основными темами, рассматриваемыми в ней, являются: существенные характеристики духовного наставления (*upadeśa*) и отличительные признаки гуру; метод реализации (*sādhana*) с его различными способами, и в частности *vicāramārga*, то есть поиск «высшего я», о котором говорилось выше; «опыт» (*anubhava*), то есть сама реализация на её различных стадиях; наконец, характер состояния того, кто твердо утвердился в Знании (*ārūḍhasthiti*), неизменном состоянии, которое является состоянием полной идентичности или поглощения в «высшем я». Мы немного сожалеем об использо-

вании слова «катехизис» в названии этих двух томов (из которых только второй, кстати, написан в «катехизической» форме вопросов и ответов), поскольку на Западе оно почти неизбежно вызывает представление о чисто экзотерическом и даже совершенно элементарном учении; таким образом, мы видим «ассоциации», которые необходимо учитывать, во избежание двусмысленностей, но, к сожалению, восточные люди, пишущие на западных языках, не всегда относятся к ним достаточно аккуратно.

Шри Ауробиндо, *Les Bases du Yoga. Précédé d'une étude de Nolini Kanta Gupta sur le Yoga de Shri Aurobindo* [Основы йоги. С предшествующим исследованием Нолини Канта Гупты о йоге Шри Ауробиндо] (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — Мы уже говорили об английском издании этой книги; поэтому должны были бы просто отметить публикацию этого французского перевода, если бы ему не предшествовало введение, которое, нужно прямо сказать, требует некоторых оговорок. Во-первых, когда Шри Ауробиндо сам говорит «наша йога», это может пониматься в совершенно обоснованном смысле как йога, которую он практикует и преподает; но когда другие говорят о «йоге Шри Ауробиндо», они иногда делают это таким образом, что, кажется, хотят приписать ему право собственности на неё или претендовать на своего рода «авторское право» на особую форму йоги, что недопустимо, поскольку мы находимся здесь в области, где индивидуальности не имеют значения; мы хотим верить, что сам Шри Ауробиндо здесь ни при чём, и что это следует рассматривать только как проявление несколько нескромного и довольно неуклюжего рвения со стороны некоторых его учеников. Вероятно, более серьёзно то, что введение, о котором идёт речь, сильно затронуто «эволюционистскими» концепциями; мы приведём лишь две или три характерные фразы: «До сих пор смертность была руководящим принципом жизни на земле; её заменит сознание бессмертия. Эволюция осуществлялась посредством борьбы и страданий; отныне она будет спонтанным, гармо-

ничным и счастливым цветением... Человеку уже больше миллиона или двух лет; ему вполне пора превратиться в существо высшего порядка». Как такие утверждения могут сочетаться с малейшим представлением о традиционной учении о циклах, и в особенности с тем фактом, что мы в настоящее время находимся в самом мрачном периоде Кали-Юги?

Шри Ауробиндо, *La Synthèse des Yogas. Volume I : Le Yoga des Œuvres divines (Première partie)* [«Синтез йог. Том I: Йога божественных дел (часть первая)»]. (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — Эта работа, появившаяся на английском языке в журнале *Arya* с 1914 по 1921 год, состоит из четырёх частей: 1. Йога божественных дел; 2. Йога знания; 3. Йога преданности; 4. Йога совершенства; данный том содержит перевод только первых шести глав, пересмотренных и дополненных автором. Как указывают название и подзаголовки, речь идёт об общем обзоре, в котором различные формы йоги объединены или скомбинированы для достижения совершенства (*siddhi*) «интегральной йоги», ветвями которой они являются; первая часть посвящена карма-йоге. Автор, естественно, в основном настаивает на отрешении от плодов дел, согласно учению, изложенному в Бхагавад-гите; он представляет это отрешение прежде всего как «самоотверженность» и «жертвоприношение», и последнее слово, возможно, немного двусмысленно, поскольку в собственном смысле оно по существу подразумевает ритуальный элемент, который здесь не очень ясно проявляется, несмотря на намёк на «жертвоприношение Пуруши», рассматриваемое как «общее божественное действие, которое было спроецировано в этот мир в его начале, как символ цулоственности вселенной». Кроме того, в целом всё, что относится к собственно «технической» стороне вопроса, несколько затушевано; возможно, это сделано намеренно, но тем не менее иногда это производит впечатление «неопределённости», которое может сбить с толку обычного читателя, то есть такого, у которого нет необходимых данных для вос-

полнения того, что здесь неполно. С другой стороны, также следует остерегаться, чтобы не впасть в заблуждение из-за принятой терминологии, поскольку некоторые слова употребляются в смысле, весьма далёком от того, который они обычно имеют, мы думаем, в частности, в этом отношении, о выражении «психическое существо», которое автор, похоже, отождествляет с *дживатмой*; такое употребление слова «психический» не только непривычно, но и явно противоречит его первоначальному значению, и мы действительно не видим, чем это можно было бы оправдать. Всё это, конечно, нисколько не умаляет интереса соображений, изложенных в этой книге, даже если она не даёт полного представления о предмете, что, впрочем, было бы, вероятно, невозможно; но эти замечания показывают, что её не следует читать без определённой осторожности.

Шри Ауробиндо, *L'Isha Upanishad* [«Иша-упанишада»]. (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — В этом томе содержится санскритский текст и перевод Иша упанишады с последующими комментариями; частично он был опубликован во французском издании журнала *Arya*, который выходил всего несколько раз в 1914-1915 годах; перевод оригинального текста с английского, оставшийся тогда незавершённым, был закончен М. Жаном Эрбером. В начале своего комментария автор отмечает, что «Упанишады, призванные просветлять, а не учить, написаны для исследователей, уже знакомых, по крайней мере в целом, с идеями ведических и ведантических провидцев, а также имеющих определённый личный опыт тех реальностей, на которые они ссылаются. Поэтому их авторы не обозначают переходы в мыслях и не развивают подразумеваемые или второстепенные понятия... Выражаются только выводы, а рассуждения, на которых они основаны, остаются подразумеваемыми; слова предполагают их, но не передают их открыто сознанию». Это совершенно верно, и мы также считаем, что в этом способе изложения есть нечто, присущее самой природе традиционного учения, о котором идёт речь. Однако

Шри Ауробиндо полагает, что «такой метод больше не применим к современному мышлению»; но заслуживает ли оно того, чтобы ему шли на уступки, при том что в своей специфически современной форме оно слишком явно неспособно воспринять и понять традиционное учение, каким бы оно ни было? Безусловно, можно попытаться сделать идеи более явными, что по сути является задачей и смыслом любого комментария; но очень опасно пытаться «систематизировать» их, поскольку как раз одной из основных характеристик идей метафизического порядка является то, что они не поддаются никакой «систематизации»; и, кроме того, следует ли предполагать «невысказанное рассуждение» в тексте, излагающем истины, реальный источник которых чисто интуитивен? Эти замечания в основном касаются «структуры» данного комментария: его разделение на различные «мыслительные движения» (выражение, которое, кстати, далеко от ясности) может показаться довольно искусственным, по крайней мере для тех, кто не привык исключительно к использованию особых форм «современного мышления». Однако, несмотря на эти оговорки, различные параграфы комментария, взятые сами по себе и независимо от слишком «рациональных» рамок, в которые их пытались вмести́ть, тем не менее содержат большое количество весьма интересных взглядов, которые нельзя читать и размышлять над ними без пользы, особенно если у вас уже есть определённые знания индуистского учения.

Ж. Маркес-Ривьер, *Rituel de Magie tantrique hindoue : Yantra Chintāmani (Le Joyau des Yantras), traduit pour la première fois en français et précédé d'une étude sur le Tantrisme* [«Ритуал индусской тантрической магии: Yantra Chintāmani (Драгоценность янтр)»], впервые переведенный на французский язык и предваряемый исследованием тантризма (коллекция *Asie*, издательство *Véga*, Париж). — Автор говорит, что «выбрал название «Тантрическая магия» за неимением более подходящего названия, хотя этот текст намного превосходит обычное представление о магической науке на Западе»; это,

несомненно, правда, но тем не менее, если оставить в стороне искажения смысла этого слова, которые являются следствием лишь современного непонимания, речь действительно идёт о магии, то есть о вполне реальной традиционной науке, хотя и низшего порядка. Следовательно, речь идёт только о второстепенной тантре, которая, как мы уже объясняли, прежде всего является инициатической и, следовательно, по своей сути несколько не «магической», вопреки ошибочному мнению, которое иногда о ней складывается; остается задаться вопросом, какой интерес следует придавать именно магическому аспекту, и мы со своей стороны предпочли бы, чтобы усилия переводчиков были направлены больше на тексты собственно доктринального характера. Кроме того, важно отметить, что такой ритуал со всем, что он подразумевает, имеет реальную ценность и эффективность только для того, кто действительно связан с индусской традицией; в этих условиях его полный перевод представляет собой нечто вроде «диговинки», и нескольких примеров было бы достаточно, чтобы понять природу используемых методов, что является единственным действительно интересным в подобных случаях. На наш взгляд, введение имеет большее значение, чем сам текст, поскольку оно представляет собой общие взгляды на тантру, а также на янтры; эти взгляды частично основаны на работах Артура Авалона и частично на том, что сам автор смог увидеть и услышать в Индии; жаль, что иногда в нём также ощущается определённое влияние западных «социологических» теорий. Как и в предыдущих работах того же автора, есть ещё много небрежностей, некоторые из которых довольно странные: например, Вишвакарман превращается в Вискрахармана, что может быть опечаткой, и, что, конечно, не является таковой, Мариши отождествляют с Махариши, хотя это явно имя «махаянической» богини Маричи! Отметим также, что *Чинтамани*, слишком неопределенно переведенное как «драгоценность» (хотя так переводится одно слово *maṇi*), на самом

деле является индусским эквивалентом «философского камня».

К. Кернейз, *Le Karma Yoga, ou l'action dans la vie selon la sagesse hindoue* [«Кармайюга, или действие в жизни согласно индусской мудрости»] (Издательство *Jules Tallandier*, Париж). — Эта книга, несомненно, более «безобидна», чем его же Йога Запада, о которой мы уже говорили ранее; однако, несмотря на название, нельзя сказать, что она содержит заметно больше подлинной «индусской мудрости». Напротив, мы найдем там всякие вполне западные вещи: идеи «реинкарнации», «моральные» соображения в самом обычном смысле этого слова, попытки сближения с современными научными теориями, а также с неизбежным психоанализом. Чтобы понять уровень компетенции автора в том, что касается индусских учений, достаточно посмотреть, например, на более чем причудливую интерпретацию, которую он даёт символизму слога Ом (который, по его мнению, состоит только из двух элементов), или на тождество, которое он пытается установить между Анандой и «сексуальностью»! Отметим также довольно забавную ошибку: тибетское слово Бардо, буквально «между двумя», является обозначением «промежуточного мира», иначе говоря, психической сферы; но он полагал, что это слово относится к «человеческой личности после смерти» или к «бестелесной сущности», так что он говорит о «выходе из Бардо», об «общении между Бардо и его окружением» и так далее; он, однако, ссылается на традицию Бардо Тхёдол; как же он её читал? Этих нескольких примеров вполне достаточно; мы сочувствуем несчастным читателям, которые, не имея никакого представления о восточных учениях, примут на веру «изложение», которое им дается в подобных трудах!

Шри Рамана Махарши, *Maharshi's Gospel* [«Евангелие Махарши»] (Издательство *Sriramanasraman*, Тируваннамалай, Южная Индия). — Этот маленький томик был опубликован по случаю шестидесятилетия Шри Раманы 27 декабря 1939 года; это, как и большинство предыдущих, сборник ответов,

данных им на вопросы, заданные разными учениками. Основные темы, к которым они относятся: отказ от плодов действия, тишина и уединение, контроль над умом, отношения Бхакти и Джняны, «высшее я» и индивидуальность, реализация «высшего я», роль гуру в его двойном значении «внешнем» и «внутреннем». Особо отметим сказанное по поводу действия [*karma*]: само по себе оно не является препятствием для реализации, а вот идея о том, что это «я» действую, и усилие, которое прилагается, чтобы воздерживаться от действия, а также чтобы действовать, — это препятствие; действие, совершаемое с полным отрешением, не затрагивает существо. Отметим также касаясь эффекта того, что можно назвать «действием присутствия»: передача Знания может реально происходить только в тишине, путём излучения внутренней силы, которая несравнимо мощнее речи и всех других проявлений какой-либо внешней деятельности; это, в сущности, и есть подлинное учение о «недеянии».

Шри Рамана Махарши, *Who am I? [Кто я?]* (Издательство *Sriramanasraman*, Тируваннамалай, Южная Индия). — В новом издании этой брошюры перевод был улучшен и даже почти полностью переработан; пожалуй, можно только пожалеть, что в нём указано меньше санскритских терминов, чем в первой версии, поскольку это всегда очень помогает уточнить смысл. С другой стороны, в конце был добавлен английский перевод стихотворения о «Познании Себя», написанного Шри Раманой по просьбе одного из его учеников.

Кларенс Х. Гамильтон, *Wei Shih Er Lun, or the Treatise in twenty stanzas on Representation-only, by Vasubandhu, translated from The Chinese version of Hsüan Tsang, Tripitaka Master of the T'ang Dynasty* [«Вэй Ши Эр Лунь, или Трактат в двадцати строфах о представлении-только, Васубандху, переведенный с китайской версии Сюаньцзана, мастера Трипитаки династии Тан»]. (Издательство *American Oriental Society*, Нью-Хейвен, Коннектикут). — Этот трактат является первым из двух классических фундаментальных текстов школы Виджняпти-

матра (именно это обозначение здесь переводится как *representation-only*), одной из ветвей школы махаянистской *Йогаচারы*; эти два текста — Вимшатика и Тримшика Васубандху, которым Сильвен Леви дал несколько лет назад так называемый почти полностью непонятный французский перевод: стремясь передать каждое слово текста одним словом, даже если во французском языке нет соответствующих терминов, он стал постоянно использовать такие неологизмы, как «невежество», «ментальность», «таковость», «сущностность», что в действительности является настоящим варварством, и ещё более невероятные выражения, такие как «нотация глубин», «пропитка смеси», «революция сосудов», «постановка заграждения» и так далее, которым невозможно найти какое-либо значение; это, безусловно, хороший пример, показывающий, что мы никогда не преувеличивали, говоря о недостатках некоторых работ «ориенталистов» и их полной бесполезности. Автор настоящего английского перевода, кажется, проявляет большую снисходительность к своему предшественнику, ограничиваясь заявлением, что ему не удалось следовать его «специализированному словарю», и говорит о его странности в «стремлении сохранить языковые нюансы»; правда в том, что, претендуя на «точную передачу смысла», Сильвен Леви вообще его не передал. Мистер Гамильтон, к счастью, не впал в ту же ошибку; это не означает, конечно, что его перевод нельзя обсуждать по некоторым пунктам, поскольку речь идёт о тексте, безусловно, очень сложном из-за самой природы выраженных в нём идей, и не стоит слишком полагаться в этом отношении на возможности западной философской терминологии; но, во всяком случае, его можно хотя бы понять, и в целом он имеет вполне правдоподобный смысл. Перевод с китайским текстом Сюаньцзана сопровождается примечаниями, дающими многочисленные разъяснения, и предваряется введением, в котором содержится история китайских версий трактата и анализ его содержания; возможно, на последний несколько повлияла идея о том, что здесь есть нечто

сравнимое с западным «идеализмом», хотя автор признает, что «идеалистическая доктрина Васубандху в конечном итоге служит сверхинтеллектуальной реализации», мы бы сказали точнее «сверхрациональной»; и разве не это является существенным моментом, который, глубоко отличая эту доктрину от современных философских спекуляций, придает ей реальный характер и истинное значение?

А. М. Хокарт, *Les Castes. Traduit du manuscrit anglais par E. J. Lévy et J. Auboyer* [«Касты. Перевод с английской рукописи Э. Ж. Леви и Ж. Обуайе»] (Издательство *Paul Geuthner*, Париж). — Эта работа заметно отличается от того, что обычно пишут на Западе на ту же тему, возможно, потому, что автор (который, к сожалению, умер до её публикации) не был профессиональным востоковедом, но имел возможность в ходе административной карьеры проводить на Цейлоне и в Полинезии прямые наблюдения, которые послужили основой его работы. Именно это даёт ему право с должной строгостью критиковать теории, придуманные современными «исследователями», которые «были настолько опьянены своим критическим чутьем, что дошли до мысли, будто знают о древних больше, чем сами древние», и предвзято отвергали все традиционные объяснения, содержащиеся в древних текстах, по той единственной причине, что они были традиционными, в то время как беспристрастное рассмотрение фактов, напротив, подтверждает ценность этих объяснений и показывает ничтожность того, что им противопоставляют. Одним из ярчайших примеров этих фантастических теорий современности является та, согласно которой различие каст берёт своё начало в различии рас, под предлогом того, что каста обозначается словом варна, которое буквально означает «цвет»; автору не составляет труда показать, что цвета, приписываемые различным кастам, не могут представлять цвета стольких же рас, что они на самом деле чисто символические и, кроме того, как и учат традиционные тексты, связаны с распределением, которое встречается у самых разных народов, на четыре квартала, соответствующие сто-

ронам света; этот последний вопрос достаточно важен, чтобы мы предложили вернуться к нему в отдельной статье. Жаль, что автор не подумал, что слово *джати*, другое обозначение касты, означающее «рождение», также может иметь символическое значение; в сущности, это слово прежде всего обозначает индивидуальную природу, поскольку именно собственные возможности каждого человека определяют условия его рождения; и даже если понимать его в смысле «родословной», все равно остается то, что эта родословная часто может пониматься прежде всего в духовном смысле, как показывают некоторые «генеалогии», которые явно являются «цепями» традиционной передачи. Как бы то ни было, из приведённых фактов ясно следует, что «система каст — это жертвенная организация», мы бы сказали скорее «ритуальная», что имеет более широкое значение, поскольку, очевидно, существует много других видов обрядов, помимо жертвоприношений; и если касты и их подразделения в некоторой степени отождествляются с профессиями, то именно потому, что они по существу являются ритуальными функциями, поскольку «профессии и обряды нельзя точно различить, и санскритское слово *karma*, “действие”, “работа”, применяется к обоим»; и добавим, что в строго традиционном обществе любое занятие, какой бы природы оно ни было, обязательно имеет ритуальный характер. Однако это не повод называть все эти функции без разбора «священническими», что влечёт за собой досадную двусмысленность; и то же самое мы скажем в том случае (ибо здесь есть некоторая неопределенность в мыслях), когда это же обозначение «священнических» применяется только к первым двум кастам; каждый член общества обязательно должен совершать определённые обряды, но то, что в собственном смысле характеризует священническую функцию как таковую и отличает её от всех других, — это прежде всего преподавание учения. Ещё более серьёзно то, что автор постоянно называет кшатриев первой кастой, а брахманов — второй, что является нарушением всякой традиции и, кроме того, дела-

ет некоторые вещи непонятными, как нам, возможно, придется объяснить в другой раз; его идея, очевидно, состоит в том, чтобы поставить королевскую власть на вершину иерархии и, следовательно, выше священства (понимаемого на этот раз в буквально), но именно это и является несостоятельным с традиционной точки зрения, и там, где такое действительно существует, это лишь признак вырождения; такое, положение дел в некоторых полинезийских обществах, изученных автором, и даже на Цейлоне вполне возможно, и буддийское влияние внесло некоторые изменения того же рода, хотя оскудение высших каст затрудняет здесь прямое наблюдение. С другой стороны, автор, похоже, не осознает глубинной причины ритуалов, того, что является их самым принципом, и, в более общем плане, «нечеловеческого» элемента, присущего любому традиционному институту: если общество устроено ритуально, то не по более или менее «психологическим» причинам, а потому, что оно тем самым является образом реальностей высшего порядка. Следовательно, во всём этом есть пробелы, которые можно восполнить только с помощью более глубокого знания традиционных учений; но тем не менее верно и то, что эта книга содержит множество очень интересных данных, которые мы, естественно, не можем и думать суммировать или перечислить в деталях, и многие из которых могли бы стать отправной точкой для рассуждений, выходящих далеко за рамки того, что сам автор мог предположить. Можно было бы также отметить некоторые неточности в терминологии, например, обозначение вайшьев как «земледельцев», что слишком узко, чтобы применить ко всей касте, неправильное использование слова «инициация» для обозначения вступления в касту или смешение «титанов», соответствующих асурам, с «гигантами», которые являются чем-то совершенно другим; но мы не будем больше настаивать на этих недостатках, которые в целом имеют совершенно второстепенное значение; и хотя можно найти, что замечания относительно осуществления определённых профессий в совре-

менном Египте имеют весьма сомнительное отношение к вопросу о кастах, всё же остается ещё достаточно других более обоснованных точек сравнения, чтобы показать, что этот институт, далеко не являясь собственным для Индии, как часто считают, напротив, в действительности представляет собой нечто очень распространенное, что встречается в той или иной форме в устройстве всех традиционных обществ, и это так, можем мы сказать, потому, что он строго соответствует самой природе вещей и всему космическому порядку.

1945-1946

Рабиндранат Тагор, *Sādhana. Traduction et préface de Jean Herbert*. [«Садхана. Перевод и предисловие Жана Эрбера»]. (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — На наш взгляд, лучшая глава этой книги — первая: в ней автор справедливо протестует против искусственного противопоставления человека и природы, которое подразумевает отрицание фундаментального единства всего в бытии; в Индии же, наоборот, «состояние, в котором человек осознавал своё родство со всем и проникал во все вещи через единение с Богом (который, как он говорит в другом месте, не имеет ничего общего с «чистой абстракцией» современных философов), считалось конечной целью и достижением человечества». Продолжение, к сожалению, менее удовлетворительное: видно, что поэт не хочет отказываться от мира форм, и мы даже охотно признаём, что, чтобы следовать своим путём, он, как никто другой, должен опираться на формы; но это лишь один из многих путей, а точнее, лишь отправная точка возможного пути; если не идти дальше, то никогда не выйти за пределы «космического сознания», которое является лишь переходным этапом, весьма далёким от конечной цели, и на котором даже может быть опасно задерживаться. Мы очень боимся, что автор ничего не способен видеть дальше, и то, как он переводит некоторые термины в цитируемых им упанишадах, свидетельствует об этой ограниченной точке зрения: можно ли, например, утверждать, что Ананда означает «радость»? В любом случае, название книги довольно обманчиво, поскольку в ней нет ни слова о «реализации» в метафизическом смысле или о «технике», которая может к ней привести; Тагор может быть ве-

ликим поэтом, но его определенно нельзя считать «духовным учителем».

