

Рене Генон

Южные тетради

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Les Cahiers du Sud (годы публикации: 1935-1951).

Редакция перевода от 06.10.2026.

Переведено глав: 3 из 4. Непереведённые главы заменены ссылкой на французский текст на сайте.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:

https://guenon.ru/1935_LCS.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Исламский эзотеризм.....	5
Сайф аль-Ислам	15
Sanātana Dharma.....	23
Эзотеризм Грааля.....	35

Исламский эзотеризм¹

Из всех традиционных доктрин исламская доктрина, возможно, отличается тем, что в ней наиболее отчётливо отмечено различие двух взаимно дополнительных частей, которые можно назвать экзотеризмом и эзотеризмом. Это, согласно арабской терминологии, *ash-sharī'ah*, то есть буквально «большая дорога», *al-ḥaqīqah*, то есть внутренняя «истина», предназначенная для элиты, но не в силу более или менее произвольного решения, а по самой природе вещей, потому что все не обладают способностями или «квалификациями», требуемыми для достижения её познания. Часто их уподобляют, чтобы выразить соответственно «внешний» и «внутренний» характер, со «скорлупой» (*qishr*) и «ядром» (*lubb*), или ещё с окружностью и её центром. *Sharī'ah* включает в себя всё то, что западными языками обозначается как собственно «религиозное», таким образом, вся социальная и законодательная сторона ислама по существу связывается с религией. Можно сказать, что она есть прежде всего правило действия, в то время как *ḥaqīqah* есть чистое познание. Но надо хорошо понимать, что именно это познание придает самому *sharī'ah* его высший и глубокий смысл, его подлинное основание существования, так что даже если все причастные традиции не обладали бы её познанием, она все равно есть поистине её принцип, как центр есть принцип окружности.

Но это не все: можно сказать, что эзотеризм включает в себе не только *ḥaqīqah* (истину), но также и средства её достижения; ансамбль этих средств называется *ṭarīqah*, «путь»

¹ *Cahiers du Sud*, 1947, стр. 153-154. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава I.

или «тропа», ведущая от *sharī'ah* к *al-ḥaqīqah*. Если мы вновь обратимся к символическому образу окружности, то *ṭarīqah* будет представлен радиусом, идущим от неё к центру. И тогда мы видим вот что: каждой точке окружности соответствует радиус, и все радиусы, которых существует также бесчисленное множество, одинаково достигают центра. Можно сказать, что радиусов столько же, сколько *ṭuruq* (путей, мн. число от *ṭarīqah*), адаптированных к существам, которые «расположены» в различных точках окружности в соответствии с разнообразием их индивидуальных природ. Вот почему говорится, что «путей к Богу столь же много, сколь многочисленны души людей» (*aṭ-ṭuruqu ilā-Llāhi ka-nufūsi banī Ādam*); таким образом, «пути» множественны, и тем более различаются между собой, чем ближе к точке отправления на окружности их рассматривают, но цель одна, так как имеется только один центр и одна истина. Со всей строгостью изначальные различия стираются вместе с самой «индивидуальностью» (*al-inniyyah*, от *ana* — «я»), то есть когда достигают высших состояний существа и когда атрибуты (*ṣifāt*) сотворённого (*ʿabd*, «раба»), которые суть, собственно говоря, ограничения, исчезают (*al-fanā'* или угасание), чтобы позволить существовать только атрибутам Аллаха (*al-baqā'* или «постоянство»), существо отождествляется с ними в своей «личности» или «сущности» (*adh-dhāt*).

