

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рене Генон

Общее введение в изучение индуистских доктрин

Раздел второй

Глава III. Что следует понимать под «традицией»

Нам и прежде на каждом шагу приходилось говорить о традиции, о традиционных доктринах или концепциях и даже о традиционных языках; невозможно поступить иначе, если хотят обрисовать самое существо восточной мысли в ее различных модусах; но что такое традиция более точно? Скажем сразу, чтобы отмести всякое недоразумение, которое может произойти, что мы не берем это слово в узком значении, в котором религиозная мысль Запада нередко противопоставляет «традицию» и «писание», понимая под первым из этих двух терминов исключительно то, что было объектом только устной передачи. В нашем понимании, напротив, традиция в своем гораздо более широком значении может быть как письменной, так и устной, хотя обычно, если не всегда, она должна была быть прежде всего по своему происхождению устной, как это мы уже объясняли; но при современном положении вещей письменная и устная части повсюду образуют две взаимно дополнительные ветви одной и той же традиции, будь она религиозная или иная, и мы без всякого колебания говорим о «традиционных писаниях», что, очевидно, было бы противоречивым, если бы мы придавали слову «традиция» только его специфическое значение. Наконец, этимологически традиция есть просто «то, что передается» тем или иным способом. Кроме того, под традицией, имея в виду вторичные и производные элементы, но тем не менее важные для полноты значения этого понятия, надо понимать также весь ансамбль установлений различного рода, имеющих свой принцип в самой традиционной доктрине.

Рассматриваемая таким образом, традиция может смешиваться с самой цивилизацией, которая есть, согласно некоторым социологам, «ансамбль техник, институтов и верований, общих для группы в течение некоторого времени»¹, но чего стоит на самом деле это определение? Правда, мы не думаем, что цивилизацию вообще можно охарактеризовать одной формулой такого рода, которая всегда будет либо слишком широкой, либо слишком узкой в некоторых отношениях, рискуя оставить во вне элементы, общие для всех цивилизаций, и, напротив, включать другие элементы, которые, собственно, принадлежат лишь некоторым особым цивилизациям.

Так, приведенное выше определение вовсе не учитывает то сущностно интеллектуальное, что имеется во всякой цивилизации и что не может входить в то, что называется «техниками», о которых нам говорят, что это «ансамбль специальных практик, предназначенных модифицировать физическую среду»; с другой стороны, когда говорят о «верованиях», добавляя к тому же, что это слово должно быть «в его обычном смысле», то в этом есть нечто явно предполагающее присутствие религиозного элемента, который в действительности характерен для некоторых цивилизаций и не встречается в других. Чтобы избежать всякого неудобства этого рода, мы ограничимся для начала просто утверждением, что цивилизация есть продукт и выражение определенной общей для более или менее широкой группы людей ментальности, резервирующей для каждого частного случая точное определение его конститутивных элементов.

Как бы то ни было, не менее верно относительно Востока, что в целом отождествление традиции и цивилизации по существу справедливо: всякая восточная цивилизация, взятая в своем ансамбле, кажется нам по сути традиционной, это непосредственно следует из объяснений, данных нами в предшествующей главе. Что касается западной цивилизации, мы сказали, что она, напротив, лишена всякого традиционного характера, за исключением его религиозного элемента, который является единственным сохранившим этот характер. Социальные же институты должны быть действительно прикреплены к доктрине как к своему принципу, который был бы ею самою, будь эта доктрина метафизической, религиозной или другого подходящего рода, чтобы можно было бы

эти институты называть традиционными. Иными словами, традиционные установления, которые сообщают этот характер всему ансамблю цивилизации, таковы, что они имеют глубинное основание своего бытия в более или менее прямой зависимости, но всегда преднамеренной и сознательной, от доктрины, фундаментальная природа которой во всех случаях относится к интеллектуальному порядку. Но интеллектуальность там может быть в чистом состоянии, и тогда имеют дело с собственно метафизической доктриной или же смешанной с различными гетерогенными элементами, что дало рождение религиозному и другим модусам, в которых может быть воспринята метафизическая доктрина.