Études sur Ramana Maharshi. Volume premier : Swâmî Siddheswarânda ; Dr Sarma K. Lakshman ; Swâmî Tapasyananda. Introduction et traduction de Jean Herbert. [«Исследования о Рамане Махарши. Том первый: Свами Сиддхешварананда; Доктор Шарма К. Лакшман; Свами Тапасьянанда. Введение и перевод Жана Эрбера»]. (Издательство *Union des Imprimeries*, Фрамери, Бельгия). — Во введении г-н Жан Эрбер извиняется публикацию только исследования о Шри Рамане вместо его собственных текстов; несомненно, этих текстов очень мало, и даже различные сборники его устных наставлений, опубликованные до сих пор, представляют собой лишь нечто очень фрагментарное и неполное; однако мы задаёмся вопросом, действительно ли это единственные причины такого воздержания, и то, что может навести на мысль о том, что должны быть и другие причины, — это довольно резкая критика окружения Махарши, которая приводится здесь... Впрочем, совершенно верно, что он «не принимает никаких учеников» в истинном смысле этого слова, хотя многие люди слишком легко претендуют на это звание; мы даже сомневаемся, что есть основания «надеяться, что настанет день, когда он согласится взять на себя роль гуру», поскольку, похоже, если он осуществляет только то, что мы уже называли «действием присутствия», то это связано с самим исключительным характером пути, которому он следовал. — Основная часть этого первого тома состоит из перевода книги, которую доктор Шарма К. Лакшман ранее опубликовал на английском языке под названием «Махайога» и под псевдонимом *Who*, несколько измененного в некоторых местах: мы уже говорили о нём и тогда указали на оговорки, которые следует сделать по поводу его доктринальной точки зрения; поэтому не будем возвращаться к этому, напомним только, что книгу следует рассматривать только как выражение собственных взглядов автора. Этот перевод снабжён предисловием и приложением;

в первом Свами Сиддхешварананда стремится охарактеризовать путь и отношение Шри Раманы, а также совершенно справедливо отмечает ошибки, допущенные писателем, который пытался оценить его с точки зрения западной «мистики»; что же касается приложения Свами Тапасьянанда, то оно производит настолько «неуверенное» впечатление, что невольно задаешься вопросом, зачем оно было написано!

Ф. Дж. Александер, *Le Royaume Intérieur. Traduction française de Marcel Sauton ; préface de Swâmî Siddheswarânanda* [«Внутреннее царство. Перевод на французский Марселя Сотона; предисловие Свами Сиддхешварананда». (Издательство *Union des Imprimer*ies, Фрамери, Бельгия). — Автор этой книги был американцем, которого восхитили работы Вивекананды, и который после их прочтения отправился в Индию, чтобы встретиться с другими учениками Шри Рамакришны; но, очевидно, посмертное влияние Вивекананды всегда оставалось для него наиважным. Стиль книги довольно неприятен, с постоянными и совершенно ненужными повторениями, восклицаниями по любому поводу и без; мы не будем останавливаться на крайней неопределенности терминологии и неуместности многих слов, поскольку, не читая оригинал, мы не можем точно знать, какова в этом доля перевода, но у нас сложилось впечатление, что он ещё больше усугубляет эти недостатки. Что касается сути, то, как можно догадаться, она представляет собой нечто очень «смешанное»: наряду с некоторыми формулами, заимствованными из индуcской традиции, встречается много других, которые являются специфически западными; есть даже отрывки, в которых говорится о «чистоте» таким образом, который слишком напоминает некоторые «навязчивые идеи» протестантского морализма; также много говорится об «идеале» и «формировании характера», что не сильно выводит нас за рамки обычных современных банальностей; и из всего этого, безусловно, очень трудно выделить что-то хоть немного ясное. Впрочем, в целом это довольно «без-

обидно», хотя где-то всё же есть совет «культивировать пассивность», что ужасно опасно; но что нас всегда удивляет в подобных трудах, так это отсутствие «субстанции», если можно так выразиться, и полное отсутствие полезных уточнений. С другой стороны, автор на протяжении всей книги заставляет свой голос гуру говорить таким образом, что возникает вопрос, какое он имеет о нём представление, и Свами Сиддхешварананда в своем предисловии, похоже, почувствовал здесь довольно неприятную двусмысленность, которую, впрочем, ему не удалось устранить: речь, безусловно, не о реальном человеческом гуру, и то, что описано, также не может считаться достаточно продвинутой стадией, чтобы истинный «внутренний гуру» проявлялся таким образом; поэтому вполне вероятно, что этот «голос» в некотором роде представляет собой лишь «идеализированное» воспоминание о Вивекананде или даже, проще говоря, что в нём следует видеть лишь «вымысел», призванный выразить мысли, которые приходили к автору во время его медитаций.

Ананда К. Кумарасвами, «Индуизм и Буддизм». (Издательство *Philosophical Library*, Нью-Йорк). — Книга состоит из двух частей, которые в некотором роде параллельны друг другу: первая относится к индуизму, а вторая — к буддизму, хотя автор считает, что, возможно, было бы лучше рассматривать их как единый предмет, чтобы ещё больше подчеркнуть реальное соответствие. Прежде всего он очень справедливо отмечает, что можно было бы в некотором смысле дать верное представление об индуизме, категорически отрицая большинство утверждений, высказанных в его отношении западными учеными, а также некоторыми современными и вестернизированными индусами. Затем он уточняет, что такое «миф», понимаемый в его истинном смысле и рассматриваемый как принципиально значимый вне каких-либо особых условий времени и пространства: *agre*, «в начале», ещё точнее означает «на вершине», то есть «в первопричине» или «в Принципе» (как греческое *ἐν ἀρχῇ* и латинское *in principio*); следовательно, в любом символическом описа-

нии космогонического процесса речь идёт именно о вневременном «начале». Жертвоприношение (*yajña*) — это ритуальное воспроизведение «того, что было сделано Богами в начале», поэтому оно является как бы отражением «мифа», причём обратным, как любое отражение, в том смысле, что то, что было процессом порождения и разделения, теперь становится процессом возрождения и реинтеграции. Чтобы понять эту операцию, прежде всего нужно спросить себя, «что такое Бог» и «что такое мы»: Бог — это недвойственная Сущность (*advaita*), но она существует в двойственной природе, откуда и происходит различие между «Высшим» (*para*) и «Невысшим» (*apara*), которым соответствуют, с разных точек зрения, все двойственности, один из членов которых, будучи подчинённым другому, содержится в нём «имманентно»; и мы также находим в себе эти два члена, которые тогда являются «высшее я» и «я». Сущностная функция Жертвоприношения — «воссоединить то, что было разделено», следовательно, в отношении человека — вернуть «я» к «высшему я»; это воссоединение часто символически изображается как брак, причём высший член такой двойственности является мужским, а низший — женским по отношению друг к другу. При этом не следует забывать, что с точки зрения полной традиционности любое действие в норме должно рассматриваться как «священное», то есть как имеющее «жертвоприносящий» характер (*de sacra facere*), так что через это понятие жертвоприношения может быть распространено на всю человеческую жизнь в целом; и именно в этом заключается собственно «путь дел» (карма-марга) Бхагавадгиты, который, естественно, противоположен светскому пониманию современников. С другой стороны, поскольку Жертвоприношение совершается *in divinis* Вишвакармой, в его ритуальном подражании в этом мире требуется сотрудничество всех искусств (*viśvā karmāṇi*), из чего следует, что в традиционном социальном порядке все функции, какими бы они ни были, также носят священный характер; но в то же время социальная организация, как и действия,

не может рассматриваться как цель сама по себе, и она должна быть такой, чтобы давать возможность каждому из её членов достичь собственного совершенства: именно этому отвечает в индуизме институт четырёх ашрамов, посредством которого всё упорядочивается для достижения окончательного Освобождения. — Переходя затем к буддизму, г-н Кумарасвами отмечает, что он, по-видимому, тем больше отличается от индуизма, чем поверхностнее его изучают, и что по мере углубления становится все труднее уточнить различия; и можно сказать, что на Западе «буддизм восхищал прежде всего тем, чем он не является». Сам Будда, впрочем, никогда не претендовал на то, чтобы давать новое учение, и не проповедовал «социальную реформу» в предписаниях, которые он давал своим «светским» слушателям; на самом деле, основная часть его учения была адресована членам «монашеского ордена», внутри которого не могло существовать никакого социального различия, поскольку речь шла о людях, уже отказавшихся от мира, как *санньяси* в индуизме. «Миф» здесь представлен самой «жизнью» Будды, в которой прослеживаются все черты аватары, перед которым полностью стираются индивидуальные особенности; большинство современных людей предполагали, исходя из этого, что он был человеком, которого впоследствии «обожествовали», но эта «эвгемеристическая» концепция противоречит истине: из всех подлинных текстов следует, что это, напротив, «нисхождение» небесного архетипа, принявшего человеческий облик, чьё «рождение» и «просветление» представляют, можно сказать, вневременные события. Что касается учения, то г-н Кумарасвами особо стремится показать ложность толкования, согласно которому Будда отрицал *Атман*: когда, говоря об индивидуальных, случайных и преходящих изменениях, он высказался против тех, кто отождествляет своё существо с этими случайными явлениями (и к ним он, безусловно, добавил бы Декарта с его *Cogito ergo sum*), что «это не есть Я», понимается так, как будто он сказал, что «нет высшего я»; и это тем более абсурдно, что он

сам в своем состоянии Будды не может быть понят иначе, как тождественный «высшему я». Мы не можем вдаваться в подробности, но должны по крайней мере отметить превосходное толкование термина нирвана; это опять-таки вопрос, который действительно очень нуждается в уточнении после всей путаницы, внесенной востоковедами. Другой момент, представляющий большой интерес, заключается в следующем: имена и эпитеты Будды в целом, а также его деяния являются теми же, что ведическая традиция относит в первую очередь к Агни и Индре, к которым также очень часто применяется обозначение Архат; однако Агни и Индра являются соответственно Священством и Царством *in divinis*; именно с этими двумя возможностями родился Будда, и можно сказать, что, выбрав первое, он реализовал их обе, поскольку это один из тех случаев, когда, как было сказано выше, один из двух терминов «имманентно» содержится в другом. — Мы узнали, что в настоящее время готовится французский перевод этой важной работы, и хотелось бы, чтобы он вскоре вышел в свет.

Ананда К. Кумарасвами, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* [Духовное владычество и мирская власть в индийской теории управления]. (Издательство *American Oriental Society*, Нью-Хейвен, Коннектикут). — В этой другой книге, где мы находим развитыми, уточненными и подтвержденными многочисленными ссылками некоторые из соображений, которые уже были указаны в предыдущей, г-н Кумарасвами исправляет ошибку, допущенную некоторыми, в частности, Ю. Эволой и А. М. Хоккартом, относительно отношений между священством и царской властью. Действительно, они утверждали, что священство играло женскую роль по отношению к царской власти, что, естественно, придает последней верховенство; но это полное изменение реального иерархического порядка. На самом деле, отношения, о которых идёт речь, выражаются ритуально в брачных формулах, таких как эта: «Я — Ты, ты — Это; я — Небо, ты — Земля» и т. д. (Айтарейя-брахмана

VIII.27); но именно *Пурохита*, то есть брахман, обращается с этими словами к царю во время помазания на царство (*rājasūya*), а не наоборот, как это было ошибочно утверждено. Речь идёт об одной из тех пар, оба члена которой вовсе не симметричны: первый в принципе содержит второй, в то время как второй подчинен первому и, в общем-то, существует только благодаря ему (что означает, что они относительно *sat* и *asat*); поэтому священство абсолютно независимо от царской власти, в то время как царская власть не может существовать действительным образом без священства. Это также подтверждается исследованием отношений между их божественными типами: Агни, который является священством (*brahma*), и Индра, который является царской властью (*kṣatra*), или Митра и Варуна, которые также находятся в подобных отношениях; так же, как Брихаспати и *Вач*, то есть, в общем-то, Интеллект и Слово, соответствующие здесь соответственно созерцанию и действию. Последний момент требует важного замечания: если Слово относится к царской власти, то это потому, что именно по его приказам или указам царь действует и «работает», и в традиционном обществе вещи обычно выполняются сразу же после того, как они были сформулированы тем, кто имеет на это власть (и можно сопоставить это с тем фактом, что в дальневосточной традиции именно правителю принадлежит право давать вещам их «правильные названия»), поэтому царь никогда не может говорить по своему желанию или в соответствии со своими желаниями, он должен делать это только в соответствии с порядком, то есть с волей принципа, от которого он получает легитимность и «божественное право»; видно, насколько эта концепция, по сути теократическая, далека от концепции «абсолютной монархии», не имеющей иного правила действия, кроме «благоволения» правителя. Автор также попутно изучает множество других пар того же рода, таких как, например, Яма и Ями, Ашвины (сравнимые в некотором отношении с греческими Диоскурами), а также пары вроде Кришны и Арджуны, образованные бессмерт-

ным и смертным, что естественным образом соответствует *Параматме* и *дживатме*, или «высшему я» и «я». Другой интересный случай, несколько иного порядка, — это случай Гармонии (*samā*) и Слов (*ṛc*) в науке о мантрах; но невозможно всё это обобщить и даже полностью перечислить все вопросы, рассматриваемые таким образом в заметках, некоторые из которых имеют вес настоящих специальных исследований. Возвращаясь к главной теме, союз священства и царской власти прежде всего представляет собой союз Неба и Земли, от гармонии которых зависит процветание и плодородие всей Вселенной; поэтому процветание царства также зависит от гармонии двух властей и их союза в совершении обряда, и царь, основной функцией которого является обеспечение этого, может сделать это только при условии действий таким образом, чтобы всегда поддерживать эту гармонию; здесь мы находим связь между космическим порядком и человеческим порядком, которая единогласно утверждается всеми традициями. В то же время, женский характер царской власти по отношению к священству объясняет то, что мы уже указали, а также то, что, как напоминает г-н Кумарасвами, женский элемент или символически представленный как таковой чаще всего играет преобладающую роль в учениях, свойственных кшатриям; и это также объясняет, что путь бхакти в большей степени подходит к их природе, как это можно очень ясно увидеть в таком примере, как западное рыцарство. Однако не следует забывать, что, поскольку во всём этом речь идёт только об отношениях, то, что является женским в определённом отношении, может быть одновременно мужским в другом: так, если священство есть мужское по отношению к царской власти, то царь, в свою очередь, есть мужское по отношению к своему царству, так же как и любой принцип по отношению к области, на которую распространяется его действие, и в частности Агни, Ваю и Адитья по отношению к «трем мирам» соответственно, отношения, которые, впрочем, являются лишь частными случаями отношения Света к Космосу. Следует также

добавить, что помимо своих космических (*adhidevata*) и политических (*adhirāja*) аспектов то же учение имеет применение и к «микрокосмическому» порядку (*adhyātma*), поскольку сам человек является «Божественным городом», и в нём можно найти все составные элементы, соответствующие элементам Космоса и элементам социальной организации, так что между этими элементами во всех случаях должны соблюдаться аналогичные отношения. Два *атмана*, то есть «высшее я» и «я», соответствуют двойственной природе «высшего» и «невысшего» Брахмана, а следовательно, на разных уровнях Митре и Варуне, Дэве и Асуре, браhme и *кшатре*, посредством брака которых поддерживается царство; «внешняя, активная, женская и смертная сторона нашей природы существует более имманентно во внутренней, созерцательной, мужской и бессмертной стороне, к которой она может и должна быть «сведена», то есть возвращена или воссоединена». «Автономия» (*svarāj*) для царя состоит в том, чтобы не поддаваться управлению со стороны множества тех, кто должен ему подчиняться, и точно так же для каждого человека она в том, чтобы не поддаваться управлению со стороны низших и случайных элементов своего существа; отсюда, для установления и поддержания порядка в том и другом случае, два смысла «священной войны», о которых мы говорили в разных случаях. в конечном счёте, во всех областях все в основном зависит от «самоконтроля» (*ātmasaṁyama*); поэтому, согласно учению всех традиций, человек прежде всего должен «познать самого себя», и в то же время «наука о высшем я» (*ātmavidyā*) является также конечным термином любого учения, поскольку «что есть высшее я» и «что есть Брахман» — это два вопроса, которые на самом деле имеют один и тот же ответ.

Ананда К. Кумарасвами, *The Religious Basis of the Forms of Indian Society*. — *Indian Culture and English Influence*. — *East and West* [«Религиозная основа форм индийского общества. — Индийская культура и английское влияние. — Восток и Запад»]. (Издательство *Orientalia*, Нью-Йорк). — Г-н. Кумарасва-

ми собрал в этой брошюре три отдельных исследования, в первом из которых он попытался показать на примере Индии, как «в традиционном социальном порядке институты являются применением метафизических доктрин к условным обстоятельствам», так что всё в нём имеет причину существования, не просто биологическую или психологическую, но истинно метафизическую. Он последовательно рассматривает с этой точки зрения четверичную цель человеческой жизни (*puruṣārtha*), институт четырёх ашрамов, понятие дхармы со всем, что оно подразумевает, и, наконец, в связи со *свадхармой*, институт каст с характером «призвания», которое по существу имеет место при осуществлении любой профессии, какой бы она ни была, а также священный и ритуальный характер, который обязательно имеет любая деятельность там, где сами касты считаются «рожденными от Жертвоприношения», так что нигде не встречается светская точка зрения, и вся жизнь предстаёт как совершение ритуала, в котором нет ничего лишённого смысла. — Во втором исследовании автор, сначала процитировав различные критические замечания в адрес современной цивилизации, сделанные как самими западными людьми, так и восточными, подчёркивает разрушительные последствия, которые неизбежно имеет европейское влияние в стране, которая, как Индия, всё ещё обладает традиционной цивилизацией; и эти последствия проявляются не только в собственно интеллектуальной сфере, но и в самом социальном порядке, где рассматриваемое влияние прежде всего направлено на ниспровержение организации, в которой, как было сказано только что, любая профессия является в собственном смысле «призванием», организации, которая, как совершенно справедливо заметил А. М. Хокарт, фактически несовместима с промышленной системой современного Запада. Именно против самого понимания жизни, подразумеваемого этой системой, необходимо в первую очередь выступить, если мы хотим избежать непоправимой катастрофы; и, конечно, не стоит продолжать под предлогом «прогресса» двигаться

в том же направлении, когда оказываешься на краю пропасти. — Наконец, в последнем исследовании г-н Кумарасвами излагает, что антитеза Востока и Запада, как она представлена в настоящее время, не должна пониматься в просто географическом смысле, но что она на самом деле является антитезой традиционного и современного духа, что, в сущности, является вопросом времени в большей степени, чем места, поскольку, пока у Запада была нормальная цивилизация, сопоставимая со всеми другими, такое противопоставление никоим образом не было возможно. Для устранения этого противопоставления, конечно, недостаточно доброй воли и «филантропии», особенно при таком состоянии вещей, когда то, что считается «хорошим» или «плохим», также лишено принципа и в конечном итоге основано лишь на чисто количественном понимании жизни; прежде всего необходимо понимание, ибо только посредством него можно решить все вопросы, включая политические и экономические, которые на самом деле являются лишь самыми внешними и наименее важными. Здесь автор возвращается к концепции «призвания», то есть определения занятий не произвольным выбором или соображениями выгоды или амбиций, а самой природой каждого человека, тем самым позволяя каждому человеку работать над своим собственным совершенствованием одновременно с совершенствованием результатов своего труда; проблема восстановления этой концепции, которая должна быть решена в первую очередь для выхода из нынешнего беспорядка, может быть решена только путём понимания принципов, на которых основана традиционная организация каст. Само собой разумеется, что усилия по сближению могут исходить только со стороны Запада, поскольку именно он отказался от ранее общих норм, в то время как Восток всё ещё придерживается их в своем подавляющем большинстве; и только с этим традиционным Востоком Запад мог бы сотрудничать, в то время как с модернизированным Востоком он может только соперничать. Когда Запад обретет своё «высшее я», которое яв-

ляется также «высшим я» всех других народов, проблема понимания Востока будет решена одновременно, и останется только задача претворить в жизнь то, что было понято; другой вариант альтернативы — это сведение всего мира к нынешнему состоянию Европы; в конечном счёте речь идёт о выборе между сознательным движением к предначертанной судьбе и пассивным подчинением неумолимому фатуму.

1947

Марко Паллис, *Peaks and Lamas* [«Вершины и ламы»] (Издательство *Cassell and Co.*, Лондон). — Эта работа, которой г-н Кумарасвами уже посвятил здесь заметку во время её появления (выпуск от июня 1940 г.), с тех пор пережила несколько последовательных изданий, в которых автор внёс некоторые улучшения в новые детали. Наше намерение, возвращаясь к ней, не состоит в том, чтобы говорить о том, что по сути является «путевыми заметками», каков бы ни был их интерес, а только в том, чтобы особо отметить некоторые моменты, напрямую относящиеся к тибетскому учению. Мы должны прежде всего отметить, что г-н Паллис не приемлет термин «ламаизм», который, кажется, на английском языке имеет некоторый уничижительный оттенок; мы должны сказать, что на французском языке это, похоже, не так, поэтому, что касается нас, мы до сих пор не видели никаких неудобств в его использовании при случае, правда, это всё равно чисто условное обозначение, и есть и другие такие же (например, «конфуцианство»), которые используются исключительно из соображений удобства. Без сомнения, можно просто говорить о тибетском буддизме, и, возможно, это даже лучше; во всяком случае, должно быть хорошо понятно, что этот буддизм имеет особенности, которые чётко отличают его от других форм, не только буддизма в целом, но даже от махаяны, ветвью которой он является. — Глава, имеющая особое значение с доктринальной точки зрения, — это глава под названием «Круг бытия», в которой содержится превосходное изложение символизма «Колеса жизни», схематического представления множественных состояний обусловленного бытия. По этому поводу автор объясняет различные основополагающие моменты буддийского учения,

поскольку оно по своей сути направлено на выведение существ из бесконечной цепи этих состояний и приведения их к нирване, в отношении которой он очень справедливо исправляет ложные Западные толкования: «Это прекращение неведения и ряда его следствий; двойное отрицание — единственный способ, которым мы можем слабо намекнуть на его положительную реальность. Тот, кто достигает этого состояния, знает его, тот, кто его не достиг, может только спекулировать в терминах своей собственной относительности, которые к нему не применимы: между этим состоянием и Кругом Бытия — полная прерывность». Мы также отметим соображения, касающиеся метода и мудрости, рассматриваемых как взаимодополняющие и неразделимые, и символизируемые соответственно *дордже* и колокольчиком или *дилбу*. — Ещё одна глава содержит несколько страниц о символизме тантр, которые, помимо разъяснений, даваемых в собственно доктринальном порядке, в частности в отношении концепции шакти, представляют собой максимально чёткое опровержение нелепых утверждений, которые можно встретить повсюду по этому поводу, которые, без сомнения, показательно являются одними из тех, где западное непонимание достигло своей высшей степени. В других местах мы найдем объяснения «Трёх прибежищ», формулы «Ом мани *падме* хум» и мантр в целом как опор медитации, а также другие моменты, которые было бы слишком долго перечислять. — Последняя часть почти полностью посвящена тибетскому искусству; в ней в первую очередь говорится о его нынешнем состоянии, и в связи с этим можно заметить, что это один из редких примеров, который мы всё ещё можем найти, действительно живого сегодня традиционно-го искусства. Автор ввёл некоторые общие взгляды на «народное искусство», вдохновлённые указаниями г-на Кумарасвами, но он отмечает, что в Тибете вряд ли можно рассматривать «народное искусство», отличное от другого вида искусства, «потому что все элементы, которые способствовали формированию тибетской цивилизации, из какого бы источ-

ника они ни происходили, были объединены в очень тщательно разработанный синтез и адаптированы к потребностям людей любого ранга и способностей». Затем г-н Паллис показывает тесную связь искусства и учения; в этой главе, которую невозможно кратко изложить, мы отметим только соображения об исключительно интеллектуальном характере традиционного искусства, о ритуале, рассматриваемом как «синтез всех искусств, поставленных на службу учению и сотрудничающих в достижении единой цели», которая состоит в том, чтобы подготовить дух к метафизической реализации, и об отсутствии всякого «идолопоклонства» в том использовании, которое таким образом делается из символических изображений. Наконец, он обращает внимание на опасность, которая может возникнуть для искусства и для всей традиционной цивилизации, которая образует с ним неделимое целое, от проникновения западного влияния, от которого до сих пор был свободен Тибет, но сейчас оно уже начинает ощущаться на его границах. В связи с этим мы также упомянем очень справедливые размышления о важности костюма для поддержания традиционного духа; те, кто хочет уничтожить традицию у народа, конечно, прекрасно знают, что они делают, когда начинают с того, что навязывают ему ношение европейского костюма!