Эзотеризм, рассматриваемый таким образом как одновременно *ṭarīqah* и *ḥaqīqah*, в качестве средств и цели, обозначается в арабском языке общим термином *at-taṣawwuf*, который можно перевести не иначе как «посвящение»; мы далее к этому ещё вернёмся. Западные люди придумали слово «суфизм», чтобы специально обозначать исламский эзотеризм (тогда как *taṣawwuf* может прилагаться ко всякому эзотерическому и посвященческому учению, к какой бы традиционной форме оно ни принадлежало); но это слово, кроме того, что оно есть совершенно условное наименование, доставляет довольно досадное неудобство: а именно, его окончание почти неизбежно привлекает идею учения,

свойственного конкретной школе, тогда как в реальности нет ничего подобного, и школы здесь есть только *ṭuruq* то есть по сути различные методы, но без того, чтобы можно было бы там найти какое-то доктринальное различие, так как «учение о едином — едино» (*at-tawḥīdu wāḥidun*). Что касается словообразования этих наименований, то они, очевидно, происходят от слова суфий, но по его поводу уместно прежде всего заметить вот что: а именно то, что никто и никогда не может о себе сказать *ṣūfī*, разве что только по причине полного невежества, так как тем самым он доказал бы, что в действительности не является таковым, ведь это качество является необходимым образом «тайной» (*sirr*) между истинным суфием и Аллахом. Себя можно назвать только *mutaṣawwuf* термином, который применяется к кому-то, кто вступил на «путь» посвящения, какой бы ступени он ни достиг; но *ṣūfī* в собственном смысле слова есть только тот, кто достиг высшей ступени. Самому слову *ṣūfī* приписывают самое различное происхождение; но этот вопрос с обычной точки зрения, несомненно, не разрешим: мы бы охотно сказали, что это слово имеет слишком много предположительных этимологий, и ни одна из них не является более или менее правдоподобной, чтобы принять на самом деле одну из них. В действительности, надо иметь чисто символическое наименование, нечто вроде «цифры», если угодно, которая, как таковая, не нуждается в лингвистических деривациях в собственном смысле слова. Случай этот, впрочем, не уникален, можно найти нечто похожее и в других традициях. Что касается так называемых этимологий, то они есть по существу только фонетические подобию, которые, в конечном счёте, следуя законам определённого символизма, в действительности соответствуют отношениям между различными идеями, группирующимися более или менее произвольно вокруг слова, о котором идёт речь. Но здесь, имея в виду характер арабского языка (характер, впрочем, общий с древнееврейским языком), первый и фундаментальный смысл словам следует придавать через числа. Действительно, что

особенно замечательно, при сложении числовых значений букв, из которых оно образовано, слово *ṣūfī* имеет то же число, что и *al-ḥikmah al-ilāhiyyah*, то есть «божественная Мудрость». Истинный *ṣūfī* есть, следовательно тот, кто обладает этой Мудростью, или, другими словами, он есть *al-ʿarif bi-Llāh*, то есть «тот, кто знает Бога», так как Он может быть известен только Ему-самому; в этом состоит высшая и «тотальная» ступень в познании *al-ḥaqīqah*².

Из всего сказанного выше мы можем извлечь несколько важных следствий, и прежде всего то, что «суфизм» вовсе не является чем-то «добавленным» к исламской доктрине, чем-то, что прибавляется задним числом и извне, но напротив, он есть её сущностная часть, потому что без него она явно была бы не полна, и даже неполна в верхней своей части, то есть в самом своем принципе. Совершенно произвольное предположение о чужестранном происхождении — греческом, персидском или индийском, — безусловно противоречит, тому факту, что средства выражения, свойственные исламскому эзотеризму, тесно связаны с самим устройством арабского языка. Несомненно, имеется сходство и с другими доктринами того же рода, которое существует в других местах, оно объясняется совершенно естественно