В исламе, как мы говорили, традиция предстает в двух различных аспектах, один из которых религиозный, и к ней непосредственно прикрепляется ансамбль социальных институтов, тогда как другой, являющийся собственно восточным, есть поистине метафизический. В определенной степени в средневековой Европе существовало нечто подобное в схоластической доктрине, на которую оказывалось, впрочем, довольно сильное арабское влияние. Но надо добавить, чтобы не слишком далеко заходить в этих аналогиях, что метафизика никогда не была свободна от теологии настолько четко, как она должна быть, т. е. вообще от своего специального приложения к религиозному мышлению и что, с другой стороны, то, что там есть собственно метафизического, не является полным и подвергается некоторым ограничениям, которые кажутся присущими всей западной цивилизации. Несомненно, что в этих двух несовершенствах надо видеть следствие двойного наследия иудаистской и греческой ментальностей.

В Индии присутствует чисто метафизическая традиция по своей сущности, к которой добавляются, как бы в качестве зависимостей и продолжений, различные приложения, либо в некоторых вторичных ответвлениях самой доктрины, как та, которая относится, например, к космологии либо к социальному порядку, который, впрочем, строго определен аналоговым соответствием, установленным между космическим и человеческим существованием. Тотальная субординация различных частных порядков по отношению к метафизическому, т. е. к области универсальных принципов, здесь проявляется намного яснее, чем в исламской традиции, в

первую очередь по причине отсутствия религиозной точки зрения и экстраинтеллектуальных элементов, существенным образом в ней заключающихся.

В Китае очень четкое разделение, о котором мы говорили, показывает нам, с одной стороны, метафизическую традицию, а с другой стороны, социальную традицию, которые могут показаться на первый взгляд не только различными, каковы они и есть на самом деле, но даже относительно независимыми друг от друга, тем более, что метафизическая традиция остается уделом почти исключительно интеллектуальной элиты, тогда как социальная традиция по самой своей природе предназначена одинаково для всех и даже требует в определенной степени их действительного участия. Однако надо учитывать, что метафизическая традиция, конституированная в форме «даосизма», является развертыванием принципов более изначальной традиции, содержащейся именно в «И-цзине», и что именно из этой самой изначальной традиции целиком развертывается, хотя и менее непосредственным образом и только в качестве приложения к случайному порядку, весь ансамбль социальных установлений, известных обычно под именем «конфуцианства». Так устанавливается в порядке их реальных отношений сущностная непрерывность двух главных аспектов дальневосточной цивилизации, непрерывность, которая должна была бы совершенно неизбежно оставаться непонятой, если бы нельзя было подняться к их общему истоку, т. е. к этой изначальной традиции, идеографическое выражение которой, зафиксированное в эпоху Фу-си, остается нетронутым на протяжении почти пятидесяти веков.

Теперь мы должны после этого обобщенного взгляда отметить более точным образом то, что собственно образует эту специальную традиционную форму, которую мы называем религиозной формой, а далее то, что отличает чистую метафизическую мысль от теологической мысли, т. е. от концепций религиозной модальности, а также, с другой стороны, то, что ее отличает от философской мысли в западном смысле слова. В этих глубоких различиях мы поистине находим через оппозицию главным видам интеллектуальных концепций или, скорее, полуинтеллектуальных, обычных для западного мира, фундаментальные черты общих и сущностных модусов восточной интеллектуальности.