Роберт Блайхштайнер, *L'Église jaune. Traduction de Jacques Marty* [«Жёлтая церковь. Перевод Жака Марти»] (Издательство Payot, Париж). — Название этой книги вызывает некоторые замечания: с одной стороны, мы считаем, что было бы лучше избегать использования в подобном случае термина «церковь» из-за особого христианского значения, которое за ним закрепилось и от которого его практически невозможно отделить; с другой стороны, название «Жёлтая церковь» ни в коем случае не может относиться только к одной ветви ламаизма (автор, в отличие от господина Паллиса, охотно использует этот термин), той, что следует реформе Цонкапы, чтобы отличить её от той, которую можно было бы тогда назвать «Красной церковью», и которая осталась такой, ка-

кой была до этой реформы. Однако работа на самом деле касается обеих, то есть, в общем, тибетского буддизма в целом, а также монгольского буддизма, происходящего от него напрямую; возможно, это единственная обобщающая работа или, по крайней мере, единственная легкодоступная по этой теме, и именно это, в первую очередь, делает её интересной; мы говорим об «информационном» интересе, потому что в отношении «духа», в котором она написана, безусловно, есть много оговорок. Прежде всего, в ней содержится довольно полное историческое изложение; к сожалению, даже это изложение затронуто своего рода скептицизмом по отношению ко всему, что, как кажется, не может быть объяснено в соответствии с современными западными идеями, и в нём слишком явно прослеживается тенденция всё «рационализировать». Момент, который остаётся довольно неясным, — это религия Бон, предшествовавшая буддизму, о которой на самом деле известно довольно мало; что касается сказанного о так называемой «народной вере», ещё более древней, то вряд ли можно понять, о чём идёт речь; возможно, имеется в виду форма «шаманизма», которая, впрочем, несомненно, должна была предшествовать нынешнему вырождению последнего, и которая, во всяком случае, могла быть «народной» только в том факте, что её остатки составили, если угодно, своего рода «фольклор» после того, как она была заменена другими традиционными формами. В связи с этим укажем, хотя это и находится в другой части книги, на довольно интересное замечание, или, по крайней мере, оно могло бы быть таковым, если бы мы знали, как сделать из него выводы; точки соприкосновения ламаизма с шаманизмом «не объясняются влиянием, которое буддизм испытал в Монголии и Тибете со стороны, преобладающих там теорий; речь идёт исключительно о чертах, уже засвидетельствованных в индийском тантризме, и которые из этой страны вошли в сочетании с идеями ламаизма»; но вместо того, чтобы видеть в этом признаки общего традиционного источника, который, впрочем, может восходить к очень дав-

ним временам, автор довольствуется заявлением, что «объяснение этих замечательных совпадений должно быть оставлено для дальнейших исследований»... — После исторической части последовательно изучаются монастыри и храмы, различные категории «богов» ламаизма, иерархия монахов (среди которых те, кто следует «прямому пути», совершенно неуместно называются «мистиками»), «магические искусства» (название, под которым без разбора собраны многие вещи, которые, конечно, не все относятся к магии в истинном смысле этого слова), обряды и праздники (где символические танцы занимают важное место, и здесь автор справедливо отмечает ошибку, слишком часто совершаемую теми, кто их описывал, и кто принимал «страшных» божеств, которые там фигурируют, за дьявольские сущности), затем космология (символическая сторона которой вряд ли понята), науки (в частности, астрология и медицина) и, наконец, искусство и литература. Всё это, повторим ещё раз, интересно в качестве источника, но при условии непринятия во внимание оценки автора, который не упускает случая возмутиться тем, что он называет «тантрическими ужасами», и называть «абсурдными и жалкими суевериями» всё, что ускользает от его понимания! — Мы точно не знаем, в какой степени некоторые недостатки выражения следует приписать переводу; вероятно, это так когда речь идёт о фразах, смысл которых очень неясен, и, к сожалению, их довольно много; но, похоже, трудно не приписать самому автору использование некоторых довольно необычных терминов, например, «громовой камень» для передачи *дордже* или «реинкарнации» для обозначения *тулку*, которых большинство европейцев весьма неточно называют «живыми Буддами», и которые на самом деле не что иное, как человеческие носители определённых духовных влияний. С другой стороны, досадно, что переводчик счёл нужным принять для тибетских слов странную транскрипцию, которая, похоже, является несколько изменённой немецкой, и которая иногда делает их довольно трудноузнаваемыми для тех, кто

привык видеть их в другой форме; отсутствие каких-либо указаний на долгие гласные в санскритских терминах также довольно неудобно, и это недостатки, которых, тем не менее, можно было бы легко избежать, поскольку их недопущение, по крайней мере, явно не требовало никаких усилий для понимания.

1948

Ананда К. Кумарасвами, *Am I my Brother's Keeper? With an Introduction by Robert Allerton Parker* [«Разве я сторож брату моему? С предисловием Роберта Аллетона Паркера.»] (Издательство Asia Press, The John Day Company, Нью-Йорк). — Эта книга, последняя из опубликованных нашим покойным коллегой до его столь внезапной и неожиданной смерти, представляет сборник статей, отобранных из тех, которые могут заинтересовать более широкую аудиторию, чем та, на которую рассчитано большинство его других работ, в значительной степени касающихся различных аспектов вопроса об отношениях Востока и Запада. Поскольку мы уже рассмотрели эти статьи, ограничимся, как мы это сделали в отношении тех, что содержались в предыдущем сборнике, перечислением их с указанием номеров журнала, в которых мы о них говорили: *Am I my Brother's Keeper?* (№ за июнь-июль 1946 г.); *The Bugbear of Literacy* (№ за июнь-июль 1946 г.); *Paths that lead to the same Summit* (№ за январь-февраль 1947 г.); *Eastern Wisdom and Western Knowledge* (№ за июнь-июль 1946 г.); *East and West* (№ за декабрь 1946 г.); «*Spiritual Paternity*» and the «*Puppet Complex*» (№ за октябрь-ноябрь 1947 г.); и наконец, *Gradation, Evolution, and Reincarnation*, перевод которой можно было прочитать здесь же (№ за октябрь-ноябрь 1947 г.). — В своем введении г-н Р. А. Паркер, после краткого биографического очерка автора, стремится определить традиционную точку зрения, с которой тот подходил к своему творчеству в целом, и в особенности к своим исследованиям в области искусства. Он заканчивает статью *Eastern Wisdom and Western Knowledge* несколькими строками, адресованными нам и журналу «Исследования Тради-

ции», за что мы должны выразить ему нашу глубокую благодарность.

Свами Павитрананда, *Common Sense about Yoga* [«Общее понимание йоги»] (Издательство *Adwaita Ashrama, Mayavati*, Алмора, Гималаи). — Название этого небольшого тома нам кажется довольно неудачным, поскольку мы действительно не понимаем, как можно подумать о том, чтобы свести йогу к уровню узкой и чисто профанной точки зрения, характеризваемой тем, что принято называть «здравым смыслом». В целом, работа не меняет существенно впечатления, которое мы получили, прочитав перевод первой главы под названием *The «Mysteries» of Yoga*, опубликованный в специальном выпуске журнала *Cahiers du Sud* об Индии (см. по этому поводу № за декабрь 1946 г.). Это не значит, конечно, что в ней плохо всё; мы можем только полностью согласиться с автором, когда он разоблачает некоторые ложные идеи и подозрительные фантазмагии и когда он протестует против слишком многочисленных более или менее шарлатанских предприятий, которые в наши дни прикрываются узурпированным именем йоги и которые, впрочем, обязаны своим успехом полному невежеству подавляющего большинства западных людей в отношении всего индийского (и мы могли бы даже сказать то же самое об Востоке в целом); но если всё это, безусловно, далеко не бесполезно, то всё же это пока только «негативно» в некотором роде. В последующих главах последовательно рассматриваются, в частности, *бхакти-йога*, карма-йога, *джняна-йога* и *раджа-йога*; мы думаем, что можем дать достаточное представление о том, как эти темы там рассматриваются, сказав, что они полностью соответствуют концепциям Вивекананды, под патронажем которого, собственно, и была написана книга. Автор прямо заявляет, что его намерением было «изложить науку йоги как можно более простым и рациональным способом»; правда в том, что его взгляды кажутся иногда слишком «упрощенными» и что он, похоже, не вполне осознает, что есть реальности, которые относятся к сверххра-

циональному порядку. Наиболее поразительным во всех сочинениях такого рода мы находим, то, что, как мы уже отмечали, в них не говорится об инициатическом характере йоги, характера, который фундаментально составляет саму её сущность, но который, очевидно, несовместим с современной тенденцией все «вульгаризировать».

Ананда К. Кумарасвами, «Время и вечность». (Издательство *Artibus Asiae*, Аскона, Швейцария). — В этой посмертной работе наш покойный коллега продолжил и развил соображения, которые он уже частично изложил в различных статьях, но которые очень интересно найти собранными вместе. Он прежде всего стремился показать единодушное согласие различных традиционных учений по вопросу об отношениях времени и вечности, используя многочисленные ссылки, взятые в стольких же последовательных главах из индусских, буддийских, греческих, исламских и христианских учений; всё это, очевидно, невозможно резюмировать, и нам остается только указать некоторые из основных идей, которые из этого следуют. Время, которое включает в себя прошлое и будущее, в целом абсолютно непрерывно, и только логически, а не реально его можно разделить на части; этой непрерывностью, которая составляет продолжительность, оно контрастирует с вечностью, которая, наоборот, является вневременным и безвременным «моментом», истинным настоящим, в котором невозможен никакой временной опыт. Вечность отражается или выражается в «сейчас», которое во все времена одновременно разделяет и объединяет прошлое и будущее, и даже это «сейчас», поскольку оно действительно безвременно и, следовательно, неизменно и недвижимо, несмотря на иллюзию «движения», вызванную сознанием, подчинённым условиям времени и пространства, на самом деле не отличается от самой вечности, в которой всё время как таковое всегда присутствует во всей полноте своей протяжённости. Существенная и абсолютная независимость вечности от времени и любой продолжительности, которую большинству современных людей, похоже, так

трудно понять, немедленно разрешает все трудности, возникающие в связи с Провидением и всеведением Бога: они относятся не к прошлому и будущему как таковым, что является лишь случайной и относительной точкой зрения существа, обусловленного временем, но к полной одновременности, без разделения и последовательностей любого рода. В этом отношении можно сравнить отношение вечности ко времени с отношением центра к окружности: все точки окружности и все радиусы всегда одновременно видны из центра, причём эта обозримость никоим образом не влияет на движения, происходящие на окружности или по радиусам, которые здесь будут соответственно представлять детерминацию (цепь событий в упорядоченном прохождении окружности) и свободную волю (стремительное или центробежное движение), с которыми, следовательно, не может быть никакого конфликта. Другим следствием является то, что касается творения: Бог, сам по себе не находясь во времени, творит мир «сейчас» так же, как он его создал или создаст; акт творения на самом деле вневременной, и только мы помещаем его в эпоху, относимую нами к прошлому, или иллюзорно представляем его (являющийся в своей сути одновременным в принципиальной реальности), как последовательность событий. Во времени все вещи непрерывно движутся, появляются, меняются и исчезают; в вечности, напротив, все вещи пребывают в состоянии постоянной неизменности; разница между ними — это собственно разница между «становлением» и «существованием» [*être*]. Само время было бы немыслимо без вневременного «сейчас», которым является вечность, так же как пространство было бы немыслимо без «безразмерной» [не имеющей измерений] точки; и очевидно, что тот из двух терминов, который придает другому весь его смысл, является также наиболее реальным в истинном смысле этого слова.

Мирча Элиаде, *Techniques du Yoga* [Техники йоги] (Издательство Gallimard, Париж). — В этом небольшом томе, где последовательно рассматриваются учения, а точнее техни-

ки, в связи йоги с индуизмом в целом и, наконец, особая техника йоги в буддизме и тантре, несомненно, гораздо больше понимания, чем в большинстве западных работ, посвящённых той же теме. Это сразу видно по той осторожности, с которой автор постоянно заключает в кавычки всё слова, которые ему кажутся справедливо неуместными или неадекватными для того, что нужно выразить, и которые востоковеды, напротив, обычно употребляют без малейшего колебания и не осознавая, насколько они искажают изложение учений. Тем не менее, мы бы предпочли, чтобы он отказался от использования, по крайней мере, некоторых из этих слов, таких как «философия», «религия», «магия», когда они применяются к вещам, которым они действительно не могут соответствовать; почему, похоже, он остановился на полпути из-за боязни слишком сильно отклониться от общепринятой терминологии? С другой стороны, однако, он не отступает перед некоторыми неологизмами, которые, возможно, не все одинаково полезны, но среди которых есть, по крайней мере, один, который кажется нам превосходным и который мы не можем не одобрить: это слово «энстазис», используемое для передачи *самадхи*, и которое совершенно точно, в то время как слово «экстаз», помимо того, что оно подразумевает ошибочное отождествление с мистическими состояниями, само по себе представляет собой огромную бессмыслицу; экстаз, по сути, буквально означает «выход из себя», тогда как на самом деле здесь речь идёт о «вхождении в себя». Мы не можем указать на все очень верные взгляды, которые встречаются в ходе изложения; и если оно иногда поднимает вопросы, не все из которых решает, то, вероятно, это в данном случае скорее достоинство, поскольку в этом нужно видеть очень похвальное стремление не упрощать вещи чрезмерно и не скрывать реальные трудности, как это делают слишком многочисленные пропагандисты «йоги для всех». Несмотря на всё, есть и моменты, которые вызывают некоторые оговорки, например, явно недостаточное с традиционной точки зрения понимание индуистской орто-

доксии и того, как она могла включить в себя доктрины и практики, которые изначально были ей чужды; это остается слишком внешним и скорее даёт представление о синкретизме (что, безусловно, очень далеко от истины), чем о синтезе; и так будет неизбежно всегда, пока не осмелятся чётко и недвусмысленно утверждать, что традиция по существу имеет «нечеловеческую» природу. С другой стороны, внимание, уделяемое различению видов йоги, хотя само по себе, безусловно, оправдано, возможно, немного заставляет упускать из виду их единство принципа; и когда некоторые из этих разновидностей называются «популярными», нужно знать, как это понимать, поскольку это может показаться противоречащим собственно инициатическому характеру, который в остальном признается за йогой. Мы также сожалеем о некоторых уступках теориям этнологов о «культурах растительности» и тому подобном; но, с другой стороны, мы находим здесь и там, и особенно в заключении, некоторые действительно замечательные идеи, которые мы уже недавно отметили в статье того же автора (см. номер за июль-август 1948 года). В заключение приведём несколько фраз, взятых из последних страниц: «Архетипом “действия” является Сотворение миров, космогония. В некотором смысле йог повторяет на своем собственном существе преобразование хаоса в Космос; повторная интернализация космогонического Творения. Прежде чем отделиться от Космоса, он уподобляется ему, повторяет его и усваивает его ритмы и гармонии. Но это «повторение» само по себе не является целью; “космизация”, следующая за психоментальным хаосом, является лишь этапом на пути к окончательному освобождению. Йог должен изолировать себя от материи, удалиться от Космоса; это удаление равносильно обретению бессмертия... Реальность может принадлежать только бессмертию; существо узнает себя только в той мере, в какой оно вечно. Таким образом, йог, которому удалось вырваться из Космоса и удалиться от непрерывного и болезненного космического круговорота, посредством упразднения свонго человеческое со-

стояния, обретает бессмертие, которое есть свобода, автономия, блаженство и вечность: он освободился от смерти через смерть того, что было в нём человеческим». В общем, эту книгу, несомненно, стоит прочитать всем, кто серьёзно интересуется этими вопросами, и книг, о которых можно было бы сказать то же в действительности очень мало.

1949

Литературное общество недавно присудило нашему директору, г-ну Полу Шакрнаку, премию Марии Стар 1948 года за его значительный труд, посвящённый графу Сен-Жермену. Мы рады этой заслуженной награде и выражаем автору наши поздравления.

Марко Паллис, *Peaks and Lamas* [«Пики и ламы»]. (Издательство *Alfred A. Knopf*, Нью-Йорк). — Хотя об этой работе уже дважды упоминалось (в номерах за июнь 1940 года и январь-февраль 1947 года), нам снова следует к ней вернуться, чтобы отметить важную главу под названием «Преобладающая идея», которую автор специально добавил для американского издания, и в которой он стремился более чётко определить принцип единства, присущий тибетской цивилизации и отличающий её от других форм традиционных цивилизаций. То, что этот принцип содержится в буддийской доктрине, несомненно, но такого утверждения недостаточно, поскольку в областях, где она применялась, помимо Тибета, влияние буддизма давало совершенно разные результаты. На самом деле, тибетскую цивилизацию в первую очередь характеризует преобладающее значение, которое в ней придаётся одному из элементов этого учения, в степени, которая нигде больше не встречается; и этим элементом является концепция состояния бодхисаттвы, то есть «состояния полностью пробужденного существа, которое, будучи больше не связанным Законом причинности, который оно превзошло, тем не менее свободно продолжает следовать превратностям Круговорота Бытия в силу своей тождественности со всеми творениями, которые всё ещё подвержены эгоцентрической иллюзии и страданию, являющемуся их следствием». Кажущаяся сложность возникает из-за того, что

состояние бодхисаттвы, в то же время, обычно рассматривается как низшая и предварительная ступень по отношению к состоянию Будды; однако это вряд ли применимо к случаю существа, «которое не только осознало Пустоту в трансцендентном смысле, но и осознало её в самом Море в имманентном смысле, причём это двойное осознание для него в действительности является одним», поскольку высшее знание, которым оно обладает, по сути «без двойственности». Решение этой проблемы, по-видимому, заключается в различении двух способов использования одного и того же термина «бодхисаттва»: в одном случае он используется для обозначения святого, который ещё не достиг высшей степени совершенства и только собирается к ней прийти, в то время как в другом случае он фактически обозначает существо, «которое тождественно Будде по праву Знания, но которое ради блага существ в некотором роде «повторяет» определённые стадии по «образцовым» причинам, чтобы «показать Путь», и которое в этом смысле скорее возвращается в Круговорот, чем остаётся в нём, каким бы ни было впечатление, производимое в этом отношении на существ, всегда готовых обмануться внешними проявлениями». Следовательно, этот способ рассмотрения бодхисаттвы соответствует тому, что мы называли «нисходящей реализацией», и, естественно, он также имеет очевидную связь с учением об аватарах. В продолжении главы, которую мы не можем здесь полностью резюмировать, г-н Паллис пытается развеять смешения, к которым эта концепция бодхисаттвы может привести, если её ложно интерпретировать, в соответствии с определёнными тенденциями нынешней ментальности, в терминах «альтруистического» или, так сказать, «мистического» сентиментализма; затем он приводит несколько примеров её постоянного применения в духовной жизни тибетцев. Одним из таких примеров является практика призывания, широко распространенная во всем населении; другой относится в частности к образу жизни налджоров [в имеющемся тексте — *naldjorpas* — прим. пер], то есть тех, кто уже

более или менее продвинулся на пути осознания или, по крайней мере, чьи устремления и усилия окончательно утверждены в этом направлении, и кого даже относительно невежественные тибетцы считают истинными защитниками человечества, без «недеятельной» деятельности которых оно вскоре безвозвратно погибнет.

Шри Ауробиндо, *L'Énigme de ce Monde* [«Тайна этого мира»]. (Издательство *Adrien Maisonneuve*, Париж). — Эта брошюра является переводом статьи, написанной на английском языке в 1933 году в ответ на довольно «сентиментальный» вопрос, заданный Морисом Магром о том, почему в этом мире существуют страдания и зло. В ней очень справедливо отвечено, что все возможности должны реализовываться, и что именно разделение и обособление породили зло, поскольку эти возможности рассматриваются изолированно друг от друга и от их принципа; по сути, то, что мы считаем злом, то есть отрицанием, является таковым лишь в результате нашего невежества и ограниченного понимания. Более спорным является то, что Шри Ауробиндо, по-видимому, допускает не только духовную эволюцию каждого существа, но и эволюцию в смысле «прогресса» мира в целом; это идея, которая кажется нам довольно современной, и мы не совсем понимаем, как она может сочетаться с самими условиями развития любого проявления. С другой стороны, если мы правильно понимаем то, что выражено не очень явно, он, похоже, считает, что «восходящая реализация» не является самодостаточной и должна быть дополнена «нисходящей реализацией»; по крайней мере, некоторые выражения позволяют так интерпретировать его мысль; только вот почему тогда противопоставлять освобождение, как он его понимает, тому, что он называет «уходом из мира»? Пока существо пребывает в Космосе (и под этим мы подразумеваем не только этот мир, но и всю совокупность проявления), какими бы возвышенными ни были состояния, которых оно может достичь, это всё же всегда обусловленные состояния, которые не имеют ничего общего с истин-

ным освобождением; последнее может быть достигнуто во всех случаях только путём выхода из Космоса, и только после этого существо сможет «снизойти», по крайней мере, по видимости, больше не подвергаясь никакому влиянию условий проявленного мира. Другими словами, «нисходящая реализация», далеко не противопоставляясь «восходящей реализации», напротив, обязательно её предполагает; было бы полезно уточнить это, чтобы не оставлять места для любых двусмысленностей, но мы хотим верить, что именно это Шри Ауробиндо имеет в виду, когда говорит о «восхождении, с которого больше не падаешь, но с которого можно взлететь в крылатом нисхождении света, силы и Ананды».

П. Б. Сен-Илер и Г. Монод-Герцен, *Le Message de Shri Aurobindo et son Ashram* [«Послание Шри Ауробиндо и его ашрама»]. (Издательство *Adrien-Maisonneuve*, Париж). Этот небольшой и очень хорошо отредактированный том разделён на две части, первая из которых представляет собой некоторое обобщение основных учений Шри Ауробиндо; кажется, что в нём особое внимание уделяется их «адаптации к условиям момента», адаптации, которая, как нам кажется, иногда заходит слишком далеко в плане уступок современной ментальности. Вторая часть представляет собой описание ашрама в Пондичерри и его различной деятельности; это описание и особенно сопровождающие его фотографии также производят впечатление «модернизма», что, надо сказать, несколько тревожит; с первого взгляда видно, что там побывали европейцы...