² В работе о *taṣawwuf*, написанной по-арабски, но с очень современной тенденцией, сирийский автор, который знает нас достаточно мало, принимая нас за «ориенталиста», намерился обратиться к нам с несколько странной критикой. Прочтя *eṣ-ṣūfiah* вместо *ṣūfī* (специальный номер *Cahiers du Sud* 1935, об *L'Islam et l'Occident*, «Ислам и Запад»), он вообразил, что наши вычисления ошибочны. Желая затем сам сделать вычисления по-своему, он дошел, благодаря множеству ошибок в числовых значениях букв, до того, что нашёл (на этот раз как эквивалент *eṣ-ṣūfī*, что также ошибочно) *al-ḥakīm al-ilāhī*, не заметив, что *ue* значит столько же, сколько два *he*, эти слова образуют точно ту же самую сумму, что и *al-ḥikmah al-ilāhiyyah*! Мы хорошо знаем, что *abjad* игнорируется современным школьным обучением, которому известен не более, чем простой грамматический порядок букв. Но всё же такое незнание превосходит допустимые границы у того, кто претендует на рассмотрение таких вопросов... Как бы то ни было, *al-ḥakīm al-ilāhī* и *al-ḥikmah al-ilāhiyyah* в сущности имеет тот же самый смысл; но первое из этих двух выражений имеет несколько необычный характер, тогда как второе, то, которое мы указали, является, напротив, совершенно традиционным.

и без всякой необходимости прибегать к гипотетическим «заимствованиям», так как, раз истина всегда одна, то все традиционные доктрины по своей сути являются необходимо тождественными, сколь ни были бы разнообразны облакающие их формы. Впрочем, что касается этого вопроса истоков, не имеет значения, *mutaṣawwuf* с самого начала в языке или же они появились только в более или менее позднюю эпоху, что оказалось важным предметом обсуждения у историков. Вещь может прекрасно существовать и до слова или под другим названием, или даже не нуждаясь в каком-то названии. В любом случае, чтобы окончательно решить вопрос для того, кто его не рассматривает только «извне», этого должно быть достаточно, традиция специально указывает, что эзотеризм, так же как и экзотеризм, прямо происходят из самого учения пророка, и фактически, всякий подлинный и правильный *тарикат* обладает *silsilah*, или «цепью» передачи посвящения, всегда восходящей в конечном счёте к нему через большее или меньшее число посредников. Следовательно, если некоторые из *ṭuruq* (путей) реально «заимствованы» или даже лучше сказать «адаптированы», то некоторые детали их особых методов (хотя и здесь также сходство может выражаться в обладании теми же самыми познаниями, а именно в том, что относится к «науке о ритмах» в её различных ответвлениях) имеют весьма вторичное значение и ни на что существенное не влияет. Истина состоит в том, что «суфизм» является арабским, как и сам Коран, в котором он имеет свои непосредственные принципы; но нужно также, чтобы они там были найдены, чтобы Коран был понят и интерпретирован, следуя *ḥaqā'iq*, которые устанавливают его глубинный смысл, а не просто следуя лингвистическим, логическим или теологическим процедурам, не просто *'ulamā' aẓ-ẓāhir* (буквально «знатоками внешнего») или знатоками *sharī'ah*, компетенция которых простирается только на экзотерическую сферу. Здесь, в действительности, речь идёт о двух чётко различающихся областях, и поэтому между ними никогда не может быть ни про-

тиворечия, ни конфликта. Однако, очевидно, что никоим образом нельзя противопоставлять экзотеризм и эзотеризм, потому что, наоборот, второй принимает за основу и необходимую точку отправления первый; очевидно, что они суть поистине два аспекта и две стороны одного и того же учения.

Мы должны также отметить, что исламский эзотеризм ничего общего не имеет с «мистицизмом» в противоположность очень распространенному мнению среди западных людей; причины этого легко понять из того, что уже было нами до этого сказано. Прежде всего мистицизм представляется на самом деле чем-то присущим исключительно христианству, и происходит это из-за ошибочных уподоблений, из-за того, что предполагается возможность найти в каком-то другом месте более или менее точные эквиваленты ему. Некоторые внешние сходства в использовании определённых выражений, несомненно, являются истоком этого недоразумения, но они никоим образом не являются оправданными перед лицом различий, которые относятся ко всему существенному. Мистицизм целиком принадлежит по самому своему определению к религиозной сфере, следовательно, целиком и полностью относится к экзотеризму; кроме того, цель, к которой он стремится, несомненно, находится далеко от порядка чистого познания. С другой стороны, «мистик», имея чисто «пассивную» установку и ограничиваясь, следовательно, восприятием того, что приходит к нему в некотором роде спонтанно и без всякой инициативы с его стороны, не владеет никаким методом. Таким образом, не может быть никакого мистического *тариката*, и такое даже немыслимо, так как противоречиво по сути. Более того, мистик, будучи всегда изолированным именно в силу самого «пассивного» характера своей «реализации», не имеет ни «шейха», или «духовного учителя» (что, разумеется, ничего общего не имеет с «духовником» в религиозном смысле), ни *silsilah* или «цепи», по которой ему передавалось бы «духовное влияние» (мы используем это выражение, чтобы пере-