Глава IV. Традиция и религия

Представляется, что довольно трудно договориться относительно точного и строгого определения религии и ее существенных элементов, а этимология, нередко ценная в подобных случаях, здесь нам будет довольно слабой поддержкой, так как указание, которым она нас снабжает, является крайне смутным. Религия, согласно происхождению этого слова, есть «то, что связывает»; но надо ли под этим понимать то, что связывает человека с высшим принципом, или только то, что связывает людей между собой? Если рассматривать греко-романскую античность, откуда к нам пришло слово, по крайней мере в его сегодняшнем значении, то можно быть почти уверенным, что понятие религии там применялось в этом двойном значении и что второе было там доминирующим даже чаще. Действительно, религия или по меньшей мере то, что тогда понимали под этим словом, составляет неразрывное единое целое с ансамблем социальных институтов, признание которыми «богов города» и соблюдение установленных легальных культовых форм конституировали фундаментальные условия и гарантировали стабильность. Именно это придавало в конечном счете этим институтам поистине традиционный характер. Однако уже в классическую эпоху было что-то непонятно в самом принципе, на котором эта традиция должна была интеллектуально основываться. В этом можно увидеть у западных людей первые проявления метафизической непригодности, которая имеет следствием странное смешение модальностей мышления. У греков в особенности ритуалы и символы, наследие самых древних и уже забытых традиций, быстро утратили свое первоначальное точное значение. Их закрыло почти непроницаемой завесой крайне артистичное воображение этого народа, прихотливо выражающееся в индивидуальной фантазии его поэтов, вот почему здесь можно увидеть таких философов, как Платон, специально заявляющих, что они размышляют только о самых древних писаниях относительно богов, которыми они обладают². Так, символы деградировали в простые аллегории, и из-за необоримой тенденции к антропоморфической персонификации они стали «мифами», то есть баснями, в которых каждый может видеть то, что ему представляется, если только он практически будет сохранять конвенциональное отно-

шение, требуемое легальными предписаниями. В этих условиях мог сохраниться только формализм, тем более внешний, чем он становился более непонятным как раз для тех, кто был обязан обеспечивать поддержание соответствия неизменным правилам, и религия, утратив свое самое глубинное основание бытия, могла оставаться только лишь исключительно социальным занятием. Именно это объясняет, как человек, который перемещался в другой город, должен был также поменять религию и делал это без малейшего угрызения совести: он должен был принять обычаи тех, среди которых он оставался, с этого времени он должен был подчиняться их законодательству, которое становилось его собственным, а установленная там религия составляла интегративную часть этого законодательства точно в таком же смысле, как правительственные институты, юридические, военные и любые другие. Эта концепция религии как «социальной связи» между жителями одного и того же города, на которую, однако, над локальными вариациями накладывалась другая, более генерализованная религия, общая для всех эллинских народов и формирующая между ними истинную и эффективную постоянную связь, эта концепция, заметим, не была концепцией «государственной религии» в том смысле, в котором ее стали понимать позже, но она уже имела к ней очевидное отношение и должна была внести свой вклад в ее позднейшее формирование.

У римлян было почти то же самое, что и у греков, с тем только отличием, что их непонимание символических форм, заимствованных ими в традициях этрусков и других народов, происходило не от эстетической тенденции, захватившей все сферы мысли, даже те, которые должны быть наиболее закрытыми для нее, но от полной неспособности ко всему тому, что относится к чисто интеллектуальному порядку. Эта радикальная недостаточность римской ментальности, почти полностью направленной к практическим вещам, слишком бросается в глаза и к тому же слишком широко признана, чтобы надо было на этом останавливаться: греческое влияние, осуществившееся позднее, исправило ситуацию лишь в очень ограниченной степени. Как бы то ни было, «боги города» еще играли там преобладающую роль в публичном культе, который наслаивался на семейные культы, которые существовали всегда наряду с ним, но, возможно, их глубокий смысл также был

понят не лучшим образом. Эти «боги города» вследствие последовательного расширения, которого достигала область их обитания, становились в результате «богами Империи». Очевидно, что такой культ, как культ императоров, например, мог иметь исключительно социальное значение. Известно, что христианство преследовалось, тогда как разнородные элементы инкорпорировались без всякого затруднения в римскую религию, ведь только одно оно влекло за собой практически, так равно и теоретически, формальное непризнание «богов Империи», существенно подрывное для установленных институтов. Впрочем, это непризнание не было бы необходимым, если бы реальное значение просто социальных ритуалов было четко определено и ограничено; оно таковым, напротив, было в силу множественных смешений, происходящих между самыми различными областями, смешений, родившихся от плохо понятых элементов, содержавшихся в этих ритуалах, некоторые из которых пришли издалека, придававших им характер «суеверий» в строгом смысле слова, в каком мы его использовали раньше.