Жорж Барбарин, *Je et Moi ou le dédoublement spirituel* [«Я и "моё", или духовное раздвоение»]. (Издательство *Librairie Astra*, Париж). — Г-н Барбарин пишет много, возможно даже слишком много, потому что то, что он хочет сказать, часто имеет довольно ограниченный интерес, и здесь, как и во всем остальном, мы предпочли бы качество количеству. Этот новый том представлен, по крайней мере в первых главах, в виде своеобразной психологической автобиографии: он считает, что обнаружил в себе два отдельных и даже бо-

лее или менее противоположных элемента, которые он называет «я» и «моё», и которые он, кстати, соотносит соответственно с «индивидуальностью» и «личностью», меняя нормальный смысл этих двух слов в соответствии с теософистской терминологией. Следовательно, его главная оригинальность здесь заключается в том, чтобы по непонятным причинам называть «я» то, что другие называют «высшим я»; но, по правде говоря, он сильно заблуждается относительно значения своих наблюдений, поскольку всё это, безусловно, относится к психическому, а не к духовному, и, по сути, здесь нет ничего, что выходило бы за рамки индивидуального человеческого уровня, так что, по-видимому, речь идёт просто о двух частях «я», и что, во всяком случае, мы остаемся очень далеки от трансцендентного принципа являющегося истинным «высшим я», который, впрочем, никоим образом не может поддаваться такому анализу. Затем автор обобщает свои открытия, применяя их к человеческим коллективам, а затем приходит к «Человеку-Богу»; страницы, в которых он по-своему интерпретирует двойственную природу Христа, ещё более спорны, чем остальное, хотя он и пытается подкрепить их ссылками на некоторые евангельские тексты, из которых он в конечном итоге пытается извлечь то, что он называет «Уставом единства». В сущности, всё это довольно «упрощенно» и вряд ли может способствовать чему-либо, кроме поддержания определённой путаницы в сознании наших современников, которые и без того слишком склонны воображать, что видят «духовность» там, где нет даже её тени; психологические и сентиментальные банальности, увы, гораздо более «общедоступны», чем истинная духовность.

The Living Thoughts of Gotama the Buddha. Presented by Ananda K. Coomaraswamy and J. B. Horner [«Живые мысли Гаутамы Будды. В изложении Ананды К. Кумарасвами и Дж. Б. Хорнера»]. (Издательство *Cassell and Co.*, Лондон). — Хотя доля участия каждого из двух коллег не указана прямо, нам представляется очевидным, что покойный А. К. Кумарасва-

ми является автором изложения жизни Будды и буддийского учения, которое составляет первую часть этого тома, и в которой мы находим в сокращенной и несколько упрощенной форме интерпретацию, уже данную им в других трудах, в частности в «Индуизме и буддизме». Поскольку основные моменты известны нашим читателям, мы ограничимся напоминанием о том, что одним из наиболее важных является опровержение распространенного заблуждения, согласно которому буддизм отрицает «высшее я», что, естественно, среди прочего, влечёт за собой исправление «нигилистической» концепции, которую некоторые составили о нирване. Предполагаемый «атеизм» буддизма также отвергается замечанием, что «между неизменной волей Бога и Lex Aeterna [Вечный Закон — прим. пер.] нет никакого реального различия» и что «дхарма, которая всегда была божественным именем, в самом буддизме все ещё является синонимом Брахмана». Отметим также, что автор совершенно справедливо подчёркивает тот факт, что ни учение о причинности, ни учение о цепи действий и их последствий не подразумевают, вопреки другой слишком распространенной ошибке, вульгарную идею «реинкарнации», которой на самом деле не существует ни в буддизме, ни в каком-либо другом традиционном учении. Выбор текстов, несомненно, принадлежит мисс Хорнер, и он включает в себя набор фрагментов, сгруппированных в соответствии с вопросами, к которым они относятся, и некоторые из них, по-видимому, были переведены с пали, в то время как другие воспроизведены по различным уже существующим английским переводам.

Доктор Юбер Бенуа, *Métaphysique et Psychanalyse, Essais sur le problème de la réalisation de l'homme* [«Метафизика и психоанализ. Очерки о проблеме реализации человека»]. (Издательство *Éditions Mazarine*, Париж). — Нам хотелось бы иметь возможность благосклонно отозваться об этой работе, поскольку у автора, безусловно, было вполне похвальное намерение, но, к сожалению, он попытался применить его

к чему-то, что по своей природе совершенно к этому не приспособлено; и, поскольку он заявляет, что именно благодаря нашим книгам он открыл для себя традиционную метафизику, это не может не вызвать у нас некоторой озабоченности относительно того, что некоторые могут попытаться извлечь из них... Безусловно, очень хорошо стремиться связать какую-либо науку с принципами метафизического порядка, и это даже единственный способ придать ей или вернуть ей «легитимность», которой ей не хватает в её нынешнем состоянии; но для этого она действительно должна быть наукой, способной быть «легитимизированной», а не одним из тех специфических продуктов современной ментальности, которые в конечном итоге являются лишь элементами чистого и прямого переворачивания, как в случае психоанализа; это всё равно, что пытаться дать традиционную основу спиритизму или любому другому заблуждению того же рода! Достаточно любопытно, что автор, похоже, не имея чёткого представления о посвящении (разве он не доходит до того, чтобы говорить о «посвящении через чтение книг»?), заметил, что существует сходство между инициатической передачей и психоаналитической передачей, но он нисколько не осознал, что последняя в этом отношении представляет собой лишь подлинно сатанинскую «подделку», действующую «наоборот», как некоторые операции колдовства; поскольку автор упоминает наши книги, мы можем только посоветовать ему обратиться к тому, что мы писали по этому поводу, и сказанное там достаточно ясно. Мы не будем особо останавливаться на содержании работы, которое, в общем-то, является только тем, чем оно может быть в этих условиях, и ограничимся двумя или тремя замечаниями, без которых мы действительно не можем обойтись, поскольку необходимо не допускать распространения определённых заблуждений. В начале действительно используются некоторые понятия метафизики и особенно традиционной космологии, но впоследствии они почти полностью исчезают, за исключением некоторых соображений о «по-

лярности», для которых, впрочем, совершенно не было необходимости ссылаться на психоанализ и его специальный язык; все в конечном итоге тонет, если можно так выразиться, в «мифологии» «комплексов», «запретов», «компенсаций», «фиксаций» и так далее. С другой стороны, когда среди всего этого встречается какой-либо термин, заимствованный из традиционной метафизики, не следует думать, что он всегда употребляется в книге в том смысле, который он должен иметь нормально; на самом деле, даже там, где говорится о «тотальном существе», то, что подразумевается, на самом деле нисколько не выходит за рамки возможностей отдельного человека. Автор (и это ещё более удивительно со стороны того, кто читал наши книги) похоже, не имеет ни малейшего представления о множественных состояниях существа и сводит всё к пропорциям одной лишь человеческой индивидуальности; и, если довольно трудно сказать, чем именно может быть на самом деле «реализация», которую он подразумевает, то во всяком случае совершенно очевидно, что, несмотря на окончательный намёк на «открытие третьего глаза», речь идёт не о инициатической реализации, так же как, когда «высшее я» понимается как «чистая мысль», это что-то, что слишком похоже на картезианскую «душу» и, безусловно, очень далеко от безусловного *Атмана*; что касается «Независимого интеллекта», также довольно своеобразно называемого «Божественным разумом», то это, в лучшем случае, всего лишь простое отражение Буддхи в индивидуальности. Что касается нас, то в результате этих наблюдений напрашивается вывод: мы не можем не предостеречь от того, что кто-либо может претендовать на интерпретацию изложенного нами, без нашего ведома и одобрения, и что мы не намерены брать на себя ответственность за это в какой бы то ни было степени; как и все другие искажения неправильно понятых традиционных учений, это то, что, очевидно, невозможно предотвратить, но, по крайней мере, всегда можно, как только о таком становится известно, формально это отвергнуть, и, как бы неприятно это иногда

ни было, это та обязанность, от которой мы не можем уклониться.

1950

Ананда К. Кумарасвами, «Индуизм и буддизм». (Издательство *Gallimard*, Париж). — Мы должны сообщить нашим читателям об этом превосходном переводе книги нашего покойного коллеги «Индуизм и буддизм», который только что вышел в серии *Tradition*; поскольку мы уже ранее сообщали (см. августовский номер за 1946 год) об английском издании этого важного труда, который исправляет множество ошибок и неточностей, допущенных ориенталистами, мы не будем подробно на этом останавливаться. Напомним лишь, что две части, в некотором роде параллельные, на которые он разделён, чётко показывают согласие, существующее на самом деле между индуизмом и буддизмом; разумеется, что в отношении последнего речь не идёт о более или менее поздних и отклонившихся школах, подобных тем, чьи гетеродоксальные взгляды опровергал Шанкарачарья, а об истинном первоначальном буддизме, который минимально похож на то, что представлялось под этим именем на Западе, где, как говорит автор, «буддизм восхищал в основном тем, чем он не является».

**Отзывы на статьи об индуизме, опубликованные
с 1929 по 1950 год в журнале «Вуаль Исиды»,
(с 1937 года «Исследования Традиции»)**

В оригинальное издание «Очерки об индуизме» включены также рецензии статей из разных периодических изданий, опубликованные в журнале «Вуаль Исиды» (с 1937 «Исследования Традиции»):

1933

— В *Psyché* [«Психея»] (февральский номер) г-н А. Саворе посвящает последней книге Д. Г. Мукерджи *Le Visage du Silence* [«Лик тишины»] статью, которая свидетельствует о его невероятной предвзятости: по сути, он прежде всего упрекает индусские учения в том, что они не являются «мистицизмом» (кто вообще сказал, что они им являются, кроме западных людей, которые в этом ничего не понимают?), а в отношении посвящения, которое имеет определённые методы, он, разумеется, предпочитает бесплодные мечтания! Эта гневная тирада даже не отличается последовательностью изложения, потому что, вдоволь поиздевавшись над Рамакришной, автор в конце пишет: «Кто не почувствовал бы себя неуклюжим перед таким гигантом?» Понимайте как хотите...

1935

— В *Bulletin of the School of Oriental Studies* [«Бюллетене Школы востоковедения»] в Лондоне (том VII, часть 3, 1934) опубликовано очень интересное исследование Ананды К. Кумарасвами о «"Кха" и других словах, означающих «ноль» в их отношении к метафизике пространства». Это исследование очень ясно показывает, вопреки всем современным «эмпирическим» теориям, что рассматриваемые санскритские термины в первую очередь выражали концепции метафизического порядка, и что отсюда впоследствии возникло их применение по аналогии к математическим понятиям; и оно завершается цитатой из Восток и Запад, в которой мы определили характер традиционных наук и их зависимость от метафизического учения в противоположность современной светской науке. — Тот же автор, в *Technical Studies in the field of the fine arts* [«Специальных исследованиях в области изящных искусств»], опубликованных Гарвардским университетом в Бостоне (октябрь 1934 г.), опубликовал исследование о технике и теории индийской живописи, в котором мы отметим, как особенно интересный с нашей точки зрения, тот факт, что художник не выполнял свою картину по модели, расположенной перед ним, а по мысленному образу, что напрямую связывало его искусство с формой *дхьяна-йоги*, и что таким образом он видел не столько чувственные детали вещей, сколько их интеллектуальные прототипы.

— В *Journal of the Indian Society of Oriental Art* [«Журнале Индийского общества восточного искусства»] (№ за июнь 1935 г.) Ананда К. Кумарасвами опубликовал интересную статью «Об интеллектуальной операции в индийском искусстве», особо подчёркивая роль, которую в ней играет «созерцательное видение» (*йога-дхьяна*), а не прямое наблюдение

за объектами природны, и показывая, насколько эта концепция, близкая к концепции западного средневековья, напротив, противоположна концепции современных людей, для которых произведение искусства предназначено исключительно для получения чувственного удовольствия.

— В *Journal of the American Oriental Society* [«Журнале Американского восточного общества»] (том 55, № 3) тот же автор исследует различные значения санскритского слова *chāyā*, которое означает сначала «тень», а затем «отражение» и «сходство»; по этому поводу указываются замечательные сходства между ведийской и христианской традициями, но это делается, как очень справедливо говорит автор, «не для того, чтобы продемонстрировать “влияния”, а для того, чтобы напомнить, что в учении Вед нет ничего исключительного и что голос традиции везде одинаков».

— Журнал «Йога» является органом «Института йоги», организация которого кажется нам довольно «современной» и который, хотя и имеет штаб-квартиру в Индии, включает в свой комитет довольно большую долю западных элементов. В номере за июнь-июль мы находим статью о «реализации высшего я» довольно элементарного характера и с не совсем ясной терминологией особенно в том, что касается использования слов «метафизика» и «мистицизм»; другая работа перечисляет тексты, позволяющие женщинам изучать йогу, что является весьма спорным вопросом; есть также указание на некоторые упражнения с явным стремлением адаптировать их к возможностям светских учеников (светских можно было бы довольно хорошо перевести как «профанных»); и, похоже, что физиологическая и терапевтическая точка зрения также играет здесь довольно большую роль.

— *Larousse mensuel* [«Ежемесячный Ларусс»] (октябрьский номер) публикует довольно длинную статью *La pensée indienne* [«Об индийской мысли»]: по правде говоря, речь идёт скорее о мысли востоковедов об индийских учениях, поскольку это в общем-то всего лишь добросовестное резю-

ме их наиболее распространенных мнений по этому поводу: здесь мы находим их «эволюционную» концепцию, их более чем спорную хронологию, их философские ярлыки, применяемые без разбора ко всему, и многочисленные фантастические интерпретации, которые мы не можем подробно здесь разобрать. В начале автор заявляет, что «чтобы понять философов (*sic*) Индии, нужно отказаться от интеллектуальных привычек христианского Запада»; было бы гораздо справедливее сказать, что нужно отказаться прежде всего от привычек современного Запада, в котором, конечно, нет ничего христианского! Иллюстрации, сопровождающие эту статью, лучше, чем текст, из которого читатели, к сожалению, смогут извлечь лишь весьма неточные представления об индусских и даже буддийских учениях.

1936

— В апрельском номере *Harvard Journal of Asiatic Studies* вышла важная статья Ананды К. Кумарасвами под названием *Vedic Exemplarism* [«Ведийский экземпляризм»]. Она посвящена соотношению *nāma* и *rūpa*, соотносимых, соответственно, с вечным идеям или причинам вещей и самим вещам в их случайных и обусловленных аспектах; «так, образцовость — это традиционное учение о когнитивном и причинном соотношении между единым и множественным». Это замечательно иллюстрируется с помощью символа колеса: «все лучи [или спицы] представлены *in principio* в их общем центре», который будучи «одной точкой, тем не менее, также является отправной точкой для каждого отдельного луча». Ведические тексты, относящиеся к этому вопросу, дают основание для многочисленных и весьма показательных сопоставлений с учениями средневековой схоластики, а также неоплатонизма. Мы особенно рекомендуем их вниманию тех, кто упорно не хочет понимать, что подлинно традиционные идеи в своей основе везде одни и те же.

— В апрельском номере *Bulletin of the Museum of Fine Arts* в Бостоне вышла статья того же автора под названием *On the Symbolism of the Makara* [«О символизме макары»]. В ней, в частности, рассматривается интересная связь между символами Любви и Смерти, о котором мы упоминали в «Верных Любви».

— В декабрьском номере *Journal of the Indian Society of Oriental Art* вышла важная статья Ананды К. Кумарасвами о джайнской живописи. Она написана в том же духе, что и его работа *Elements of Buddhist Iconography*, о которой мы уже говорили, и удачно дополняет взгляды, изложенные

в ней. Подзаголовок *Explicitur reductio hoec artis ad theologiam* [«Объяснение сведения искусств к богословию»], вдохновлённый текстом святого Бонавентуры, чётко определяет её намерения. Как и буддизм, джайнизм, будучи гетеродоксальным и даже формально отвергая ведийскую традицию, по сути, ничего существенного не изменил в примордиальной концепции вечного Аватара, так что относительно изображений «жизни Победителя» (*Jina-caritra*) можно наблюдать аналогию с жизнью Будды. Автор также отмечает, что восстание светской власти (*Kṣatra*) против духовной власти (*brahma*), которое отражается в джайнизме так же, как и в буддизме, в некотором смысле предвосхищается определённым «люциферианским» аспектом ведического Индры. Следовательно, гетеродоксальные учения, имеющие такой характер, можно рассматривать как само воплощение этой возможности в ходе исторического цикла. Статья завершается интересными размышлениями о методе «непрерывного повествования», используемом в рассматриваемых картинах, и с помощью которого «последовательность событий представлена в пространственной одновременности», что в некотором смысле восстанавливает, по аналогии, вневременной характер их метафизического архетипа. Всё это, разумеется, применимо и к находимому в христианском искусстве или в любом другом традиционном искусстве, которое всегда исходит из «универсальной и единогодушной традиции» (*sanātana dharma*), окончательным источником которой является «откровение» (*śruti*), «полученное в начале от Света Светов».

— В сборнике *L. S. Krishnaswami Aiyangar Commemoration Volume* (Мадрас, 1936) г-н. Ананда Кумарасвами опубликовал исследование под названием *Vedic Monotheism* [«Ведийский монотеизм»], в котором он показывает, что именно изначально, а не в более или менее поздних периодах, как обычно утверждают современные исследователи, многочисленные божественные имена никогда не обозначали ничего иного, кроме аспектов или атрибутов единого и первичного

Принципа. Именно поэтому можно справедливо сказать, что дэвы являются «участниками» (*bhakta*) божественной сущности; и что изначальный смысл слова *бхакти* это именно «участие», независимо от других, более или менее производных смыслов, которые оно могло приобрести впоследствии.

— В *Indian Culture* (том III, № 1) статья г-на. Ананды К. Кумарасвами под названием *Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism* [«Возрождение и всеведение в палийском буддизме»] содержит критику концепций г-жа Рис Дэвидс, которая полностью совпадает со сказанным нами здесь совсем недавно, в рецензии одной из её работ. Автор справедливо выражает против способа искажения текстов путём исключения их метафизических частей, что может привести только к непоправимому огрублению их содержания. С другой стороны, он отмечает, что, изучив учение о смерти и перерождения в Ригведе, Брахманах, Упанишадах, Бхагавадгите и палийском буддизме, он не нашёл никакого его «развития» во всей этой последовательности текстов, ни каких-либо учений о возвращении существа в тот же мир, который оно покинуло после смерти; везде говорится о «трансмиграции», а не о «реинкарнации».

— В *Journal of the Greater India Society* в Калькутте (том III, № 1) тот же автор указывает на «источник» отрывка святого Дионисия Ареопагита о Красоте (*De Divinis Nominibus* [О божественных именах], IV, 5) в «Федре» Платона (210-11) и «параллель» в Чхандогья-упанишаде (IV, 15), которая имеет поразительное сходство даже в самом выражении.

— Тот же автор в журнале *Speculum* (июльский номер), посвящённом исследованиям Средневековья, издаваемом *Mediaeval Academy of America* (Кембридж, Массачусетс), опубликовал исследование двух отрывков из Рая Данте (XXVII, 136-138 и XVIII, 110-111), смысл которых замечательно проясняется и уточняется путём сравнения со способами выражения индуистской традиции. Эта постоянность некоторых символических терминов и их «технического» значения в тра-

диционных формах, столь отдалённых друг от друга во времени и пространстве, может быть объяснена только если рассматривать эти «различные формулировки единой доктрины» (*dharma-paryāya*) как «диалекты единого языка духа» или ветви единой «универсальной и единоклубной традиции» (*sanātana dharma*).

— В *Archiv Orientalni* в Праге (том VII) М. Ананда К. Кумарасвами опубликовал заметку об *ашвамедхе*, в которой он прекрасно подчёркивает ошибку тех, кто вводит совершенно современные идеи и сантименты в интерпретацию ведических текстов, приписывая, например, древним людям, которым они были чужды, свои собственные «натуралистические» способы мышления, что приводит их к полному непониманию истинного смысла таких символов, как сексуальные, встречающиеся в некоторых ритуальных жертвоприношениях. Необходимо хорошо понимать, что «в традиционном социальном порядке правильность или неправильность определяется не чувством, как это происходит в нашей антитрадиционной среде, а знанием», что «сделанное Богами в начале метафизически устанавливает правило», и что ритуалы являются образами, связанными аналогией со своим прообразами. Символизм *Ашвамедхи*, вопреки утверждениям различных ориенталистов, напрямую связан с учением Ригведы и Упанишад, которые, к тому же, полностью согласуются со всеми другими ортодоксальными традициями относительно объединения *ab intra* дополнительных принципов в «Высшем Тожестве», а также по любому другому существенному вопросу.

1937

— В журнале *Indian Culture* (том III, №4) г-н Ананда Кумарасвами изучает «Ведийскую доктрину тишины», которую он связывает со сказанным нами здесь по поводу «инициатической тайны», а также «мифов» и «мистерий» в их изначальном смысле. Следовательно, речь идёт, по сути, о невыразимом, являющемся «высшим» (*para*), в то время как выраженное «слово» обязательно относится к «невысшему» (*apara*), причём оба аспекта, как правило, неразрывно связаны во многих текстах и в ритуале, чтобы вместе составить целостное представление о Принципе.

— В *Bulletin of the Museum of Fine Arts* в Бостоне (августовский номер) тот же автор, объясняя индийскую печать эпохи Гуптов, подчёркивает недостаточность любой «истории искусства», которая, замыкаясь в исключительно эстетической точке зрения, «просто рассматривает декоративное использование данного мотива и игнорирует причину существования элементов, из которых он состоит, а также логическую связь его частей»; эта заметка является отличным ответом некоторым отрицателям символизма.

— Журнал *Action et Pensée* из Женевы (сентябрьский номер) открывает раздел, посвящённый «современной индусской философии», под руководством г-на Жана Эрбера; предмет данного раздела, в той мере, в которой он относится к «философии», а также является «современным», уже не может быть действительно «индусским» и просто представляет собой продукт западного влияния; но надо также сказать, что здесь мы снова видим смешение, на которое мы указываем также в связи с лекциями г-на Эрбера. Шри Рамакришна, о котором в этот раз говорится больше всего, на самом деле не является «философом», а методы духовной «реализа-

ции», являясь чуждыми и даже противоречащими «современному» духу, не являются «практической философией». И что добавить о предуведомлении редакции, которое стремится приравнять эти методы к методам современной психологии (которой журнал посвящён в большей степени), включая «психоанализ», и отождествить с «бессознательным» то, что на самом деле является «сверхсознательным»? Самое интересное — это перевод выдержек из речей Шри Рамакришны; но как жаль, что столетие со дня его рождения могло послужить предлогом для гуманитарных декламаций г-на Ромена Роллана! С другой стороны, небольшая заметка г-на Массона-Урселя (который, к слову, странным образом сторонится употреблять слово «индусский») показывает в основном, что он не понимает, как некоторые пути (в частности, занятия искусством и ремёслами) могут быть путями «реализации», и к тому же он удивляется, видя, что они на самом деле едины; хотелось бы, чтобы он ознакомился с вышеупомянутой статьей г-на Ананды К. Кумарасвами, способной немного прояснить для него этот вопрос, по которому, впрочем, даже не выходя из западного мира, самый неграмотный из компаньонов [подмастерьев], безусловно, знает гораздо больше, чем он!