дать насколько возможно более точно значение арабского слова *barakah*), при этом второе является непосредственным следствием из первого. Правильная передача «духовного влияния» есть то, что принципиально присуще «посвящению» и даже то, что, собственно, его конституирует, именно поэтому мы использовали выше это слово для перевода *taṣawwuf*. Исламский эзотеризм, как и всякий эзотеризм в конечном счёте, является «посвященческим», иначе и быть не может. Различие, следующее из этих двух областей, с которыми они соотносятся, даже не касаясь вопроса о различии целей, позволяет нам сказать, что «мистический путь» и «посвященческий путь» несовместимы по причине присущих им свойств. Надо ли ещё прибавлять, что в арабском языке нет никакого слова, которым можно перевести, пусть приблизительно, слово «мистицизм», до такой степени идея, которую оно выражает, представляет собой что-то совершенно чуждое исламской традиции?

Исламская доктрина по своей сути является чисто метафизической в истинном и исходном смысле этого слова; но в исламе, как и в других традиционных формах, она включает в себе сверх того весь сложный ансамбль «традиционных наук» в качестве более или менее прямого приложения к различным случайным областям. Эти науки, будучи как бы подвешенными к метафизическим принципам, от которых они зависят и полностью производятся, извлекающими из этого прикрепления и из этих «преобразований» всю свою реальную ценность, являются тем самым, хотя во втором и подчинённом разряде, интегральной частью самой доктрины, а вовсе не более или менее искусственным или поверхностным добавлением. Это есть нечто, по-видимому, весьма малопонятное для западных людей, несомненно, потому что невозможно найти у них ничего похожего в этом отношении. Тем не менее, на Западе в античности и в средние века были аналогичные науки, но они полностью забыты современниками, игнорирующими их истинную природу и часто даже не подозревающими об их существовании.

И совсем конкретно: для тех, кто смешивает эзотеризм с мистицизмом, неизвестно, каковы могут быть роль и место этих наук, которые, очевидно, представляют собой познания, насколько только возможно далеко удалённые от того, чем могут быть занятия мистика, и включение которых в «суфизм» для них составляет неразрешимую загадку. Такова наука чисел и букв, пример которой мы выше указывали для интерпретации слова *şifî*, и нечто в сравнимой форме встречается только в еврейской каббале (*qabbalah*) по причине тесного родства языков, служащих для выражения этих двух традиций, языков, которым, возможно, только одна эта наука может предоставить глубокое понимание. Таковы также различные «космологические» науки, которые отчасти входят в то, что обозначают именем «герметизм», и мы должны в этом отношении отметить, что алхимия, которая может быть понята в «материальном» смысле только невеждами, для которых символизм есть мёртвая буква, теми самыми, которых истинные средневековые западные алхимики клеймили именами «стеклодувов» и «сжигателей угля», и которые были настоящими предтечами современной химии, сколь ни было бы мало почетным для них такое происхождение. Также и астрология, другая космологическая наука, в действительности есть совсем иное, нежели «предсказательное искусство» или «гадательная наука», что хотя и в ней, и только это, видеть современные люди. Прежде всего она соотносится с познанием «циклических законов», которое играет важную роль во всех традиционных учениях. Впрочем, существует определённое соответствие между всеми этими науками, которые тем фактом, что они следуют из одних и тех же принципов, с определённой точки зрения являются как бы различными представлениями одной и той же вещи: так, астрология, алхимия и даже наука букв только лишь переводят те же самые истины в языки, присущие различным порядкам реальности, соединяющимися между собой законом универсальной аналогии, основой всякого символического соответствия. В силу самой этой аналогии эти