У нас нет цели в этом сочинении показать, какова была концепция религии в греко-романской цивилизации, что могло бы показаться несколько некстати: мы прежде всего хотели показать, насколько глубоко эта концепция отличается от концепции религии в современной западной цивилизации, несмотря на тождество терминов, служащих для обозначения того и другого. Можно сказать, что христианство или, если предпочитают, иудео-христианская традиция, приняв с латинским языком слово «религия», заимствованное у него, придало ему почти совершенно новое значение. Есть, впрочем, и другие примеры этого явления, и одним из самых замечательных предстает слово «творение», о котором мы поговорим позже. С этого времени будет доминировать идея связи с высшим принципом, а не идея социальной связи, которая еще продолжает существовать до определенной степени, но ослабленная и перешедшая в ранг вторичных элементов. По правде говоря, это только лишь первое приближение; чтобы точнее определить смысл религии в ее современном понимании, интересующий нас сейчас под этим именем, очевидно, было бы бесполезно далее обращаться к этимологии, использование которой очень сильно изменилось, и только посредством прямого исследования того, что действительно существует, можно получить точные сведения.

Мы должны сразу же сказать, что большинство определений или, скорее, попыток определений, которые были предложены в отношении религии, страдают тем общим недостатком, что их можно приложить к весьма различным вещам, некоторые из коих абсолютно ничего общего в действительности между собой не имеют. Так, есть социологи, полагающие например, что «то, что характеризует религиозные феномены, это их обязывающая сила»³. Уместно было бы отметить, что этот обязательный характер далек от того, чтобы относиться в одинаковой степени ко всему тому, что в равной степени является религиозным, что он может варьироваться по своей интенсивности либо для практик, либо для различных верований внутри одной и той же религии. Но даже предполагая, что он был бы общим для всех религиозных фактов, все же он очень далек от их собственного существа, и самая элементарная логика учит, что одно определение должно подходить не только ко «всему определяемому», но и к «единичному определяемому». На самом деле, обязательство, предъявляемое более или менее строго каким-либо авторитетом или властью какой угодно природы, является элементом, присущим почти постоянным образом всему тому, что есть социальные институты в собственном смысле слова; в частности, есть ли что-нибудь более строго обязательное, нежели законность? При этом, будь законодательство непосредственно привязано к религии, как в исламе, или же оно, напротив, будет целиком отделено и независимо, как в современных европейских государствах, оно столь же обладает этим характером обязательности и в том, и в другом случае, и оно всегда необходимо просто потому, что в этом состоит условие возможности для любой формы социальной организации. Кто же теперь всерьез возьмется утверждать, что юридические установления современной Европы облакаются религиозным характером? Такое предположение явно нелепо, и если мы, возможно, на этом задержались несколько дольше, чем нужно, то потому что речь здесь идет о теориях, приобретших в определенных сферах влияние столь же значительное, сколь и мало оправданное. Наконец, не только в обществах, которые принято называть «примитивными» (напрасно, с нашей точки зрения), социальные феномены в той или иной степени носят тот же принудительный характер, такая констатация обязывает наших социологов, говорящих об этих так называемых примитивных обществах,

на свидетельство о которых они любят ссылаться тем более, чем более затруднен контроль за этим, признаваться, что «религия там есть все, по крайней мере если не предпочитают сказать, что она есть ничто»⁴. Правда, они тотчас добавляют для этой второй альтернативы, которая нам кажется весьма приемлемой, такое ограничение: «если ее рассматривать как специальную функцию»; но как раз, если это не «особая функция», то это уже не религия.