1938

— В *The Indian Historical Quarterly* (том. XIII, 1937) г-н. Ананда К. Кумарасвами в статье, посвящённой Джанаке и Яджнавалкье, показывает, что эти два собеседника из Брихадараньяка-упанишады далеко не просто исторические персонажи; прежде всего они, можно сказать, вечные «типы», и это следует из значений, заключённых в самих их именах. Имя Яджнавалкьи, производное от *yajña-vaktṛ*, «Возвеститель жертвоприношения», что является именем Агни, на самом деле обозначает собой «вечного Аватара»; Джанакэ этимологически является «Прародителем», отождествляющимся с ведическим *Asura pitṛ* или *janitṛ*; и обозначение царства Джанакэ как *Видеха*, «бестелесный», также весьма знаменательно. Это приводит автора к изложению многочисленных соображений, которые невозможно обобщить, но все они очень важны для понимания истинного символизма ведических «персонажей», а также ритуалов как образа «того, что было сделано в начале», независимо от любого применения, которое может быть сделано к конкретным обстоятельствам, таким как события человеческой жизни, применение, которое, напротив, черпает отсюда всю свою ценность и эффективность.

— *Christian Social Art Quarterly*, орган *Catholic College Art Association* (Сент-Мэри-оф-зе-Вудс, Индиана), публикует в своем первом номере (декабрь 1937 г.) лекцию М. Грэма Кэри «Что такое католическое искусство?». В ней он осуждает «светскость» и «индивидуализм», которые доминируют в современном мире во всех областях, как по существу антихристианские (и они действительно таковыми являются, добавим мы, уже потому, что они целиком и полностью антитрадиционны); он исследует ложные концепции, которые

они породили в отношении искусства, и противопоставляет им христианскую идею искусства, которая по сути является применением в более частном случае католического искусства «нормальной» или традиционной идеи, которую он сам и г-н. А. К. Кумарасвами уже изложили в различных других исследованиях, о которых мы сообщали в своё время.

— В номере журнала «Голубой лотос» за январь г-н Феликс Гийо (автор книги о *хатха-йоге* под псевдонимом С. Кернейз, о которой мы уже упоминали) опубликовал статью «Индусская йога и её психологические основы», содержащую множество более чем спорных утверждений, начиная с того, что «западные языки способны выразить все понятия человеческого разума» и что «нет санскритского термина, который не мог бы найти в них свой перевод»; ничто не может быть более ошибочным, и следует полагать, что автор не очень знаком с восточными «концепциями». Что касается утверждения, что йога «связана только внешне и искусственно» со всей совокупностью индусской традиции (и то же самое для Каббалы по отношению к еврейской традиции), это свидетельствует о поразительном незнании устройства традиционных форм, которое, впрочем, не является вопросом «религиозных верований»; если вещи такого порядка, которые к тому же отнюдь не являются простыми «порождениями человеческого разума», «независимы от какой-либо конфессиональной основы», то только по той простой причине, что сама идея сведения связи с традицией (даже в экзотерической области) к жалкому посредственному понятию «конфессии» (или даже «деноминации», как говорят протестанты) относится к тем, которые могли возникнуть только в современном Западном мире! Неверно и то, что йога является «системой мышления», что, по сути, не кажется нам сильно отличным от «философии», и что она исходит из «постулата», который можно выразить как «краткое изложение кантианства» (!), что является не очень лестным сравнением для йоги... В остальном мы находим здесь главным образом, как и следует из самого названия статьи,

«психологическую» интерпретацию, об ошибочности которой мы недавно подробно рассказали, так что нет необходимости снова на этом останавливаться; скажем только, что, хотя в некотором смысле можно говорить о «смещении светового пучка психологического сознания», в этом самом смещении есть точка, начиная с которой это сознание как раз перестаёт быть психологическим, и именно за этой точкой, а не до неё, находится всё, что действительно важно.

— В журнале *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* (т. XXIII, 1937, ч. IV) г-н Ананда К. Кумарасвами исследует Путь паломника в связи с отрывком из Айтарея-брахманы (VII, 15) и развивает весьма интересные соображения о символизме «паломничества» или «путешествия», который встречается во всех традициях и о котором, как он напоминает, здесь уже неоднократно говорилось.

— В апрельском номере журнала «Голубой лотос» опубликована лекция г-на Жана Эрбера под названием *Notes sur la philosophie contemporaine de l'Inde* [«Заметки о современной философии в Индии»]; автор справедливо высказывает оговорки относительно использования таких слов, как «философия» и «мыслители», когда речь идёт о Востоке, и в особенности об Индии; но если признать, что эти слова могут только создавать двусмысленность, то зачем чувствовать себя обязанным использовать их вопреки? С другой стороны, если, безусловно, очень важно различать индусов, которые придерживаются исключительно своей традиции, и тех, на кого в той или иной степени повлияла западная «культура», то не менее важно было бы различать ещё и тех, на кого это влияние оказало воздействие лишь в части формы и способов выражения, и тех, у кого оно, напротив, затронуло саму основу ментальности и важнейшие концепции; между Шри Ауробиндо и Вивеканандой, если взять в качестве примера имена, упомянутые в этой лекции, на наш взгляд, есть очень большая разница!

— В журнале *Art Bulletin* из Чикаго (т. XX, 1938) опубликовано продолжение исследования г-на Ананда К. Кумарасва-

ми «Средневековая эстетика», о начале которого мы уже упоминали в своё время; эта вторая часть включает в себя перевод с комментариями текста святого Фомы Аквинского к тексту святого Дионисия Ареопагита (О божественных именах, IV.5) и заметку о связи Красоты с Истиной. Особо отметим сказанное о превосходстве созерцания над действием, «что является постоянно утверждаемой ортодоксальной точкой зрения в универсальной традиции, а не только на Востоке, как иногда утверждают, хотя она и могла быть затенена «моралистическими» тенденциями религиозной философии современной Европы»; о необходимости интеллектуального понимания произведения искусства, а не только его «чувствования», в отличие от современных «эстетических» концепций; наконец, о несущественности индивидуальности художника, объясняющей характерную анонимность произведений средневековья, поскольку «важно то, что сказано, а не то, кто это сказал»: вот истина, которую современным любителям «персон» следовало бы усвоить!

— В мартовском номере журнала *The Indian Historical quarterly* вышла важная статья А. К. Кумарасвами о символизме купола; поскольку мы посвящаем этой теме отдельную статью, добавим только, что автор, чтобы показать, что не только архитектура имеет «космическое» значение, также указывает на символизм меча, который он ранее рассматривал здесь же, и на символизм стрельбы из лука, чьи инициатические связи также весьма примечательны.

— У того же автора в апрельском номере журнала *The Poona Orientalist* вышла статья о символизме *chattrā*, то есть зонтика, и *uṣṇīṣa*, которая до того, как стать черепным выступом, изображаемым на буддийских статуях, изначально была тюрбаном; оба этих предмета были атрибутами царской власти, и поскольку причины этого особенно интересны, мы намерены также вернуться к этому вопросу в новой статье.

— В апрельском, майском и июньском номерах журнала *New Indian Antiquary* Ананда К. Кумарасвами исследует раз-

личные сложные и часто неверно истолковываемые отрывки из Катха-упанишады; в ходе этого исследования он затрагивает множество весьма важных вопросов, и здесь мы можем только кратко перечислить некоторые из основных: истинное значение «Смерти» (*Мртью* или Ямы) в её высшем аспекте и её отождествление с Солнцем как стражем перехода, именуемого «солнечными вратами», через которые достигается высшее и «внекосмическое» состояние, «Эмпирей», отличающийся от субсолярного «Элизия», который всё ещё находится во власти Смерти; «три смерти», представленные тремя ночами, проведёнными Начикетасом (то есть, согласно самому значению его имени, «тем, кто ещё не обладает знанием») на пороге обители *Мртью*; соответствие трёх даров, запрошенных Начикетасом, «трём шагам» Вишну; точное значение слова *sṛṣṭi*, которое можно было бы перевести как «выражение», а не «эманация», чтобы обозначить возникновение проявленного мира, и применение идеи «меры» (*mātrā*) к самому акту этого возникновения; значение слова *ṛta*, обозначающего собственно космический порядок, и с которым непосредственно связано как латинское слово «порядок» (*ordo*), так и слово «ритуал»; символизм «моста» (*setu*), совпадающий с символизмом *sūtrātman*, который связывает между собой все состояния существа; единение проявленного и непроявленного (*vyaktāvyakta*) как «единой сущности и двух природ» в «Высшего Тожества». Отметим также некоторые весьма справедливые размышления о том, что у большинства ориенталистов толкование текстов страдает от ошибок в точке зрения, таких как «историцизм» и «натурализм», и замечание о том, что «мышление» в мирском смысле и, следовательно, «наука» и «философия» в их современном понимании на самом деле не относятся к сфере созерцательной жизни (полностью относящейся к чистой интеллектуальной деятельности), но только к сфере активной жизни; последнее замечание особенно интересно для того, чтобы показать истинную ценность их псевдоинтеллектуальных претензий.

— В сентябрьском номере *Action et Pensée* началась публикация перевода первой главы книги Шри Ауробиндо «Очерки о Гите» под названием «Что может дать нам Гита?». В ней он уточняет точку зрения, с которой намеревается изучать Бхагавад-Гиту в этой работе, оставляя в стороне то, что имеет лишь «локальное или временное» значение, то есть, по сути, то, что представляет собой лишь адаптацию традиционного учения к определённым условиям времени и места, чтобы сохранить только то, что, будучи полностью независимым от этих условных обстоятельств, остаётся применимым везде и всегда; мы, несомненно, вернёмся к этому, когда публикация будет завершена. Нам интересно, почему в «предисловии» к этому переводу Бхагавад-Гита названа «важнейшим текстом индусской философии»; во-первых, речь, конечно же, идёт не о «философии», а во-вторых, насколько не оспаривая и не умаляя её действительно большого значения, мы всё же должны отметить, что текст, относящийся к *смрити*, в любом случае менее важен, чем шрути, на которой эта *смрити* основано и которым, следовательно, оно всегда подчиняется.

1939

— *Action et Pensée* (декабрьский номер) завершает публикацию главы книги Шри Ауробиндо под названием «Что может дать нам Гита»?; автор отмечает, что даже там, где упоминается о вещах, которые «на первый взгляд кажутся чисто локальными и временными», тем не менее, всегда есть «более глубокая истина и принцип, заложенные в структуру мысли, даже если они не выражены словами», что, по сути, мы видим и в самой идее *sanātana dharma*, все традиционные институты которой являются лишь более или менее частичными адаптациями. Он также подчёркивает по существу «синтетический» характер учения Бхагавад-Гиты, где «Санкхья и Йога являются лишь двумя сходящимися частями одной и той же ведантической истины, или, скорее, двумя параллельными путями, ведущими к её реализации», и где все концепции Божественного находят своё место и интегрируются в абсолютную истину. «Гита, — говорит он, — не предназначена быть инструментом для диалектического спора; это открытая дверь в целый мир духовной истины и опыта; взгляд, который она открывает, охватывает все провинции этой высшей области; она наносит её на карту, но не разбивает на фрагменты и не строит стен или преград чтобы ограничить наше видение».

— *American Scholar* (весенний номер 1939 г.) публикует лекцию г-на Ананды К. Кумарасвами под названием *The Vedanta and Western Tradition* [«Веданта и западная традиция»]; эта лекция была прочитана перед аудиторией американских студентов, не имевших, разумеется, никаких знаний о восточных учениях; то есть, задача прочитать такую лекцию была не лишена трудностей. Сначала автор с замечательной ясностью излагает основные черты традицион-

ной метафизики, что она есть и чем она не является, особо подчёркивая кардинальные различия, которые отделяют её от всего, что обычно называют «философией». Затем он берёт основные положения учения Веданты, проясняя их параллелями с другими традиционными учениями, особенно с учениями греков и христианства, язык которых должен быть более привычным для западных людей, и одновременно показывая этим универсальность традиции. Мы отметим, в частности, части изложения, касающиеся *Атмана* и его отношений с проявленным миром, «переселения душ», отличающегося от «метемпсихоза», и невозможности «реинкарнации», процесса духовной реализации; в последнем мы находим объяснение некоторых из символов, о которых мы недавно имели возможность говорить, таких как «солнечный луч», «вершина дерева» и «узкие ворота», с различием состояний «елисейского» и «эмпирейского» и переходом от одного к другому «через Солнце». В заключение автор отмечает, что во всяком традиционном учении речь идёт не об «поиске», а только об «объяснении», и что «конечная Истина — это не то, что ещё только предстоит открыть, а то, что предстоит понять, и проделать эту работу можно только самостоятельно».

— Также г-н. Ананда К. Кумарасвами в первом номере нового румынского журнала *Zalmoxis*, «журнала религиозных исследований», опубликовал важное исследование «Философия средневекового и восточного искусства», которое, как он отмечает в начале, могло бы также называться «учение о традиционном искусстве», поскольку оно на самом деле применимо ко всему искусству, за двумя исключениями: «классического» декаданса и современной эпохи. В этой статье он использует те же термины, что употреблялись в средние века, поскольку для выражения без искажений концепций, о которых идёт речь, необходимо сохранить точность «специальной» терминологии, которой нет эквивалента в наши дни, и которая, кроме того, соответствует «образу мышления», очень отличающемуся от мышления современ-

ных Западных людей, но, напротив, очень близкому к восточному. Сегодня хорошо сделанная в соответствии со своим назначением вещь больше не считается произведением искусства, и так называются только некоторые особые виды вещей, в большинстве своем считающиеся «не утилитарными» (то есть «не имеющими применения»), откуда и происходит ненормальное разделение искусства и промышленности. С другой стороны, для современных людей произведение искусства — это уже не то, что прежде всего должно быть понято интеллектуально, а то, что обращается исключительно к сентиментальности (отсюда идея «эстетики»); следует отметить, что, если традиционное искусство можно назвать «идеальным» в том смысле, что оно по сути своей является выражением идей, то это своего рода противоположность тому сентиментальному смыслу, который слово «идеальное» приобрело в нашу эпоху. Определение искусства как «подражания Природе в её способе действия» ни в коем случае не следует понимать в «натуралистическом» смысле: речь идёт не о воспроизведении внешнего вида природных вещей, а, наоборот, о создании иных вещей, хотя и через процесс, аналогичный производству вещей природой: и именно в этом смысле искусство также является в человеческом порядке подлинным подражанием божественной деятельности, с той оговоркой, что мастер-человек вынужден использовать уже существующие материалы, в то время как «Божественный Мастер» черпает свои материалы из бесконечной Возможности. Искусство должно исходить из акта «созерцания» (на санскрите *dhyāna*) идеи или мысленного образа, который затем будет реализован внешне, соответствующим образом природе используемых материалов образом, с помощью максимально подходящих инструментов и в целях определённой цели, которая представляет собой само использование, предназначенного создаваемому объекту; здесь мы видим применение к искусству теории «четырёх причин», о которой мы уже неоднократно говори-

ли в связи с другими исследованиями традиционного искусства.

1940

— В *Harvard Journal of Asiatic Studies* (номер от июля) г-н Ананда К. Кумарасвами изучает значение различных палийских терминов, которые были неточно истолкованы в недавних публикациях; он отмечает, что их можно по-настоящему понять, только обратившись к их санскритской форме и идеям, которые она подразумевала в среде, в которой изначально распространялся буддизм; это предполагает знание Вед и Упанишад, которое впоследствии слишком часто отсутствовало у самих буддийских комментаторов. Статьи, посвящённые некоторым из рассматриваемых терминов, представляют собой настоящее исследование буддийской риторики и диалектики; другие более непосредственно касаются вопросов учения и символизма, и мы находим в них некоторые из соображений, которые автор изложил здесь; там же находится примечание о *pāsa*, о котором мы также говорим в нашей статье об «игольном ушке».

— В *Visva-Bharati Quarterly* (номер от февраля-апреля) статья доктора П. Т. Раджу под названием *Traditionalism and interpretation of experience* [«Традиционализм и интерпретация опыта»] изучает точку зрения индуистских учений или *sanātana dharma*, в основном ссылаясь на наши работы. Автор, будучи согласным с нами по существу, не видит ничего плохого в использовании слова «философия», применительно, например, к Веданте; похоже, он не понял причин, по которым мы вынуждены отказаться от некоторых терминов из-за идей, которые с которыми они обычно ассоциируются из-за обычного употребления и которые, даже если изначально не были с ними связаны, стали сейчас неотделимыми от них; это также относится и к самому слову «традиционализм», которое, как мы уже объясняли, далеко не сино-

ним «традиционного духа», и которое мы со своей стороны категорически отвергаем. Что касается «доказательства истинности традиции теми же методами, которые использует современный философ», как того желает автор в заключении, то достаточно известно, что мы думаем о такого рода уступках светской ментальности. Они совершенно несовместимы с трансцендентным характером чистого традиционного учения, и мы можем сказать без малейшего преувеличения, что они прямо противоречат тому, что мы действительно имеем ввиду.

— В *Action et Pensée* (номер от июня) отметим резюме бесед, проведенных Свами Сиддхешваранандой о медитации; жаль, что идея «квалификации» там остается довольно расплывчатой, без какой-либо «технической» точности, и, также, что автор, похоже, принимает «эволюционные» и даже «трансформистские» теории современников. Кстати, совершенно верно, что «метод — это всего лишь вспомогательное средство» и что «важно только Освобождение»; но для того, чтобы метод был реально действенным, а не работающим «наугад», и чтобы он мог действительно привести к цели, он должен соответствовать данным традиционного учения, для которого он, в конечном итоге, является только приложением и средством развития возможностей человеческого существа.

— В номере журнала *Action et Pensée* от декабря Свами Сиддхешварананда говорит о Шри Ауробиндо в связи с недавней публикацией французского перевода нескольких его книг, на которые мы недавно оставили рецензию; нам кажется, что в том, как здесь представлены вещи, есть некоторая тенденция попытаться лишить йогу её собственно индусского характера, что довольно опасно, поскольку большинство западных людей слишком легко поддались бы искушению сделать вывод, что духовное развитие может быть начато и продолжено вне принадлежности ко всякой традиции, а эта ошибка уже слишком распространена, чтобы её поощрять. К тому же, желая быть максимально «уступчи-

вым», иногда доходят до чрезмерного; так, когда говорят, возможно, чтобы проявить доброжелательность, что «Европа обладает организацией и иерархией», не рискует ли это показаться довольно горькой иронией тем (кого, всё же, среди европейцев немало), кто осознаёт, что на самом деле происходит в настоящее время?

— В *Art News* (номер от 17 февраля, посвящённый «искусству средневековья») опубликована статья Ананды К. Кумарасвами «О природе средневекового искусства», в которой показано, что его, как и восточное искусство, нельзя понять ни одним из способов, которыми современный дух пытается понимать любое искусство вообще, в частности с точки зрения «реализма» или «эстетизма». В средние века «искусство было родом знания, в соответствии с которым художник представлял себе форму или рисунок будущего произведения и с помощью которого он воспроизводил эту форму в подходящем материале». Тогда не существовало современного различия между «изящными» и «прикладными» искусствами, между «чистым» и «декоративным» искусством; любое изделие, совершенное в своем роде, независимо от его назначения, было одновременно произведением искусства, и это совершенство никогда не подразумевало добавления ненужных «украшений» к функции, которую объект должен был выполнять для удовлетворения духовной или материальной потребности. Чтобы понять искусство средневековья, прежде всего нужно понять дух той эпохи, то есть дух самого христианства; «если искусство можно было назвать универсальным языком, то не потому, что чувственные способности всех людей позволяют им распознавать видимое, а из-за универсальности соответствующего символизма, с помощью которого выражается то, на что оно указывает», и христианский символизм представляет собой лишь частный случай, так что это приводит нас в конечном итоге к «универсальной и единой Традиции», о которой святой Августин говорил как о «Мудрости, которая не была создана, но которая сейчас та же, какой была всегда и будет всегда».

— В февральском номере *Nouvelle Revue Française* Жан Гренье публикует *Réflexions sur la pensée indienne* [«Размышления об индийской мысли»] в связи с несколькими недавними книгами; они, как и сами эти книги, очень «академичны» по духу и представляют собой некоторое «краткое изложение» реакций этой среды на Индию. Понятно, что людей, проникнутых «историзмом», должно «обескураживать» и, мы даже скажем, раздражать мысль о том, «что величайшие люди и величайшие события Индии неизвестны или их датировки колеблются в интервале нескольких столетий»; неужели для того, чтобы уменьшить это «колебание», они всегда стараются уменьшить его древность как можно больше? Оказывается, «именно европейцы, работавшие всего лишь столетие, рассказали индусам о их великих людях и великих произведениях»; что касается «великих произведений», то это утверждение довольно экстравагантное; что же касается «великих людей», то не являющиеся «модернистами» индусы охотно оставляют это суеверие западным людям, неспособным понять ценность традиционной «анонимности». Не будем подробно останавливаться на размышлениях об учениях, которые часто равносильны признанию чистого и простого непонимания (например, «Пустота — это Ничто, в наших глазах», или отождествление Брахмана (в нейтральном роде) с «Сущим»); но отметим ещё, в качестве любопытства, что автор считает, что теософисты «для сближения с индусами, пытаются следовать их пути», тогда как на самом деле их ментальность не менее западная, чем ментальность самых «официальных» востоковедов... Однако посреди всего этого есть заявление, которое мы не можем не отметить с удовлетворением: хотя «Индия была буддийской лишь в течение очень немногих столетий своей долгой истории» (и ещё следовало бы сказать, что она никогда не была ей полностью), «Европа до сих пор знала в основном только буддизм, и то очень плохо, из-за всевозможных искажений, от Шопенгауэра до Дейссена»; действительно, пора бы начать это понимать!

— В апрельском номере журнала *Bulletin of the Museum of Fine Arts* в Бостоне г-н Ананда К. Кумарасвами изучает индийскую эмаль XVI века, на которой изображены десять аватаров Вишну, причём два из них имеют особенности, которые, по-видимому, являются довольно редкими и их интересно отметить с символической точки зрения: девятый аватар изображён в виде Джаганнатха, а десятый — в виде лошади без всадника с зонтиком, ведомой героем, который может быть Индрой, что напоминает старые буддийские изображения «великого исхода»; но разве нельзя также подумать, что этот коронованный герой — тот, кто, согласно некоторым традициям, должен привести Калки из таинственного города Шамбалы? Во всяком случае, следует хорошо понимать, что сходство, которое можно найти между индусской и буддийской иконографией, на самом деле лишь «восстанавливает фундаментальное единство, которое было затуманено псевдоисторической формой, данной в легенде о Будде», в ущерб её первоначальному и действительно глубокому значению. Отметим также в связи с другой вопросом, темой символизма театра, замечание, что слово *avatarana* используется для обозначения выхода актера на сцену, «который является появлением из-за занавеса и «проявлением», аналогичным проявлению аватара на сцене мира». Объяснение роли аватаров, как известно, дано Кришной Арджуне (Бхагавад-гита, IV.6-7) в диалоге, изображение которого, возможно, именно по этой причине занимает центральное положение в рассматриваемом изображении, как если бы Кришна, чтобы «проиллюстрировать» свои слова, показывал таким образом Арджуне всех остальных аватаров, собравшихся вокруг него.