науки через надлежащее преобразование обретают своё применение как в «микрокосмической», так и в «макрোকосмической» области, так как процесс посвящения во всех своих фазах воспроизводит сам космологический процесс. Однако надо, чтобы полностью осознать все эти корреляции, достичь очень высокой ступени иерархии посвящения, которая обозначается как степень «красной ртути» (*al-Kibrīt al-aḥmar*). И тот, кто обладает этой степенью, может наукой, называемой *sīmiyā'* (слово, которое не следует путать с *Kīmiyā'*), оперируя несколькими изменениями чисел и букв, воздействовать на существа и вещи, которые им соответствуют в космическом порядке. *Jafr*, который ведёт своё начало, согласно традиции, от самого Праведного Али (*Sayyidnā 'Alī*), есть приложение этих наук к предвидению будущих событий; и приложение это, куда приводят «циклические законы», которые мы только что упоминали, представляет собой по всей строгости точную математическую науку, для того, кто может его понять и интерпретировать (так как здесь есть нечто вроде «криптографии», что на самом деле не более удивительно, чем алгебраические обозначения). Можно было бы назвать также и другие «традиционные науки», некоторые из которых показались бы ещё более странными для тех, кто совсем не имеет опыта в этих вещах. Но мы должны ограничиться этим, и мы не можем более останавливаться на этом, не выходя за рамки этого изложения, в котором мы должны обязательно придерживаться общих рассуждений.

Наконец, мы должны добавить последнее замечание, важность которого весьма значительна для понимания истинного характера инициатического учения: то, чем оно является, не имеет никакого отношения к «эрудиции», и никоим образом не может быть изучено посредством чтения книг, подобно обычным и «профанным» знаниям. Тексты самих великих мастеров могут служить только «опорами» для медитации; никто не становится *mutaṣawwuf* просто прочитав их, и, впрочем, они чаще всего остаются непостижимыми

для тех, кто не является «квалифицированным». В действительности, необходимо, прежде всего, обладать определёнными врождёнными предрасположенностями или способностями, которые не смогут заменить никакие усилия; затем необходимо присоединение к регулярной *silsilah* [цепи передачи — прим. пер.], так как передача «духовного влияния», обретаемая через это присоединение, является, как мы уже говорили, сущностным условием, без которого невозможна никакая инициация, даже самого начального уровня. Эта передача, будучи полученной раз и навсегда, должна стать отправной точкой для исключительно внутренней работы, для которой внешние средства могут быть не более чем поддержкой и помощью — впрочем, необходимой, поскольку следует учитывать фактическую природу человеческого существа; и только посредством этой внутренней работы существо будет возвышаться от ступени к ступени, если оно на то способно, до самой вершины инициатической иерархии, вплоть до «Высшего тождества», абсолютно постоянного и необусловленного состояния, находящегося за пределами ограничений всякого обусловленного и преходящего бытия, состояния истинного *суфия*.

Сайф аль-Ислам³

В западном мире принято относиться к исламу как к традиции в своей основе воинственной, и, следовательно, когда речь идёт заходит, собственно, о сабле или мече (*as-sayf*), то это слово воспринимается исключительно в его самом буквальном смысле, и при этом даже никогда не возникает вопросов, нет ли здесь в действительности чего-либо другого. Разумеется, неоспоримо то, что воинственный аспект существует в исламе, как и то, что, отнюдь не являясь исключительной принадлежностью последнего, он точно так же присутствует в большинстве других традиций, включая христианство. Даже если не вспоминать о словах самого Христа: «Не мир я пришел принести, но меч»⁴, которые, в конце концов, могут пониматься метафорически, история христианства в средние века, то есть в эпоху его действительного осуществления в социальных институтах, даёт тому достаточно веских доказательств. А с другой стороны, сама индусская традиция, которая, конечно, не может считаться в максимальной степени воинственной, потому что её, скорее, склонны упрекать за недостаточное место, отводимое действию, содержит, однако, также и этот аспект, в чём можно убедиться на основании прочтения Бхагавадгиты. Если не быть ослепленным определёнными предрассудками, нетрудно понять, что так оно и должно быть, ибо в социальной области война, поскольку она направлена против тех, кто нарушает порядок, и имеет целью вернуть их к нему, представляет собой законную функцию, которая по сути своей

³ Опубликовано в 1947 г. в специальном номере «Ислам и Запад» журнала «Южные тетради». Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 27.