Но мы еще не совсем закончили со всеми фантазиями социологов: другая, дорогая для них теория состоит в том, что религия в основном характеризуется присутствием ритуального элемента; иначе говоря, везде, где констатируют наличие каких-нибудь ритуалов, вынуждены заключить из этого без дальнейшего исследования, что тем самым оказываются в присутствии религиозных феноменов. Конечно, с ритуальным элементом встречаются в каждой религии, но одного этого элемента недостаточно, чтобы охарактеризовать религию как таковую; здесь, как и в предыдущем случае, предложенное определение слишком широко, потому что существуют ритуалы, которые вовсе не являются религиозными, и таковых имеется множество типов. В первую очередь, есть ритуалы исключительно социальные, гражданские, если угодно: такой пример можно было бы найти в греко-романской цивилизации, если бы тогда не имело место смешение, о котором мы говорили; в настоящее время так обстоит дело в китайской цивилизации, где нет никакого смешения подобного рода и где конфуцианские церемонии суть действительно социальные ритуалы без малейших религиозных признаков: именно в таком качестве они являются предметом официального признания, которое было бы немислимым в Китае при других условиях. Это было хорошо понято иезуитами, основавшими в Китае XVII в., **которые считали совершенно** естественным участвовать в этих церемониях и не видели ничего несовместимого с христианством, в чем они в значительной мере были правы, так как конфуцианство, целиком располагаясь вне религиозной сферы, допускает только то, что может и должно быть нормальным образом принято всеми членами социального тела безо всякого различия и является, следовательно, совершенно совместимым с любой религией, так же как и с отсутствием всякой религии. Современные социологи совершают в точности ту же самую ошибку, которую когда-то совершали противники

иезуитов, когда они обвиняли их, что те подчиняются практикам чуждой христианству религии: видя, что там есть ритуалы, они, естественно, подумали, что эти ритуалы должны обладать религиозной природой, как и привычно наблюдаемые ими в европейской среде. Дальневосточная цивилизация нам еще послужит примером всех других видов нерелигиозных ритуалов: действительно, даосизм, который есть, как мы уже говорили, чисто метафизическая доктрина, имеет также некоторые присущие ему ритуалы; таким образом, сколь непонятным и странным не показалось бы это для западных людей, существуют ритуалы, которые имеют чисто метафизическое значение и характер. Не желая далее останавливаться на этом, мы просто добавим, что даже не отправляясь так далеко, как в Китай или в Индию, можно найти такие ритуалы в некоторых ветвях ислама, если бы он не оставался почти полностью закрытым для европейцев (и в значительной степени по их же вине), нежели весь остальной Восток. В конце концов, социологам еще простиительно ошибаться относительно совершенно чуждых им вещей, и они могли бы с некоторой долей видимости основания думать, что всякий ритуал, по сути, религиозен, если бы в западном мире, о котором они должны были бы быть лучше информированы, на самом деле встречались только такие; но мы бы тогда их спросили, обладают ли в действительности масонские ритуалы, истинную природу которых мы здесь не намереваемся исследовать, в какой-нибудь степени религиозным характером?

Пока мы заняты этим предметом, мы воспользуемся этим, чтобы отметить, что почти полное отсутствие религиозной точки зрения у китайцев могло привести к другому недоразумению, но обратному предшествующему, которое на этот раз следует из взаимного непонимания. Китаец, обладающий в некотором роде по самой своей природе глубочайшим уважением к тому, что относится к традиционному порядку, охотно принимает – когда он оказывается перенесенным в другую среду – все то, что составляет там традицию, как ему кажется. Однако на Западе только религия имеет такой характер, и он может ее за таковую принять, но чисто внешним и мимолетным образом. Вернувшись в свою исконную страну, которой он никогда и не оставлял окончательным образом, поскольку «расовая солидарность» слишком сильна, чтобы это ему позволить, китаец больше не занят ни в малейшей степени религи-

ей, обычаям которой он временно следовал. Эта религия, которая таковой являлась для других, самим им никогда не воспринималась в религиозной модальности, эта модальность была чуждой его ментальности, и к тому же, поскольку он на Западе ничего не встречал, что обладало бы характером сколько-нибудь метафизическим, она могла бы в его глазах быть более или менее точным эквивалентом чисто социального порядка по образцу конфуцианства. Европейцы, следовательно, ошиблись бы в наибольшей степени, обвиняя его в лицемерии, как это случалось; для китайца это было простой вежливостью, так как, следуя идее, которую он себе составил, вежливость требует согласовываться, насколько возможно, с обычаями страны, в которой проживают, и иезуиты XVII в. строго согласовывались с ними, когда, живя в Китае, они занимали ранг ученых в официальной иерархии и оказывали должные почести Предкам и Мудрецам.