— В январско-февральском номере «Голубой лотос» опубликована статья г-на Г.-Э. Моно-Герцена под названием *Tendances modernes du Yoga* [«Современные тенденции йоги»], и само это название достаточно красноречиво; мы бы скорее сказали, что некоторые хотели связать с йогой современные тенденции, которые ей явно чужды, и пример

Вивекананды это действительно слишком хорошо показывает; что касается Шри Ауробиндо, мы действительно не думаем, что вправе считать его «модернистом», несмотря на некоторую двусмысленность используемого языка, и досадную неосторожность некоторых его учеников. С другой стороны, стоит отметить заявление о том, что теософисты имеют «отношение, противоположное требуемому йогой»; вот эта истину, по крайней мере, мы находим неоспоримой! Другая статья, подписанная Ж. Шарпантье, посвящена Манавадхармашастре, и в ней прежде всего приводится довольно странная попытка объяснения некоторых моментов, в частности института каст, с помощью теософистских теорий об «уровнях эволюции»; но есть и нечто ещё более любопытное: оказывается, в настоящее время существует «пропагандистское течение в пользу Законов Ману в западноевропейском мире»! Это совершенно невероятно, и мы задаёмся вопросом, не идёт ли речь о какой-то новой «подделке»; но если это всё же правда, то мы вполне согласны с автором в том, что это невыполнимая затея; только вот по причинам, диаметрально противоположным названным им: Законы Ману больше не применимы не потому, что они принадлежат к «прошлому, которое потеряло для нас свою образующую ценность» (?), а потому, что мы живём в смятении последних времен Кали-юги. Автор, который слишком явно не знает о циклических законах, восхищается «прогрессом», в силу которого «законы больше не имеют божественного происхождения», а «наука больше не является откровением»; мы же, напротив, в соответствии со всеми традиционными учениями, говорим, что это как раз самые явные признаки такого профанного вырождения, ниже которого вряд ли можно упасть!

1945-1946

В июне-июле 1941 года журнал *Les Cahiers du Sud* [«Заметки с юга»] опубликовал объемный специальный выпуск под названием *Mélanges sur l'Inde* [«Сборник из Индии»]; само по себе это название, возможно, не очень удачное, но следует признать, что оно достаточно точно передает характер содержания, которое действительно очень «смешанное» [*mélanges* — букв. «смесь»]; впрочем, так почти неизбежно происходит в «открытом» журнале, которому не хватает единства доктринального направления. Сама «презентация» немного страдает от этого «эклектизма»; что касается нас, мы должны сказать, что, несмотря на лестный отзыв о нас, кажется, здесь есть некоторое непонимание той точки зрения, которую мы занимаем, и мы не очень польщены тем, что наше имя ставят рядом с именами некоторых других представителей различных, но очень западных «точек зрения», которые, конечно, не имеют с нашей ничего общего! Вступительная статья *Le Message de l'Inde* [«Послание Индии»] за авторством г-на Жака Масуи, несомненно, свидетельствует о его добрых намерениях, однако впечатление от неё остается несколько сбивчивым, как если бы автор пытался объединить различные точки зрения, которые довольно трудно совместить. Большинство переводов и ряд статей принадлежат г-ну Жану Эрберу и его обычным коллегам; поскольку рассматриваемые в них темы в значительной степени повторяются в его недавних публикациях, о которых мы, как мы думаем, сможем вскоре поговорить, мы не будем подробно их рассматривать здесь. Среди других статей *Inde et Occident* [Индия и Запад], под авторством Сатьянараяны, представляет собой очень справедливую оценку современной западной цивилизации и того неприятного влия-

ния, который она производит на восточных людей, впервые вступающих с ней в контакт. Длинный текст *Aperçu du développement religieux et philosophique de l'Inde brâhmanique* [«Заметка о развитии религий и философии брахманической Индии»], подписанный только инициалами Г. Б., по сути, как можно было бы предположить из самого названия, является своего рода резюме востоковедческих концепций в том, что они наиболее противоречат традиционному духу индуизма. В *Les «Mystères» du Yoga* [«Тайны йоги»] Свами Павитрананда совершенно прав, возражая против более или менее экстравагантных фантазий любителей «сил» и «феноменов», но не в том, что он хочет заменить их взглядами, которые слишком «просты» для современного человека; а в *Les fondements philosophiques du Yoga* [«Философские основания йоги»] профессор Акшая Кумар Банерджи придерживается слишком «философской» точки зрения, чтобы действительно объяснить вещи, которые на самом деле относятся к совершенно другому порядку; во всём этом полностью упускается из виду чисто инициатический характер йоги, который, тем не менее, составляет её суть. Мы гораздо больше предпочитаем в той конкретной области, в которой она находится, исследование г-на Рене Домалья под названием *Pour approcher l'art poétique hindou* [Приближение к инду-скому поэтическому искусству], в котором кратко, но ясно изложены общие принципы этого искусства. Статья *La science d'aujourd'hui et la pensée traditionnelle de l'Inde* [«Современная наука и традиционная индийская мысль»] г-н Ф. Ле Лионне действительно очень кратка и слаба, и, безусловно, по этому поводу можно было бы сказать ещё многое другое. С другой стороны, статья г-на Эмиля Дерменгема *L'Inde et l'Islam* [«Индия и ислам»] очень интересна, и стоит только пожалеть, что рамки, в которые автор поместил свою работу, не позволили ему развить некоторые из содержащихся в ней соображений так, как они того заслуживали. С *Réflexions sur la mentalité indienne dans ses rapports avec la nôtre* [«Размышления об индийской ментальности в её отно-

шении к нашей»] г-на Жана Гренье мы возвращаемся, по крайней мере в значительной своей части, к общепринятым мнениям востоковедов. Ближе к концу тома, под названием *Au seuil de l'Inde* [«На пороге Индии»], г-н Бенджамин Фондан начинает с того, что совершенно справедливо протестует против невежества, которое проявляют более или менее «официальные» историки философии в отношении многих древних учений Запада, и именно представляющих наибольший интерес, что, однако, можно было бы извинить, на наш взгляд, отметив, что эти учения действительно выходят за рамки философии, по крайней мере в том виде, в каком её понимают сегодня, так что они не должны фигурировать в истории философии; к сожалению, всё это делается только для того, чтобы утверждать, что, вопреки мнению других авторов, Западу нечему завидовать Индии в интеллектуальном плане, как будто в нынешнем состоянии вещей вечно живая традиция может сравниться с традициями, давно умершими и, по признанию самого автора, почти полностью забытыми нынешними западными людьми!

— *Zalmoxis*, журнал по изучению религии под руководством г-на Мирчи Элиаде, выпустил два номера, или, скорее, два тома, датированные 1938 и 1939 годами, но на самом деле опубликованные несколько позже. Том I содержит исследование г-на А. К. Кумарасвами *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Arts* [«Философия средневекового и восточного искусства»], о котором мы говорили в своё время (номер за июнь 1939 года), и там сказано всё, что мы хотели сказать об этой публикации.

— В том же томе М. Раффаэле Петтаццони изучает Тело, усеянное глазами, то есть довольно многочисленные примеры божеств или мифических персонажей, изображенных с множеством глаз, относящиеся к различным традициям. Он справедливо признаёт, что этот символизм связан с «идеями вездесущности и всеведения Бога»; однако, похоже, в конечном итоге он видит в этом лишь изображение «ночного неба», где глаза отождествляются со звездами; но тогда,

даже допуская это объяснение, всё равно остаётся вопрос, что символизирует само «ночное небо»... Сразу добавим, чтобы не возвращаться к этой теме, что в томе II примечание г-на Кумарасвами прекрасно расставляет все точки над *i*: он прежде всего отмечает, что божественные формы, о которых идёт речь, суть «солнечные», что указывает соответствие глаз лучам Солнца, «с точки зрения нашей множественности Солнце находится в центре космической сферы, к границам которой его бесчисленные лучи простираются во всех направлениях», и «именно с помощью этих лучей оно познаёт выраженные формы, к которым они простираются», что позволяет уподобить их множеству глаз; также не следует забывать, что «это единое существо имеет множество глаз, число которых зависит от нашей точки зрения, а не от самого существа». Г-н Кумарасвами также отмечает довольно странную ошибку, из-за которой в одном месте Талмуда Вавилонского Ангела Смерти приняли за Сатану; это две совершенно разные «сущности».

— В статье «Культовые знамена у скифов и в Индии» г-н Дж. Пшилуски отмечает, что некоторые колонны, которые «вероятно, были связаны с космической осью», иногда получали «название *dhvaja*, которое обычно обозначает подвижное знамя»; но, что довольно удивительно, даже после этого наблюдения, он, похоже, не понимает ясно, что древко любого знамени на самом деле, как и колонна (и особенно отдельно стоящая колонна), является осевым символом. Что касается вопроса о «неподвижных знамёнах» и «подвижных знамёнах», то он нам представляется в общем довольно ясным: неподвижное знамя, обычно воздвигнутое возле храма и достаточно высокое, чтобы «возвышаться над ним как минарет», было мачтой, совершенно сопоставимой с мачтой ступы (и мы могли бы также сказать, что мачтой колесницы или корабля, поскольку символизм во всех случаях одинаков); перемещаемое знамя (древком которого чаще всего было копье, ещё один хорошо известный осевой символ) было в конечном счёте всего лишь «заменой» неподвижного

знамени, предназначенной для сопровождения армий в походе, что, очевидно, не лишало его характера символа «космической оси» больше, чем перемещение святилища, также перемещаемого и следующего за странствиями кочевого народа, как в случае со Скинией евреев, не лишало это святилище его характера образа «Центра Мира».

— Отметим статью господина Карла Хенце о культе медведя и тигра и *таоте*, не останавливаясь на ней подробно, поскольку мы намерены вскоре вернуться к вопросу о символизме *таоте* и других подобных изображений.

— В работе *Buddha and The Sun God* [«Будда и Бог Солнца»] господина Бенджамина Роуланда, посвящённой картине, найденной в Афганистане, подчёркивается «солнечный» характер Будды, особенно заметный в иконографии, как показал господин Кумарасвами в различных работах. Интересно отметить, что в некоторых сериях сцен из жизни Будды место рождения занимает изображение Сурьи и его колесницы, что, очевидно, отсылает к идее аватара.

— Статья господина Мирчи Элиаде под названием *Metallurgy, Magic and Alchemy* [«Металлургия, магия и алхимия»] представляет собой лишь сборник фактов различного рода, относящихся к указанным в названии темам, не содержащий никакого чёткого вывода: некоторые из этих фактов, касающихся кузнецов, могли бы служить «иллюстрацией» к тому, что мы написали о металлургии в нашей недавней книге («Царство количества и знамения времени», гл. XXII). Мы должны отметить поистине необычайную ошибку, которая, как представляется, принадлежит Р. Эйслеру и которая может бросить некоторую тень на ценность его работ: Кааба принимается за название «чёрного камня», что не имеет никакого смысла, поскольку этот камень вовсе не является кубическим; кубической формой обладает сооружение, в одном из углов которого он закреплен, и оно называется Каабой, поскольку имеет форму куба; и вдобавок этот так называемый «камень Каабы» затем становится «богиней Каабой», которой, безусловно, никогда не существовало!

Впрочем, нетрудно догадаться, о чём идёт речь, поскольку в связи с этим цитируется работа Р. Эйслера под названием Куба-Кибела; к сожалению, это столь же причудливое сближение, как и те, которые мы встречали в другом месте той же Кибелы с «Каббалой» и с «кобылой» [*cavale*]; этимологически Кибела, как и Парвати в Индии, не что иное, как «богиня горы»; и мы добавим, что в символизме гора всегда представлена в конической, а не в кубической форме, или, если хотите, в вертикальной проекции, как треугольник, а не как квадрат.

— Господин Жан Коман посвящает длинную статью Орфею, цивилизовавшему человечество (мы бы скорее сказали, определённую часть человечества), но ему удается дать лишь весьма «ослабленное» представление об этом, и он не решает ни одного действительно важного вопроса; даже в тех отрывках, где упоминаются мистерии и посвящение (ведь их нужно было упомянуть, несмотря ни на что), не проливается ни малейшего света на глубокий смысл орфизма. Любопытно, что автор, говоря о «примитивных людях», цивилизованных Орфеем, похоже, нисколько не подозревает, что эти более или менее дикие люди (и, возможно, всё же есть некоторое преувеличение в том, чтобы делать из них «каннибалов»), далеко не являясь «примитивными», на самом деле уже принадлежали к «железному веку».

— Мы не будем подробно останавливаться на некоторых «фольклорных» статьях, содержащихся в этом и последующих томах, которые носят лишь чисто документальный характер и частный интерес.

Том II журнала *Zalmoxis* начинается с исследования М. Кумарасвами о *Svayamātrīṇā: Janua Caeli*, о котором мы более подробно поговорим в другом месте. Затем следуют две статьи о гетском боге Залмоксисе, имя которого и дало название журналу: в первой из них г-н Карл Клемен, похоже, хочет видеть в нём прежде всего «бога растительности», в соответствии с «натуралистическими» концепциями, вошедшими в моду благодаря Фрэзеру. Во второй статье М. Жан Ко-

ман рассматривает вопрос о том, является ли он действительно богом или «пророком», и склоняется к выводу, что Залмоксис был сначала человеком и был «обожествен» только впоследствии, что нам кажется некоторым искажением реальности: на самом деле нет ничего удивительного в том, что «пророк», или, точнее, верховный правитель, который был одновременно «царём и первосвященником» до разделения двух властей, получил имя принципа (обозначенного, согласно наиболее правдоподобной этимологии, как «Господин людей», что можно было бы сопоставить, как божественное имя, с идентичным выражением в последней суре Корана), представителем которого он был и который он в некотором смысле «воплощал» в человеческом мире; это имя, применённое таким образом вторично к человеку, было, следовательно, именем функции, а не личности, и именно это объясняет, что мог быть не один человек, а целая череда людей, носящих имя Залмоксис. Г-н Мирча Элиаде рассматривает, в контексте публикации г-на Н. Картожана, Народные произведения в румынской литературе; здесь есть некоторые размышления о происхождении фольклора, которые в своей основе не лишены справедливости, хотя способ их выражения не свободен от нареканий: говорить о «секуляризации» «фантастического» кажется довольно странным, но когда добавляют, что эта «секуляризация» есть «деградация», мы понимаем, что речь идёт о вырождении, вызванном «вульгаризацией» чего-то, что первоначально относилось к совсем иному порядку, что, хотя и не совсем точно, по крайней мере соответствует истине (при всех оговорках в отношении названного «фантастическим», что, по правде говоря, кажется таковым только из-за непонимания его символического значения). То, что действительно поразительно для любого, кто обладает некоторыми традиционными представлениями, это обвинение в «инфантилизме» таких легенд, как о «Древе Креста», которую мы здесь приводим, потому что её довольно прозрачный символизм, как нам кажется, может заинтересовать наших читателей: «По-

сле того как Адам был похоронен с короной на голове, из короны выросло дерево, высокое и чудесное, ствол которого разделился на три большие ветви. Они соединились, чтобы разойтись и снова соединиться, и так далее до семи раз. Из древесины этого дерева был сделан крест, на котором был распят Спаситель». Не находим ли мы ясно в описании роста этого таинственного дерева (которое, разумеется, по своей сути «осевое») три главных нади и семь чакр индусской традиции?

— Также от г-на Мирчи Элиаде, *Notes sur le symbolisme aquatique* [«Заметки о водном символизме»], которые, похоже, являются лишь началом, поскольку в них говорится только о раковинах и жемчужинах и их ритуальном использовании, основанном на смысле «плодородия» или «фертильности», который им обычно приписывается и который связывают не только с рождением в обычном понимании этого слова, но и со «вторым рождением» в инициатических обрядах и даже в погребальных обрядах с «воскресением» и, следовательно, с бессмертием.

— В *Journal of the American Oriental Society* (1941) г-н А. К. Кумарасвами изучает смысл санскритского термина *Līlā*, буквально означающего «игра» и применяемого в частности к божественной деятельности: эта концепция далеко не специфична для Индии, и она также очень чётко выражена, например, у Экхарта и Бёме. Платон, хотя и не описывает прямо божественную деятельность как игру, говорит, по крайней мере, что мы являемся «игрушками» Бога, что можно проиллюстрировать движением фигур в шахматной игре, и особенно игрой марионеток (нить, на которой они подвешены и которая приводит их в движение, — это образ *sūtrātman*, о котором мы говорим в другом месте). Во всех случаях «игра» отличается от «работы» тем, что она является спонтанной деятельностью, которая не вызвана никакой потребностью и не требует никаких усилий, что как нельзя лучше подходит для божественной деятельности; и автор также напоминает в этой связи, что игры изначально носи-

ли сакральный и ритуальный характер. Затем он показывает с помощью лингвистических соображений, что символический прототип этой концепции находится в движении огня или света, выраженном глаголом *lelāy*, с которым связано слово *lilā*; «игра» пламени или колеблющегося света является подходящим символом проявления Духа.

— В *Journal of Philosophy* (№ от 24 сентября 1942 года) г-н Кумарасвами возвращается к той же теме в заметке под названием *Play and Seriousness* [«Игра и серьезность»]; Дух или «высшее я» не подвержен влиянию судьбы «колесниц» разного порядка, с помощью которых он проявляется, и это естественным образом влечёт за собой, для того, кто это осознает, бескорыстие или отрешённость по отношению к действию и его плодам в том смысле, в котором это понимает Бхагавад-Гита; но если это бескорыстие приводит нас к тому, что мы рассматриваем жизнь как игру, было бы ошибкой противопоставлять это отношение «серьёзности», которая характеризует работу. В игре ничего нельзя выиграть, кроме «удовольствия, совершенствующего действие», а также понимания того, что на самом деле представляет собой собственно ритуал; но это не значит, что мы должны играть беззаботно, что соответствовало бы только профанной и ненормальной точке зрения современных людей, которые считают игры сами по себе незначительными. Мы играем роль, определяемую нашей собственной природой, и наша единственная забота — хорошо её играть, не заботясь о результате; божественная деятельность называется «игрой», потому что она не может иметь целью какую-либо пользу, и в том же смысле наша жизнь также может осуществиться как игра; но на этом уровне «игра» и «работа» больше никак не могут быть отделены друг от друга.

— В этом же журнале мы также отметим статью под названием *The Postulate of an Impoverished Reality* [«Постулат обнищавшей реальности»] за авторством Иределла Дженкинса, в которой содержатся взгляды, довольно примечательно совпадающие с изложенными нами: постулат, доми-

нирующий в современном сознании, — это постулат предполагаемой «простоты» природы, который соответствует картезианской концепции «ясных и отчетливых» идей; и который, кстати, является общим для рационалистов и эмпириков; «обнищание реальности», которое является его следствием, — это сведение всех вещей к количественной точке зрения. Этот постулат прежде всего подразумевает отрицание области существования, отличной от области становления: для тех, кто его признаёт, физический мир является полным и самодостаточным целым, откуда и происходит механистическая и материалистическая концепция природы, а также отрицание всякой конечной цели. Навязываясь общей ментальности, эта концепция привела к установлению настоящего фактического материализма, даже среди тех, кто всё ещё теоретически признает существование чего-то иного порядка, но на практике считает его непознаваемым и, следовательно, незначительным; автор не забывает указать на роль внушения в распространении такого состояния ума, хотя, возможно, он не идёт в этом направлении достаточно далеко, поскольку, похоже, не задаётся вопросом, не были ли те, кто пропагандировал и «популяризировал» эту узко ограниченную концепцию реальности, и чью добросовестность он, кстати, не ставит под сомнение, сами подвержены внушению, прежде чем внушать её другим, в свою очередь: настоящие «архитекторы современной мысли», без сомнения, не те, кто таким образом проявляет себя вовне... Как бы то ни было, дело дошло до такой степени, что сам опыт признается действительным только в той мере, в какой он согласуется с постулатом «обнищавшей реальности», в котором, безусловно, очень справедливо видеть главную причину неспособности современной мысли дать истинное объяснение чему бы то ни было. Добавим, что, если бы мы не ограничивались только философской областью, можно было бы обнаружить ещё много других применений того же постулата, которые подтвердили и укрепили бы этот вывод; в самом деле, разве это «обнищание», которое стремится ли-

шить все вещи их значения, не является, в сущности и прежде всего, тем, что по существу характеризует саму светскую точку зрения во всей её совокупности?

— В журнале *Asia and the Americas* (№ за март 1943 года) статья г-на Кумарасвами под названием *Am I my Brother's Keeper* [«Разве я сторож брату моему?»] представляет собой отличную критику того, как современные представители Запада пытаются навязать всем то, что они называют «цивилизацией». Он энергично осуждает, приводя в качестве поддержки множество совпадающих мнений, пагубные последствия этой «вестернизации», которая становится всё более всеобъемлющей и стремится только разрушить всё имеющее действительно качественную ценность, заменив это соответствующим её собственному исключительно количественному и материальному «идеалу», так что её вполне можно охарактеризовать как настоящее «умерщвление». Конечно же, не посредством какой-либо «пропаганды», направленной на внешнее единообразие, можно когда-либо добиться реального сближения между народами, и в особенности между Востоком и Западом, скорее наоборот; только путём согласия в принципах, а именно принципов, которых, с любой точки зрения, полностью отсутствуют в современной западной цивилизации.

— В том же журнале (№ за февраль 1944 года) г-н Кумарасвами под заголовком *The Bugbear of Literacy* [«Жупел грамотности»] более подробно рассматривает аспект западного прозелитизма, который, исходя из предрассудка, согласно которому «культура» прежде всего заключается в умении читать и писать, стремится навязать самым разным народам определенный вид элементарного и однообразного образования, который не может иметь для них никакой ценности, потому что он на самом деле тесно связан с особыми условиями количественной цивилизации современного Запада. Это ещё один способ уничтожить цивилизации, которые основаны на совершенно других принципах, более или менее быстро уничтожив всё, что всегда передавалось устно,

то есть, по сути, всё, что составляет их сущность. Вовсе не способствуя реальному и сколько-нибудь глубокому пониманию какой-либо истины, европейское «образование» создаёт только людей, совершенно несведущих в собственных традициях (а в своей основе именно против традиции во всех её формах обязательно направлено любое специфически современное начинание такого рода); поэтому во многих случаях только у «неграмотных» людей или тех, кого западные и «озапащенные» люди считают таковыми, ещё можно найти истинную «культуру» (если это слово ещё можно употреблять в ином смысле кроме общепринятого и профанного) того или иного народа... пока не стало слишком поздно и западное вторжение окончательно всё не испортило. Автор проводит интересную параллель между реальным значением устной передачи и платоновским учением о «воспоминании»; он также показывает на соответствующих примерах, насколько от современных людей ускользает символическая и универсальная ценность традиционного языка и насколько чуждым традиции является их «литературный» взгляд, который сводит «фигуры мысли» к простым «фигурам речи».