⁴ Мф. 10:34.

является лишь одним из аспектов функции «правосудия», понимаемого в самом широком смысле. Однако это лишь самая внешняя сторона вещей, а значит, и наименее сущностная: с традиционной точки зрения ту подлинную ценность подобным образом понимаемой войне придает то, что она символизирует борьбу, которую человек должен вести против врагов, таящихся в нём самом, то есть против всех тех элементов, которые в нём противятся порядку и единству. Впрочем, в обоих случаях — идёт ли речь о порядке внешнем и социальном или о порядке внутреннем и духовном — война всегда должна равным образом стремиться к установлению равновесия и гармонии (и именно поэтому она соотносится собственно с «правосудием»), и тем самым, в определённом смысле, объединять множественность противостоящих друг другу элементов. Впрочем, в обоих случаях — идёт ли речь о порядке внешнем и социальном или порядке внутреннем и духовном, — война всегда должна одинаково стремиться к установлению равновесия и гармонии (именно поэтому она соотносится с собственно «правосудием») и тем самым в некотором роде к объединению множества противостоящих друг другу элементов. Это равносильно тому, чтобы сказать, что её естественным результатом, который, в конечном счёте, и есть её единственное основание существования, является мир (*as-salām*), который в действительности не может быть достигнут иначе, как через подчинение божественной воле (*al-islām*), расставляющей все элементы на свои места с тем, чтобы привести их к содействию сознательному осуществлению их общего единого плана. И вряд ли нужно особо подчёркивать, насколько в арабском языке эти два понятия, *al-islām* и *as-salām*, родственны друг другу⁵.

В исламской традиции эти два смысла войны, как и реально существующее отношение между ними, предельно отчётливо выражены хадисом пророка, произнесенным по

⁵ Эти соображения были более подробно рассмотрены нами в «Символизме креста», гл. VIII.

возвращении из военной экспедиции против внешних врагов: «Мы вернулись с малой священной войны на великую священную войну» (*Raja'nā min al-jihādi l-aṣghar ila l-jihādi l-akbar*). Если, таким образом, внешняя война есть лишь «малая священная война»⁶, тогда как внутренняя война есть «великая священная война», то это потому, стало быть, что первая имеет всего лишь второстепенное значение по отношению ко второй, которой она есть лишь видимый образ. Само собой разумеется, что исходя из этого все средства ведения внешней войны могут быть приняты в качестве символов всего относящегося к войне внутренней⁷, и именно таков случай меча.

Те, кто не признает такого значения, даже и в том случае, если они не знают только что приведённого нами хадиса, могли бы, по крайней мере, заметить в этом отношении, что во время проповеди *khaṭīb* [проповедник], деятельность которого очевидно совсем не воинственна в обычном смысле слова, держит в руке меч и что последний, в таком случае, и не мог бы быть не чем иным, как символом. Уже не говоря о том, что на самом деле такой меч обычно является деревянным, а это очевидным образом делает его непригодным для использования во внешних битвах и, следовательно, ещё больше подчёркивает этот символический характер.

Впрочем, деревянный меч в традиционном символизме восходит к очень отдалённому прошлому; так как в Индии он был одним из тех предметов, которые фигурировали в ведийском⁸ жертвоприношении; этот меч (*sphya*), ритуальный

⁶ Впрочем, само собой разумеется, что она является таковой лишь тогда, когда она определяется мотивами традиционного порядка; всякая же другая война есть *ḥarb*, а не *jihād*.

⁷ Разумеется, всё это уже неприменимо к инструментарию современных войн, что, по-видимому, объясняется его «механическим» характером, несовместимым с каким бы то ни было подлинным символизмом; по той же причине выполнение механических ремесел не может служить основанием для развития духовного порядка.

⁸ См. А. Кумарасвами, «Символизм меча», в «Исследования Традиции», янв. 1938, мы позаимствовали из этой статьи цитату, которую приводим ниже.

столб, колесница (или, точнее, ось, являющаяся самой существенной её частью) и стрела, говорят, родились из ваджры, или молнии Индры.

Когда Индра метнул молнию во Вритру, то сделал это таким образом, что она учетверилась... Брахманы во время жертвоприношения пользуются двумя из этих четырёх форм, тогда как кшатрии пользуются двумя другими в ходе битвы⁹... Когда жрец потрясает деревянным мечом, то это молния, которую он мечет во врага¹⁰.

Связь этого меча с ваджрой стоит особо отметить в виду дальнейшего изложения; и мы добавим в этой связи, что меч достаточно широко отождествляется с молнией или рассматривается как производное от неё¹¹, что чувственным образом являет хорошо известная форма «пылающего меча», вне зависимости от других значений, которыми она (эта форма) может обладать одновременно, ибо следует хорошо понимать, что всякий подлинный символ всегда обладает множественностью значений. Последние, отнюдь не будучи взаимоисключающими или противоречивыми, напротив, гармонично сочетаются между собой и дополняют друг друга.

Но, возвращаясь к мечу хадиса, скажем, что он символизирует прежде всего власть слова, что, впрочем должно казаться очевидным, тем более, что именно такое значение вообще очень часто приписываемое мечу и не чуждое также и христианской традиции, как об этом ясно свидетельствуют её апокалиптические тексты:

Он держал в деснице своей семь звезд; и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лицо Его — как солнце,

⁹ Функции брахманов и кшатриев могут быть соотнесены здесь, соответственно, с войной внутренней и внешней, или, следуя исламской терминологии, с «великой священной войной» и «малой священной войной».

¹⁰ Шатапатха-брахмана, I, 2, 4.

сияющее в силе своей¹². Из уст же его исходит¹³ острый меч, чтобы им поражать народы...¹⁴

Меч, выходящий из уст, очевидно, не может иметь иного значения, тем более что описываемое таким образом существо есть не что иное, как само Слово или одно из его проявлений; что же касается обоюдоострого меча, то он олицетворяет двойственное созидательное и разрушительное могущество слова, а это возвращает нас именно к ваджре. В самом деле, последняя также символизирует силу, которая, хотя и будучи единой по своей сути, проявляется в двух внешне противоречивых, но в реальности дополняющих друг друга аспектах; и эти два аспекта, подобно тому, как их олицетворяет двухстороннее лезвие, могущее принадлежать как мечу, так и другому сходному оружию¹⁵ символически передаются в данном случае двумя противоположными остриями ваджры; впрочем, этот символизм применим в отношении всей совокупности космических сил, так что приложение его к слову составляет лишь частный случай, который однако в силу традиционной концепции Слова и всего, что оно подразумевает, может быть и сам принят как символическое олицетворение всех остальных возможных применений в их совокупности¹⁶.

¹¹ Особенно, в Японии, согласно синтоистской традиции, «меч есть производное от молнии-архетипа, которой он есть порождение или ипостась» (А. Кумарасвами, там же).

¹² Откр. 1:16. Здесь можно заметить соединение полярного символизма (семь звезд Большой Медведицы, или *септа-рикиша* индусской традиции) и символизма солярного, наличие которого в традиционном значении самого меча мы также вскоре отметим.

¹³ Речь идёт о «сидящем на белом коне» *Калки-аватаре* индусской традиции.

¹⁴ Откр. 19:15.

¹⁵ Напомним здесь, в частности, об эгейском и критском символе двойной секиры; мы уже говорили, что секира есть символ совершенно специализированным образом, относящийся к молнии, и следовательно она представляет собой, точный эквивалент ваджры.

¹⁶ Относительно двойного могущества ваджры, а также касательно других эквивалентных символов (в частности, «власти ключей») см. соображения, приведённые нами в работе «Великая Триада», гл. VI.