— В *New Indian Antiquary* (№ за декабрь 1939 года), под заголовком *The Reinterpretation of Buddhism* [«Переосмысление буддизма»], г-н А. К. Кумарасвами рассматривает некоторые основные моменты, в которых необходимо исправить концепцию, сложившуюся на сегодня о буддизме, который на самом деле столь восхищал Европу лишь потому, что был очень неправильно понят. Г-жа Рис Дэвидс внесла свой вклад в это исправление своими недавними книгами, особенно в том, что касается интерпретации *анатты*, которая никоим образом не подразумевает отрицания *Атмана*, как часто утверждалось, но которую можно действительно понять только через различие между «Большим *Атманом*» и «малым *Атманом*», то есть, в общем, между «высшим я» и «я» (какие бы термины ни были предпочтительнее для их обозначения в западных языках, следует избегать термина

«душа», поскольку он порождает бесчисленные недоразумения); и в отношении второго отрицается обладание существенной и постоянной реальностью. Когда говорят об индивидуальности, рассматриваемой как в её психической, так и телесной части, что «это не есть высшее я», само это предполагает, что есть «высшее я», являющееся истинным и духовным существом, полностью отличным и независимым от этого соединения, которое служит ему лишь временной «колесницей» и не является одним из его составных элементов; и в этом, в своей основе, буддизм ничем не отличается от брахманизма. Следовательно, состояние архата, который освободился от «я» или «малого *атмана*», никоим образом не может рассматриваться как «уничтожение» (что, кстати, само по себе совершенно невысказуемо); он перестал быть «кем-то», но тем самым он «существует» просто и ясно; правда, он «нигде» (и здесь г-жа Рис Дэвидс, похоже, ошиблась в смысле, в котором это нужно понимать), но потому, что «высшее я» явно не может быть подчинено пространству, а также количеству или любому другому особому условию бытия. Другим важным следствием является то, что ни в буддизме, ни в брахманизме не может быть места для «так называемого перевоплощения»: «я», будучи преходящим и непостоянным, перестаёт существовать в результате растворения конгломерата, которым оно и является, и тогда не остаётся ничего, что могло бы реально «реинкарнировать»; только «Дух» можно рассматривать как «переходящий» или переходящий из одного «жилища» в другое, но именно потому, что он сам по себе по существу независим от любой индивидуальности и любого случайного состояния. — Это исследование завершается рассмотрением смысла слова *bhū*, в отношении которого г-жа Рис Дэвидс слишком однозначно настаивала на идее «становления», хотя она на самом деле часто в нём содержится, и слова *jhāna* (на санскрите *dhyāna*), которое является не «медитацией», а «созерцанием», и, будучи сущностно активным состоянием, не имеет ничего общего с каким-либо «мистическим опытом».

— *New Indian Antiquary* (№ за апрель 1940 года) опубликовал важное исследование А. Кумарасвами под названием *Ākimcañña: Self-Naughting*, которое также относится к смежной теме вопроса *анатмы* и рассматривается в основном с точки зрения параллелизма, существующего в этом отношении между буддийским и христианским учениями. У человека есть два *атмана* в том смысле, который был указан выше: один рациональный и смертный, другой духовный и никоим образом не обусловленный временем или пространством; именно первый должен быть «уничтожен» или, говоря иначе, от него человек должен освободиться благодаря самому знанию своей истинной природы. Наше реальное существо никоим образом не вовлечено в операции дискурсивного мышления и эмпирического познания (с помощью которых философия обычно хочет доказать обоснованность нашего сознания существования, что по сути своей антиметафизично); и только «дух», отличный от тела и души, то есть от всего феноменального и формального, традиция признает абсолютной свободой, которая, осуществляясь по отношению ко времени и к пространству, обязательно подразумевает бессмертие. Мы не можем резюмировать многочисленные цитаты, устанавливающие как можно более чётко, что это учение является как христианским, так и буддийским (можно сказать, что на самом деле оно универсально), ни тексты, более конкретно уточняющие концепцию *акимчанн* в её буддийской форме; отметим только, что анонимность рассматривается как существенный аспект *акимчанн*, что напрямую связано изложенным нами («Царство количества и знамения времени», гл. IX, где мы, кстати, упомянули настоящую статью) о высшем смысле анонимности и её роли в традиционных цивилизациях.

— В июньском номере *New Indian Antiquary* за 1943 год тот же автор в статье об *Ūnātiriktau* и *Atyaricyata* показывает, изучая значение этих терминов и их употребление в ведических текстах, что Праджапати, как Создатель и Хранитель проявленных существ, должен рассматриваться как «сизи-

гия соединённых принципов, мужского и женского», которые символически представлены как «полнота» и «пустота» и которые также соотносятся с Солнцем и Луной. Это связано, в частности, с символизмом «полного сосуда» или «рога изобилия», одной из форм которого является Грааль, «солнечный» характер которого особенно ярко проявляется в индусском ритуале.

— В ноябрьском номере *Review of Religion* за 1941 год М. Кумарасвами посвящает заметку *The «E» at Delphi* [«Об "Е" в Дельфах»], которую он объясняет в связи с обрядами инициации и с вопросом «кто ты?», задаваемым тому, кто предстаёт перед «солнечными вратами». «Познай самого себя» (γνῶθι σεαυτόν) следует толковать в этом отношении как косвенное выражение этого вопроса, задаваемого Аполлоном или «солнечным» богом, а *E*, эквивалентное *ei* согласно Плутарху, даёт ответ в загадочной форме: «есть Ты», то есть: «То, что есть Ты (Солнце), есть я»; никакой другой истинный ответ не мог быть дан тем, кто, как сказано в Джайминия-упанишада-брахмане (I.6.1), «способен соединиться с Солнцем».

— В том же журнале (номер от января 1942 года) в статье под названием *Eastern Religions and Western Thought* [«Восточные религии и Западная мысль»] г-н Кумарасвами, говоря о томе, опубликованном сэром С. Радхакришнаном, подчёркивает соответствия между всеми формами традиции, восточными или западными, которые таковы, что тексты любого «диалекта языка духа» могут использоваться для объяснения и прояснения текстов другого, независимо от времени и места. В то же время он также показывает на конкретных примерах, что сэр С. Радхакришнан, к сожалению, «по воспитанию или по темпераменту, имеет гораздо более европейскую, чем индийскую ментальность», доходя до того, что безоговорочно принимает современную идею «прогресса» со всеми её последствиями и хочет объяснять такие вещи, как организация каст, не индусским учением, а современными «социологическими» теориями. Не следует

забывать, что принципиальное отличие Востока от современного Запада заключается в том, что Восток по-прежнему сознательно сохраняет метафизические основы жизни, в то время как современный Запад не знает традиционной метафизики (которую он путает с «философией», как это делает сам Радхакришнан) и в то же время является активно и сознательно антитрадиционным.

— В том же журнале (выпуск от ноября 1942 г.) статья г-на Кумарасвами *On Being in One's Right Mind* [«Об уме, пребывающем в правильном состоянии»] также представляет собой объяснение истинного смысла греческого термина *μετάνοια*, который обычно и совершенно неудовлетворительно переводится как «раскаяние», а на самом деле выражает изменение *νοῦς*, то есть интеллектуальное преобразование. В сущности, это также изначальный смысл слова «обращение», которое подразумевает своего рода «возвращение», выходящий далеко за рамки чисто «моральной» сферы, в которой его почти исключительно рассматривают в последнее время; метанойя — это трансформация всего существа, переход «от человеческого мышления к божественному пониманию». Все традиционные учения показывают, что «ум» в человеке двояк, в зависимости от того, рассматривается ли он как обращенный к чувственным вещам, что обычно и понимается в индивидуальном смысле под умом, или же он переносится в высший смысл, где он отождествляется с гегемоном Платона или с *антарйаами* индусской традиции; метанойя есть собственно сознательный переход от одного к другому, из чего в некотором роде рождается «новый человек»; и понятие и необходимость этой метанойи единодушно утверждаются всеми традициями, хотя и в различных, но сущностно эквивалентных формулировках.

— В *Harvard Journal of Asiatic Studies* (выпуск от февраля 1942 г.) г-н А. К. Кумарасвами опубликовал важное исследование *Ātmayajña: Self-Sacrifice*, главная идея которого, подтвержденная многочисленными ссылками на традиционные тексты, заключается, как можно было уже понять из ци-

тат, приведённых в других местах, в том, что любое жертвоприношение на самом деле является «самопожертвовани-ем» путём отождествления приносящего жертву с жертвой или приношением. С другой стороны, поскольку жертвоприношение является ритуальным актом в высшем смысле, остальные ритуалы участвуют в его природе и в некотором роде интегрируются в него, так что именно оно обязательно определяет всю структуру традиционного общества, где все явления могут быть рассмотрены как составляющее истинное непрерывное жертвоприношение. В этой жертвоприносительной интерпретации жизни действия, имеющие по существу символический характер, должны рассматриваться как опоры созерцания (*dhiyālamba*), что предполагает, что всякая практика подразумевает и включает в себя соответствующую теорию. Невозможно пересказать всё, что говорится по этому поводу об Агнихотре, о Соме, об «убийстве Дракона» (символизирующем господство «я» над «высшим я»), о значении некоторых важных специальных терминов, о «фольклорном» сохранении традиционных обрядов и о многих других вопросах. Мы ограничимся воспроизведением нескольких отрывков, относящихся более конкретно к традиционному пониманию действия: «Действия всех видов сводятся к их парадигмам или архетипам и тем самым относятся к Тому, от чего происходит всякое действие; когда понятие “это я являюсь деятелем” преодолено и действия больше не являются “нашими”, когда мы больше не являемся “кем-то”, тогда то, что делается, не может повлиять на нашу сущность больше, чем оно влияет на сущность Того, чьими органами мы являемся; только в этом смысле, а не в тщетных попытках ничего не делать, можно разорвать причинную цепь судьбы... Если жертвоприношение в конечном итоге является внутренним действием, это не подразумевает никакого умаления физических действий, которые являются опорами созерцания. Приоритет созерцательной жизни не уничтожает реальную ценность активной жизни, так же как в искусстве первенство свободного и воображае-

мого *actus primus* не отменяет полезности ручного *actus secundus*... Правда, как утверждает веданта, ни одно средство не способно привести человека к его конечной цели, но никогда не следует забывать, что средства являются подготовкой к этой цели».

— В том же журнале (выпуск от августа 1944 г.) исследование Доны Луизы Кумарасвами *The Perilous Bridge of Welfare* [«Опасный мост благосостояния»] относится, как следует из названия, к символизму моста, который в той или иной форме встречается во всех традициях. Пока мы просто упомянем об этом, не останавливаясь подробнее, поскольку, намереваясь посвятить этой теме отдельную статью, мы тем самым получим возможность вернуться к ней более подробно.

— Журнал *Journal of the American Oriental Society* (приложение к выпуску за апрель-июнь 1944 г.) опубликовал два исследования г-на Кумарасвами, первое из которых озаглавлено: *Recollection, Indian and Platonic* [«Воспоминание, индийское и платоническое»]; речь идёт о платоническом «воспоминании» и его эквиваленте в индуистской и буддийской традициях. Это учение, согласно которому то, что мы называем «образованием», на самом деле является «воспоминанием», подразумевает, что наше «знание» есть не что иное, как участие во всеведении имманентного духовного принципа, подобно тому, как всё прекрасное таково благодаря участию в Красоте, и что всякое существо есть участие в чистом Сущем. Это всеведение соотносится с вневременным всеприсутствием; следовательно, не может быть и речи о «предвидении» будущего как такового, посредством которого наша судьба была бы произвольно определена, и именно из этого ложного представления проистекают все недоразумения по этому поводу. Здесь нет большего знания о будущем, чем о прошлом, но есть только знание о «сейчас»; опыт длительности несовместим со всеведением, и именно поэтому эмпирическое «я» неспособно к нему. При этом, в той мере, в какой мы способны отождествить себя со всеведущим «высшим я», мы поднимаемся над цепями событий, состав-

ляющими судьбу; таким образом, это же учение о познании через участие неразрывно связано с возможностью освобождения от пар противоположностей, частными случаями которых являются прошлое и будущее, «здесь» и «там». Как сказал Николай Кузанский, «стена Рая, где обитает Бог, состоит из этих противоположностей, между которыми проходит узкая тропа, открывающая доступ»; другими словами, наш путь проходит через «сейчас» и «нигде», о которых невозможен никакой эмпирический опыт, но сам факт «воспоминания» заверяет нас в том, что Путь открыт для понимающих Истину.

— Второе исследование *On the One and Only Transmigrant* [«Об одном и единственном трансмигранте»] является своего рода объяснением слов Шанкарачарьи о том, что «поистине нет иного трансмигранта (*saṃsārī*), кроме *Ишвары*». Процесс обусловленного бытия или становления, в каком бы мире это ни происходило, есть «повторение смертей и рождений»; Освобождение (Мокша) есть собственно освобождение от этого становления. В традиционном учении нет речи о «реинкарнации», если только мы не хотим понимать под этим только передачу элементов индивидуального и временного «я» от отца к его потомкам. Трансмиграция есть совсем иное: когда существо умирает, «высшее я», относящееся к универсальному порядку, переселяется (*saṃsarati*), то есть продолжает оживлять случайные бытия, формы которых предопределены цепью опосредованных причин. Освобождение предназначено не для нашего «я», а для этого «высшего я», которое никогда не становится «кем-то», то есть оно «наше» для нас только тогда, когда мы больше не являемся собой как индивиды, но осознали тождество, выраженное в формуле упанишад «ты есть Это» (*Tat tvam asi*). Это учение вовсе не является специфически индийским, о чём свидетельствуют многочисленные тексты, принадлежащие к другим традиционным формам; здесь, как и в случае с «воспоминанием», речь идёт об учении, которое действительно является частью универсальной традиции.

— Мы получили несколько номеров журнала *France-Orient*, издаваемого в Индии, где среди статей, большинство из которых чисто литературные или даже политические, мы с удивлением обнаружили некоторые, опубликованные в рубрике «Восточные письма», имеющие совершенно иной характер. Мы имеем в виду в первую очередь статьи Алена Даниэлу, посвящённые наукам и традиционным искусствам Индии, в которых автор, не касаясь напрямую метафизической стороны учения, демонстрирует весьма интересные знания и опирается на подлинно традиционный дух. В статье *La science des symboles et les principes de l'art religieux hindou* [«Наука символов и принципы индуистского религиозного искусства»] (октябрьский номер 1944 года) он подчёркивает необходимость «для понимания основ традиционного индуистского искусства в первую очередь знать значение символов, которые оно использует»; и это понимание «предполагает глубокое знание законов, управляющих Вселенной». Объяснив, как наука символов «является частью космологической интерпретации ведических текстов», он приводит различные примеры её применения в иконографии, в том числе описание Кали, которая, как он говорит, «является одним из наиболее часто неправильно понимаемых индуистских божеств».

— В статье *La théorie hindoue de l'expression musicale* [«Индуистская теория музыкального выражения»] (декабрьский номер 1944 года) г-н Даниэлу, объяснив техническую несовместимость, существующую между модальной и гармонической музыкой, даёт представление об эффектах, которые могут быть достигнуты первой, включая её терапевтическое применение. «Как и все индуистские науки, музыкальная наука по сути является применением к миру звуков метафизической теории чисел и их соответствий; индуистская музыкальная теория является экспериментальной только в своих ограничениях, никогда в своих принципах». Затем следуют несколько особенно замечательных соображений о «спирали звуков» и теории шрути, а также о принципе соответ-

ствий, с помощью которого «индусская наука звуков намного превосходит современную науку». Кстати, автор, похоже, «специализировался» в основном на изучении восточной музыки, поскольку, с другой стороны, объявлено о публикации его работы *Introduction à l'étude des gammes musicales* [«Введение в изучение музыкальных гамм»], основанной на тех же традиционных принципах. В статье *La danse classique hindoue* [«Классический индусский танец»] (февральский номер 1945 года) кратко изложены принципы этого искусства в соответствии с Натья-шастрой и Абхияна-дарпаной.

— *L'alphabet sanscrit et la langue universelle* [«Санскритский алфавит и универсальный язык»] (апрель-майский номер 1945 года) — возможно, самая важная из статей г-на Даниэлу, или, по крайней мере, из тех, с которыми мы ознакомились, поскольку она содержит действительно новые данные о Махешвара-сутре^А и символическом значении букв санскритского алфавита. Мы не можем даже подумать о том, чтобы пересказать её здесь, и ограничимся тем, что укажем на размышления о проявлении речи, которая «воспроизводит сам процесс универсального проявления», и об «истинном языке», состоящем из «звуков, отношения которых образуют точное представление в вибрационном режиме определённых принципов, определённых космических сущностей, которые, постепенно спускаясь в проявленное, бесконечно делятся на “слова”, точно соответствующие изменчивым формам природного мира»; «этот истинный язык всегда остается эталоном, по которому можно измерять разговорные языки, которые являются его более или менее испорченными формами и которые красивы, понятны только в той мере, в какой они соответствуют принципами исходного языка, который индусы отождествляют с формой “Веч-

^А Махешвара-сутры, или Шива-сутры — четырнадцать кратких сутр, перечисляющих звуки санскрита в традиционной группировке. На этих сутрах основана вся грамматика Панини. Согласно традиционным сведениям, эти сутры получил от Шивы Панини после продолжительной аскезы, предпринятой им для овладения знанием речи — прим. пер.

ного Знания», Ведой». Жаль только, что, увлеченный идеей, впрочем, самой по себе очень верной, что одни и те же принципы применимы ко всем языкам, автор счёл возможным в конце своей статьи привести несколько примеров, заимствованных из современных западных языков, некоторые из которых верны по той простой причине, что это слова, действительно имеющие, с этимологической точки зрения, тот же корень, что и соответствующие санскритские слова (чего он, похоже, не заметил), но другие более чем спорны и основаны только на различных смешениях (например, между второстепенными элементами составных слов и их существенной частью). Если мы остерегаться всяких «фантазий», нельзя проявить чрезмерную осторожность, когда речь идёт о применении традиционных принципов к языкам, которые во всех отношениях так далеки от них; но, разумеется, эта оговорка по частному вопросу несколько не умаляет ценности остальной части этого замечательного исследования.

— В том же выпуске (июнь 1945 года) также была опубликована статья подписанная Шри Ауробиндо, которая вызвала у нас неприятное удивление; мы говорим «подписанная», потому что, пока не поступит другой информации, мы отказываемся верить, что это действительно его статья, и предпочитаем предполагать, что это всего лишь «приписывание» по инициативе какого-то неразумного ученика. На самом деле, эта статья, названная «Общество и духовность», содержит в основном жалкие «прогрессивистские» банальности, и если бы там не было некоторых санскритских терминов, она довольно точно создавала впечатление проповеди какого-то «либерального протестантского» пастора, впитавшего все современные идеи! Но, откровенно говоря, мы уже давно задаёмся вопросом, какая именно часть принадлежит самому Шри Ауробиндо во всём, что появляется под его именем.

1947

— В *Journal of American Folklore* (1941) г-н Кумарасвами опубликовал заметку *Stickfast Motif* [«О мотиве смоляного чучелка»]: это сказки или символические рассказы, несколько из которых встречаются в буддийских текстах, в частности в джатаках, где объект, покрытый клеем, или другая подобная ловушка (которая иногда бывает или кажется одушевленной) устанавливается охотником, представляющим Смерть; существо, попадающее в эту ловушку, обычно привлекается жаждой или каким-либо другим желанием, заставляющим его блуждать в области, которая не является его собственной, и олицетворяет влечение к чувственным вещам. Автор показывает, сопоставляя различные факты, что история такого типа вполне могла существовать в Индии задолго до того, как она приняла свою специфически буддийскую форму, и что она могла даже возникнуть там, хотя это и не обязательно так, и можно также допустить, что из какого-то общего доисторического источника она распространилась как в Индии, так и в других местах; но в любом случае следует помнить, что историк «мотивов», чтобы его исследования были обоснованными, должен учитывать не только их «букву» или внешнюю форму, но и их «дух», то есть их реальное значение, о чём, к сожалению, «фольклористы» слишком часто забывают.

— В журнале *Motive* (№ за май 1944 г.) г-н Кумарасвами опубликовал статью под названием *Paths that lead to the same Summit* [«Пути, ведущие к одной Вершине»], которая также имеет подзаголовок «Некоторые наблюдения о сравнительной религии»: в ней он прежде всего показывает причины, которые в сравнительном изучении религий, как это понимается сегодня, чаще всего препятствуют любому ис-

тинному пониманию, независимо от того, проводится ли это исследование теми, кто считает свою религию единственно истинной, или, наоборот, теми, кто является противниками любой религии, или теми, кто придерживается просто «этического», а не доктринального понимания религии. Основная цель такого исследования должна заключаться в том, чтобы позволить признать эквивалентность формулировок, различных по внешнему виду и в каком-то смысле условных, встречающихся в различных традиционных формах, что дало бы соответствующим последователям этих форм непосредственную основу для согласия и сотрудничества путём признания общих принципов; и само собой разумеется, что здесь ни в коем случае не может идти речь о том, что принято называть «толерантностью», которая в глубине является лишь безразличием к истине. С другой стороны, такое согласие естественным образом подразумевало бы отказ от любого прозелитизма и любой «миссионерской» деятельности в том виде, в котором она понимается в настоящее время; впрочем, единственное истинное «обращение», в котором все одинаково нуждаются, — это метанойя, понимаемая в её первоначальном смысле интеллектуального преобразования, и которая ведёт не от одной формы веры к другой, а от человеческого к божественному. Далее следуют характерные примеры точек зрения, высказанных древними и другими «нехристианами», говорящими о религиях, отличных от их собственной, и которые свидетельствуют о равном понимании этих различных форм; и г-н Кумарасвами также указывает на пользу, которую изучающий «сравнительное религиоведение» мог бы и должен был бы извлечь для понимания даже своей собственной религии из признания подобных учений, выраженных на другом языке и с помощью средств, которые могут показаться ему странными. «Есть много путей, ведущих к вершине одной горы; их различия тем заметнее, чем ниже мы находимся, но исчезают на вершине; каждый естественно выбирает тот, который начинается с места, где он сам находится; тот, кто хо-

дит вокруг горы в поисках другого, не продвигается в своем восхождении».

— В серии заметок под названием *Some Sources of Buddhist Iconography* [«Некоторые источники буддийской иконографии»] (*Dr. B. C. Law Volume, Part I*) г-н Кумарасвами приводит несколько новых примеров соответствия этой иконографии с индусским символизмом, предшествовавшим буддизму. Изображение Будды как «огненного столпа» тесно связано с описанием Брахмы как «Древа жизни», также являющегося «неопалимой купиной»; этот осевой столп, поддерживающий Небо, естественно, является также символом Агни, и «не вызывает сомнений, что изображения огненного столпа или дерева, поддерживаемого лотосом, в конечном итоге основаны на ведических текстах, касающихся уникального и архетипического рождения Агни Ванаспати, тысячеветвистого дерева, рожденного в лотосе». — Прототип победы Будды в споре с Кассапой, чьи дрова, предназначенные для жертвенного огня, не хотят гореть, в то время как его дрова немедленно воспламеняются, находится в Тайтирия-самхите (II.5.8). — Пламя на голове Будды объясняется в следующем отрывке из Бхагавадгиты (XIV.11): «Там, где есть Знание, свет исходит из отверстий тела». — Борьба Бодхисаттвы с Марой непосредственно перед «Великим Пробуждением» имеет своим прототипом битву Индры с Вритрой, Ахи или Намучи, которые все одинаково отождествляются со Смертью (Мртью). В обоих случаях герой, хотя и один, тем не менее имеет «свиту» или «охрану», которая на самом деле состоит из «дыханий» (*prāṇāḥ*) или возрожденных сил души, собранных в самадхи. Это состояние «обладания собой», в котором доминируют формы Смерти (изображенные армией Мары), часто обозначается как «сон», хотя на самом деле это состояние является наиболее полностью «пробужденным», которое только может быть; здесь, как это всегда бывает в подобных случаях, происходит изменение отношений, которые существуют в обычных условиях между сном и сознанием в состоянии бодрствования: «то, что наша ны-

нешняя активная жизнь есть «сон», от которого мы когда-нибудь проснемся, и что, будучи так пробужденными, мы должны казаться погруженными в сон, — это концепция, которая постоянно повторяется в метафизических учениях всего мира». — Наконец, отмечается, что на некоторых изображениях армии Мары изображены безголовые демоны; это относится к вопросу, который г-н Кумарасвами более подробно рассмотрел в других исследованиях, о которых мы поговорим в ближайшее время.