Меч не только символически уподобляется молнии, но — так же, как и стрела — солнечному лучу: с этим очевидно соотносится тот факт, что в первом из двух процитированных нами отрывков из Апокалипсиса тот, из уст которого исходит меч, имеет лицо, «сияющее как солнце». Здесь, впрочем, легко провести сравнение между Аполлоном, убивающим змея Пифона своими стрелами, и Индрой, убивающим дракона Вритру с помощью ваджры; и такое сближение вероятно не должно оставлять никаких сомнений относительно равнозначности этих двух аспектов символизма оружия, которые, в конечном счёте, суть лишь два различных способа выражения одного и того же. С другой стороны, важно отметить, что большинство разновидностей символического оружия, и особенно, меч и копье, зачастую являются также символами оси мира; речь идёт тогда о «полярном» символизме, но не о символизме «солярном»; и, однако, хотя эти две точки зрения никогда не следует смешивать, между ними всё же существуют определённые соотношения, делающие возможным то, что можно было бы назвать «переносами» с одного на другое, при том, что сама ось порою отождествляется с «солнечным лучом»¹⁷. В этом осевом значении два противоположных острия ваджры соотносятся с дуальностью полюсов, рассматриваемых как две оконечности оси, в это время, как в случае обоюдоострого оружия, дуальность, будучи обозначена по самому ходу оси, более непосредственно соотносится с двумя обратными друг другу потоками космической силы, в иных случаях обозначаемыми также такими символами, как две змеи кадуцея. Но так как эти два потока сами находятся в соответствующем соотношении с двумя полюсами и двумя гемисферами¹⁸, здесь можно видеть, что, вопреки их кажущемуся различию, оба изображе-

¹⁷ Не имея возможности развивать этот вопрос, мы должны, тем не менее, напомнить в качестве примера сближение этих двух точек зрения в греческом символизме Аполлона Гиперборейского.

¹⁸ По этому пункту мы также отсылаем к работе «Великая Триада», гл. V.

ния на самом деле едины в том, что касается их сущностного значения¹⁹.

«Осевой» символизм возвращает нас к идее гармонизации, понимаемой как цель «священной войны», в двух её, внешнем и внутреннем, значениях, так как ось есть место примирения и затухания противоположностей, или, иными словами, место совершенного равновесия, которое дальневосточная традиция обозначает как «Неизменную Середину»²⁰. Таким образом, с этой точки зрения, которая в действительности является самой глубокой, меч олицетворяет не только средство, как можно было бы подумать, останавливая внимание лишь на том его смысле, который сразу же бросается в глаза, но также и цель, которую надлежит достичь, и он, некоторым образом, в своем тотальном значении осуществляет синтез того и другого. Впрочем, мы всего лишь представили здесь некоторые замечания, которые могут дать повод для развертывания большого количества иных сюжетов; но мы полагаем, что даже и такие, какими они даны здесь, они достаточно убедительно показывают, насколько — идёт ли речь об исламе, или любой другой традиционной форме — далеки от истины те, кто склонен приписывать мечу смысл исключительно «материальный».

¹⁹ См. гл. «Символическое оружие».

²⁰ Это то же, что изображается ещё и мечом, помещённым вертикально по оси весов, так что всё целое являет символические атрибуты правосудия.

*Sanātana Dharma*²¹

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-

²¹ Опубликовано в журнале «Южные тетради», специальный номер «К пониманию Индии» (1949). Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава XI.

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. Важно отметить, что корень *dhr* 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 смысле о собственной *dharma* каждого существа, которая более точно называется *svadharma*, или о каждой категории су-

ществ, 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 традиционное 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 полноту, то по крайней мере, всё то, что её прямо

касается, и в наилучшем образом 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 ин-

теллектуальной 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-нибудь степени в области духовного, принадлежать прежде всего определённой традиции; и понятно, что мы предпочита-

таем 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*.

Эзотеризм Грааля

Перевод этой главы пока не выполнен.

Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1935_LCS.html