— В *Psychiatry* (№ за август 1946 г.) г-н А. К. Кумарасвами рассматривает две категории фактов, которые этнологи неправильно интерпретируют из-за предвзятых представлений о «первобытной ментальности», а также из-за тенденции рассматривать только как местные особенности то, что на самом деле представляет собой «остатки», иногда более или менее вырожденные, теорий, которые встречаются во всех традиционных учениях. Первый случай — это «вера» некоторых народов в то, что зачатие и рождение детей на самом деле имеют не физиологическую, а духовную причину, заключающуюся в присутствии сущности, союз отца и матери служит лишь для подготовки воплощения; однако в той или иной форме то же самое выражается во всех традициях, о чём свидетельствуют многочисленные примеры, взятые из индусских, греческих, христианских и исламских учений. Во втором случае речь идёт о том, что некоторые сочли необходимым назвать *puppet complex*, то есть идеей, согласно которой человек считает себя похожим на марионетку, действия которой направляются не его собственной волей, а высшей волей, которая в конечном итоге является самой Божественной Волей; эта идея, которая по сути подразумевает учение *līlā* и *sūtrātman*, явно существует в индусской и буддийской традициях, а также, не менее чётко, у самого Платона, откуда она перешла в западное средневековье. Как говорит г-н Кумарасвами, «выражение *complex*, предполагающее психическое, совершенно неуместно для обозначения того, что на самом деле является метафизической теорией»;

и, с другой стороны, «невозможно говорить о рассмотрении “традиционных учений” в их истинной перспективе, если не знать их универсальности»; вопреки тому, что, по-видимому, думают сторонники нынешнего «антропологического метода», простого наблюдения за фактами, как бы тщательно и точно они ни проводились, безусловно, далеко недостаточно для их истинного понимания.

1949

— В журнале *Études* (№ за декабрь 1948 г.) преподобный Жан Даниэлу опубликовал статью под названием *Le yogi et le Saint* [«Йог и святой»], в которой речь идёт о различных работах, посвящённых индусским учениям, в том числе и о наших: мы должны честно сказать, что, исходя из того, что мы имели возможность ранее видеть его работы по другим темам, мы ожидали от него большего понимания. Правда, вначале он старается провести различие между подлинным традиционным учением, которое мы излагаем, и «современным, или даже модернистским индуизмом», который другие стремятся представить, и это, безусловно, очень верно; но впоследствии он скорее не придерживается строго этого важного различия, так что не всегда ясно, к кому или к чему относятся его критические замечания и возражения, и в конечном итоге они, к сожалению, приводят к полному непониманию самой идеи традиции. Он возобновляет смешение, заключающееся в том, что говорит о «мистике» в отношении Индии, и даже испытывает потребность возродить концепцию так называемой «естественной мистики», выдвинутой некогда некоторыми философами «неосхоластиками» в *Études carmélitaines*, которые сами, впрочем, теперь пришли, как можно было заметить из того, что мы недавно говорили об этом, к принятию новой позиции, довольно сильно отличающейся от прежней... Мы не будем вдаваться в подробности ошибок интерпретации, которые в большинстве являются лишь более или менее прямыми следствиями этой двусмысленности: так, например, Йога никоим образом не может быть приравнена к «мистическому союзу», и любое сравнение, которое будет установлено исходя из такого отождествления, обязательно будет искажено самим

этим фактом. Мы также не понимаем, как автор, написав, что «индусская мистика — это мистика безличного единства», мог поместить в сноске простую ссылку на одну из наших работ, что может заставить его читателей поверить, что мы сами сказали это или что-то равнозначное; подобный прием кажется нам, по меньшей мере, странным, и трудно представить, чтобы можно было дойти до непонимания, назвав утверждение о трансцендентном единстве всех традиционных форм «тонким синкретизмом»! Но, пожалуй, самое любопытное в следующем: все, что отец Даниэлу говорит о недостатках любой «человеческой мудрости», само по себе совершенно справедливо, и мы не только полностью согласны с ним в этом, но и с удовольствием пошли бы ещё дальше в этом направлении; только мы не можем не возражать против его толкований, потому что, когда речь идёт об индусской традиции, а также о любой другой, речь идёт совсем не об этом, поскольку традиция является собой именно в силу своей сущностно сверхчеловеческой природы. Самые «примирительные» намерения, если они не подразумевают признания этого основополагающего момента, некоторым образом повисают в воздухе, поскольку то, к чему они обращаются, не имеет ничего общего с существующим в реальности, и они могут лишь вызвать некоторое недоверие; намёк на попытку, предпринимаемую в настоящее время для создания христианской мистики «индусской» структуры, действительно наводит на мысль, что некоторые не отказались от «аннексионистских» взглядов, которые мы когда-то осуждали. Как бы то ни было, вывод, который мы должны прежде всего чётко извлечь из всего этого в том, что никакое согласие не является действительно возможным с тем, кто претендует на сохранение за одной-единственной традиционной формой монополии на откровение и сверхъестественное, исключая все остальные.

— Журнал *La Revue de l'Histoire des Religions* (выпуск за июль-декабрь 1948 года) содержит статью г-на Мирчи Элиаде под названием *Le « dieu leur »* [«Бог-связыватель»] и сим-

волизм узлов. Речь идёт, прежде всего, о Варуне, но в ведийской Индии он не единственный «бог-связыватель», и, с другой стороны, в самых разных традициях встречаются понятия, которые соответствуют одному и тому же «архетипу», а также ритуалы, использующие символизм «связывания», применяя его, помимо прочего, в самых разных и многочисленных областях. Г-н Элиаде справедливо замечает, что эти сходства не обязательно подразумевают «историческую» преемственность, как предполагают сторонники «теории заимствований», и что всё это далеко не сводится исключительно к «магической» или даже «магико-религиозной» интерпретации и связано с целым рядом других символов, таких как «ткань космоса, нить человеческой судьбы, лабиринт, цепь бытия и т. д.», которые в конечном итоге относятся к самой структуре мира и положению человека в нём. Нам кажется особенно важным отметить здесь связь символизма узлов с символизмом ткачества и добавить, что, в сущности, все эти символы более или менее связаны с символом сутратмы, о котором мы часто говорили. Что касается символизма лабиринта, мы напомним нашу статью под названием «Обрамления и лабиринты» (выпуск за октябрь-ноябрь 1947 года) и исследование А. К. Кумарасвами, на которое он ссылался и которое также упоминает г-н Элиаде. Кроме того, возможно, нам ещё придется вернуться к этому вопросу.

— Статья г-на Э. Ламотта о «Легенде о Будде» на самом деле представляет собой изложение противоречивых взглядов, которые высказывались по этому поводу ориенталистами, и, в частности, дискуссий между сторонниками «мифологического» объяснения и сторонниками «рационалистического» объяснения. Судя по тому, что говорится о текущем состоянии вопроса, похоже, что в конечном итоге была признана невозможность отделить подлинно биографические элементы от легендарных. В сущности, это, несомненно, не имеет большого значения, но это должно быть довольно неприятно тем, для кого историческая точка зрения является

почти всем. И как можно объяснить этим «критикам», что «мифический» или символический характер некоторых фактов не обязательно исключает их историческую реальность? В лучшем случае они сравнивают тексты, чтобы попытаться выделить «последовательные состояния» легенды и различные факторы, которые, как считается, способствовали её развитию.

— Во втором номере журнала под названием *Hind*, который, похоже, без разбора принимает совершенно разные тексты (говорится, что это и есть «объективность»), но доминирующая тенденция которого явно очень «модернистская», востоковед г-н Луи Рену опубликовал под названием *L'Inde et la France* [«Индия и Франция»] своего рода исторический обзор работ об Индии, выполненных во Франции с XVIII века до наших дней. Очевидно, в целом это не представляет особого интереса с нашей точки зрения. Но в нём есть абзац, который заслуживает того, чтобы привести его полностью (речь идёт о пользе, которую может принести «поддержание определённого контакта с этой анонимной массой читателей, кто-то из которых однажды может обрести призвание», и которая, несомненно, есть не что иное, как то, что обычно называют «широкой публикой»): «однако этот контакт не должен быть установлен в ущерб истине. Всегда есть некоторое злоупотребление властью в том, чтобы решать сложные вопросы на арене, особенно для такой области, как индоведение, где так много проблем ждут своего решения. Но всё дело в мере. Откровенно нечестно использовать Индию и индийскую духовность для построения амбициозных и тщетных теорий для просвещённых людей Запада. Признаем, что из-за обилия систем и необычности некоторых концепций индийская мысль давала здесь определённый соблазн. Именно исходя из индийских понятий и образов, более или менее искажённых, возникли нео-буддийские секты, теософские движения, которые расплодились на Западе. Успех измышлений Рене Генона, этих так называемых откровений о Традиции, хранителем которой

он себя считает, достаточно ясно демонстрирует эту опасность. Рядом с официальным или академическим индоведением, которое, как нам говорят, посвящено грамматике, хотя бы выделить индоведение, в котором человек достигает сути вещей. В действительности, это индоведение поверхностных путешественников, журналистов, а иногда и просто эксплуататоров общественного доверия, которые льстят себе, что просвещают невежественную публику относительно Веданты, Йоги или Тантры». Все, кто хоть немного знаком с нашими работами, смогут по достоинству оценить «честность» приема фразы, в которой речь идёт о нас, и изысканную вежливость, которую можно оценить в полной мере, между упоминанием о теософистах и путешественниках и журналистах. Каким бы непонятливым ни был ориенталист, всё же вряд ли возможно, чтобы он был настолько непонятлив, чтобы не осознавать чудовищности подобных сопоставлений. Мы бы хотели, чтобы г-н Луи Рену или кто-либо из его коллег сделали хотя бы тысячную часть того, что сделали мы, чтобы разоблачить злонамеренность тех, кого он называет «просвещенными людьми Запада»! С другой стороны, у нас определённо нет ничего общего ни с поверхностными, ни с неповерхностными путешественниками или журналистами, и мы никогда, даже эпизодически, не занимались ничем из этого; мы никогда не писали ни одной строки для «широкой публики», о которой мы вообще не беспокоимся, и мы не думаем, что кто-либо может презирать «популяризацию» больше нас. Добавим, что мы не претендуем быть «обладателями» чего-либо и просто излагаем наилучшим образом то, что узнали напрямую, а не через искажающие «выдумки» ориенталистов; но, очевидно, в их глазах это непростительное преступление — не согласиться пойти в их школу и прежде всего сохранить полную независимость, чтобы иметь возможность «честно» и «искренне» говорить то, что знаешь, не будучи вынужденным искажать сказанное, чтобы приспособить к их светским взглядам и западным предрассудкам. Так мы оказались в «угрожающей»

позиции как для «официальных или университетских» ориенталистов, так и для «западных просветленных», теософистов и оккультистов всех категорий. Это констатация, которая, безусловно, может нам только понравиться, поскольку доказывает, что и те и другие чувствуют себя задетыми и боятся, что серьёзно пострадает доверие, которым они до сих пор пользовались у своих «клиентов»... Мы также отметим, что рассматриваемая статья заканчивается похвалой Ромэну Роллану, что является весьма показательной чертой в отношении ментальности некоторых; после более нелепой, чем отвратительной атаки, которую г-н Луи Рену счел нужным начать против нас, даже не пытаясь оправдать её тенью хоть какой-то конкретной критики, мы испытываем некоторое удовлетворение, видя, как он заявляет, что «не мог лучше завершить это исследование, чем вызвав в памяти» этого персонажа, чья глупая сентиментальность довольно близка к сентиментальности теософистов и других «неоспиритуалистов» и, кроме того, имеет всё, что нужно, чтобы понравиться «невежественной публике», которая покупается на рассказы журналистов и путешественников. Наконец, действительно забавная деталь: статья сопровождается в качестве иллюстрации фотографией фрагмента рукописи на санскрите, которая была помещена вверх ногами; это, несомненно, просто оплошность при вёрстке, но в некотором роде это имеет символическое значение, поскольку востоковеды слишком часто интерпретируют тексты наоборот!

— В *Atlantis* (№ за сентябрь 1948 г.) г-н Поль Ле Кур (на этот раз он решил подписаться «нормальным» образом), начинает исследование с мнимого изложения брахманизма, которое, как и следовало ожидать от него, на самом деле является лишь отвратительной карикатурой; помимо обычных фантазий о «арийской» или «арганской» расе и об Аор-Агни, ошибок там примерно столько, сколько слов, и есть даже такие, которые не относятся к брахманизму, например, поистине чудовищное утверждение, что «суфии являются приверженцами маздеизма»! Главная цель этой «пре-

красной» работы, похоже, состоит не только в том, чтобы в очередной раз очернить Индию, но и, в частности, убедить своих читателей в том, что она всё заимствовала у Запада, особенно у Греции и... несторианского христианства: очевидно, что ему не привыкать к анахронизмам. Всё это, безусловно, не заслуживает подробного рассмотрения, и было бы откровенно смешно, если бы в глубине души не было грустно видеть, как проявляется столь полное ненависти непонимание. Что касается нас, мы должны констатировать, что, несмотря на все наши исправления, он упорно приписывает нам, может быть, в двадцатый раз, одну и ту же фразу, которую мы никогда не писали; в этих условиях возможно ли ещё допустить, что он делает это с полной добросовестностью? Кроме того, мы должны ещё раз прямо заявить ему, что мы никогда не намеревались быть «распространителями» чего-либо и что у нас никогда не было «учеников». В насмешливом обзоре книги нашего коллеги Ф. Шуона (он снова, по своему обыкновению, развлекался подсчетом слов в некоторых предложениях) он высказал утверждение, которое следует записать: он пишет, что «интеллектуальная интуиция — это изобретательность, техника, инстинкт насекомых, бобров» (куда уж «интеллектуальнее»!), что равносильно тому, чтобы сказать, что, несмотря на все наши точные объяснения, он просто-напросто путает её с бергсоновской интуицией или что он путает сверхрациональное с инфрарациональным; разве этого недостаточно, чтобы довольно точно определить меру его понимания? Вот человек, действительно хорошо подходящий на роль разоблачителя мнимых «ошибок» у других... которые являются таковыми только для тех, кто, как и он, совершенно не знает истинного смысла традиционных учений!

— В *Atlantis* г-н Поль Ле Кур, начал изложение того, что ему нравится называть «объективным исследованием», с жалкой тирады против брахманизма, о которой мы говорили в своё время (см. номер от января-февраля 1949 года), и продолжил, занявшись буддизмом. Мы не знаем номера,

который он посвятил буддизму в целом, только следующий (номер от января 1949 года), в котором более конкретно рассматривается ламаизм; естественно, в нём встречается большинство мнений, которые бродят повсюду на Западе: декламации против «грубой и суеверной практики», что в основном относится к тантре; смешение, заставляющее принимать мантры за «магические формулы»; приписывание «мистического» характера тому, что на самом деле является совсем иным, вплоть до разговоров о «мистической инициации», которую, кстати, нужно отличать от «эзотерической инициации», единственной целью которой является «получение силы»! Оставим это примечательное смешение и просто отметим, что автор торжественно заявляет в своих выводах, что ламаизм «восходит лишь к VII веку нашей эры», как будто кто-то когда-либо утверждал обратное; правда, это позволяет предположить без особой неправдоподобности, что он был «под влиянием христианства», что объясняет его удовлетворение; кроме этого, мы едва ли находим что-либо, достойное внимания, кроме забавного упрека буддизму в том, что он «не заботится о демиурге»! Что касается нас, то г-н Поль Ле Кур снова называет нас «пропагандистом индуизма»; поэтому мы должны ещё раз заявить ему, что мы никогда не были «пропагандистами» чего бы то ни было, и что, учитывая всё, что мы написали как можно более ясно против пропаганды во всех её формах, это утверждение представляет собой клевету.

P. S. — Нам сообщили, что в *Histoire de la Littérature française* [«Истории французской литературы»], недавно опубликованной г-ном Анри Клуаром, есть отрывок, касающийся нас; мы были этому очень удивлены, потому что наши работы, безусловно, ни в коем случае не имеют ничего общего с литературой. Тем не менее, это оказалось правдой, и этот отрывок, кстати, свидетельствует о довольно заметном непонимании! Поскольку он не очень длинный, мы воспроизводим его полностью, чтобы наши читатели могли судить сами: «Рене Генон, учёный автор книги «Введение

в изучение индусских учений» (1921), считающий, что нашёл на Востоке Тагора и даже Ганди единственное возможное убежище для бескорыстного и чистого интеллекта («Восток и Запад», 1924), построил в книге «Множественные состояния существа» метафизику восхождения к Богу посредством ряда очищений, что равносильно длительному мистическому опыту. Читатель вправе задаться вопросом, является ли Бог Генона чем-то иным, кроме субъективного состояния безмятежности; в любом случае он соглашается рассматривать Науку и Прогресс как опасных идолов; он позволяет научить себя философии отрешённости. Но он вспоминает со скептицизмом и меланхолией те первые годы между двумя мировыми войнами, когда все слушали побежденную Германию, пророчествующую об упадке Запада, когда перевод английской книги Фернанда (sic) Оссендовского Звери, люди и боги (1924) пользовался бешеным успехом, и когда Европа, казалось, поддавалась пагубным призывам родовых стран Азии, столь верных себе, столь загадочных и откуда всегда может снова появиться Чингисхан». — Во-первых, мы всегда занимались только традиционным Востоком, который, безусловно, очень далёк от «востока Тагора и Ганди»; последний нас нисколько не интересует, и ни в одном из наших трудов нет на него ни малейшего намёка. Во-вторых, мы не очень понимаем, что может означать «метафизика восхождения к Богу» и как то, что является метафизическим, может быть равносильно «мистическому опыту»; кроме того, мы ничего не «строили», поскольку всегда ограничивались тем, что как можно лучше излагали традиционные учения. Что касается Бога, который был бы «субъективным состоянием», то это нам кажется совершенно бессмысленным; после того, как мы так часто объясняли, что всё «субъективное» или «абстрактное» для нас не имеет абсолютно никакой ценности, как нам могут приписывать такую нелепость? Мы не знаем, к чему в конечном итоге стремятся сближения в конце, но мы хорошо знаем, что они ни на чём не основаны; всё это несерьёзно... Наконец, мы за-

даёмся вопросом, что определило выбор трёх книг, которые упоминаются в первую очередь, если только это не единственные книги, которые г-н Клуар имел возможность прочитать; в любом случае, любители «литературы», которые будут полагаться на него, теперь будут действительно хорошо осведомлены!

1950

— В апрельском номере журнала *Témoignages* за 1950 год, издаваемого бенедиктинским аббатством Ла-Пьер-Ки-Вир, появилась длинная статья под названием *Sagesse hindoue et sagesse chrétienne* [«Индусская мудрость и христианская мудрость»], написанная Доном Иренеом Гро, которая имеет много сходства со статьей преподобного Жана Даниэлу, посвящённой той же теме в *Études*, о которой мы уже сообщали ранее (см. номер за июнь 1949 г.). В самом начале упоминаются наши работы, тогда как в дальнейшем о них вообще не говорится; нам кажется, что это может иметь целью только создание, в ущерб нам или, скорее, учениям, которые мы излагаем, смешения с «неоведантистами», более или менее затронутыми современными идеями, а также с различными «популяризаторами», которые часто цитируются в статье. Что касается сути, то она всегда одна и та же: утверждение, что христианство обладает монополией на сверхъестественное и является единственным, что имеет «трансцендентный» характер, и, следовательно, все другие традиции являются «чисто человеческими», что, по сути, означает, что они вовсе не являются традициями, а скорее могут быть приравнены к «философиям» и не более того. «Божественная мудрость, — прямо говорится, — несоизмерима с этой человеческой мудростью, которую нам предлагает Восток; христианство имеет другой порядок»; иными словами, только христианство является выражением Божественной мудрости; но, к сожалению, это всего лишь утверждения, и на самом деле, что касается подлинно традиционных учений, будь то учение Индии или любое другое, а также само христианство, речь идёт не о «человеческой мудрости», а всегда о «Божественной мудрости». Мы также сделали любопытное за-

мечание, которое, кстати, подтверждает впечатление, которое у нас уже было несколько раз в подобных случаях: то, что «трансцендентным Богом» называют Не-Высшее, в то время как Высшее рассматривается как «имманентное», тогда как на самом деле верно как раз обратное; мы не можем объяснить этот переворот и должны признать, что он исходит из ментальности, которая нам непонятна; но не может ли это пролить свет на то, как понимается «трансцендентность» христианства? Разумеется, мы снова находим в тексте «естественную мистику», выражение, которое, по крайней мере, в отношении Индии и в целом Востока (потому что мы не знаем, соответствует ли оно какой-либо реальности на Западе), применяется к тому, что как раз не является ни мистическим, ни естественным. Мы тем более склонны видеть только «человеческое» в индуистских учениях, потому что это значительно облегчило бы «аннексионистские» начинания, о которых мы уже говорили в разных случаях и о которых здесь снова идёт речь, поскольку тогда можно было бы «привлечь индуистскую философию на службу христианству, как средневековые сумели овладеть греческой философией»; только то, с чем мы имеем дело, имеет совершенно иной порядок, чем греческая философия, и даже не является «философией», так что сравнение полностью неверно. Если бы удалось достичь поставленной цели, то снизили бы до того, чтобы согласиться предоставить индуистским учениям, или, скорее, их определённой части (потому что умело выбирали бы то, что, по их мнению, могло бы «служить»), «подчинённое положение», поставив условие, что Индия «откажется от своей метафизики», то есть перестанет быть индуистской; западный прозелитизм действительно ни в чём не сомневается, и мы это знаем уже давно; но поскольку речь идёт о двух традициях, которые как таковые по своей сути одинаково сверхъестественны и «нечеловечны» и которые, следовательно, могут вступать в отношения только на основе строгого равенства или игнорировать друг друга, само собой разумеется, что это чистая невозможность. Доба-

вим только, что всё это сопровождается чисто словесной аргументацией, которая может показаться убедительной только тем, кто уже заранее убеждён, и которая имеет такую же ценность, как и та, которую современные философы используют с другими намерениями, когда пытаются наложить ограничения на познание и хотят отрицать всё относящееся к сверхрациональному; подобные вещи, с какой бы стороны они ни исходили, всегда непреодолимо заставляют нас думать о том, какими могли бы быть рассуждения слепого, который взялся бы доказывать, что света не существует!