В том же ряду идей интересно отметить и другой факт, а именно: синтоизм в Японии в определенной мере обладает тем же характером и играет ту же роль, что и конфуцианство в Китае; хотя в нем есть и другие аспекты, не так четко определенные, он есть прежде всего церемониальный институт государства, а его функционеры, вовсе не являющиеся «священниками», абсолютно свободны принимать ту религию, которая им нравится, или вообще не принимать никакую. Нам приходилось прочесть в этой связи в одном учебнике по истории религий такое странное размышление: «... в Японии, как и в Китае, вера в религиозные доктрины одной религии ничуть не исключает веры в доктрины другой религии»⁵: на самом деле, разные доктрины могут быть совместимыми только при условии, что они не располагаются на одной и той же территории, как в данном случае и обстоит дело, одного этого уже достаточно для доказательства того, что о религии здесь ни в коем случае речь не идет. Действительно, помимо случая иностранных привнесений, которые не могли иметь ни глубокого, ни обширного влияния, религиозная точка зрения является совершенно неизвестной как в Японии, так и в Китае. Это одна из редких общих черт, которые можно найти в ментальности этих двух народов.

До сих пор мы лишь негативным образом рассматривали поставленный нами вопрос, поскольку мы показывали недостаточность некоторых определений, недостаточность, доходящую до

ошибочности; теперь мы должны указать, если не определение в собственном смысле слова, то по меньшей мере позитивную концепцию того, что на самом деле конституирует религию. Мы утверждаем, что религия включает в себя в основном собрание трех разнородных элементов: догму, мораль, культ; там, где отсутствует хотя бы один из этих элементов, больше уже не имеют дело с религией в собственном смысле этого слова. Сразу же добавим, что первый элемент составляет интеллектуальную часть религии, второй образует социальную ее часть, а третий, представляющий собой ритуальный элемент, участвует одновременно и в том, и в другом; но это требует определенных разъяснений. Название догмы применяется собственно к религиозной доктрине; не входя сейчас в подробности, каковы особые черты такой доктрины, мы можем сказать, что, несмотря на интеллектуальность, которой она в самой глубине обладает, тем не менее она не является чисто интеллектуальной; и к тому же, если бы она была таковой, то она была бы метафизической, а не религиозной. Следовательно, надо, чтобы эта доктрина, обретая особую форму, соответствующую ее точке зрения, подверглась влиянию вне интеллектуальных элементов, которые по большей части относятся к порядку чувств; само слово «верования» («*souiances*»), которое обычно служит для обозначения религиозных концепций, отмечено этим свойством, так как именно этой элементарной психологической отметкой верование, понятое в самом точном его значении, и в силу того, что оно противостоит уверенности (*la certitude*), представляющей совершенно интеллектуальной, является феноменом, в котором сентиментальность играет существенную роль, что-то вроде склонности или симпатии по отношению к идее, что, впрочем, с необходимостью предполагает, что эта идея понимается с более или менее явным сентиментальным оттенком. Тот же сентиментальный фактор, вторичный в доктрине, становится преобладающим и даже почти исключительным в морали, принципиальная зависимость которой по отношению к догме есть скорее теоретическое утверждение: эта мораль, основание бытия которой может быть только социальным, может рассматриваться как тип законодательства, которое одно только остается обязанностью религии, здесь, где гражданские институты от нее независимы. Наконец, ритуалы, ансамбль которых образует культ, обладают интеллектуальным характером в силу того, что их рас-

сма­три­ва­ют как сим­во­личес­кое и чув­ствен­ное выра­же­ние док­три­ны, и соци­аль­ным харак­те­ром в силу того, что их рас­сма­три­ва­ют как «прак­ти­ки», тре­буя уча­стия всех чле­нов рели­ги­оз­ной об­щи­ны неким бо­лее или ме­нее обя­затель­ным обра­зом. Наз­ва­ние куль­та долж­но быть заре­зер­ви­ро­вано соб­ствен­но за рели­ги­оз­ными ри­ту­алами; тем не ме­нее фак­ти­чески его так­же обыч­но ис­поль­зуют, но не­сколь­ко про­из­воль­но, для обо­зна­чения и дру­гих ри­ту­алов, на­при­мер чисто соци­аль­ных, когда так го­во­рят о «куль­те пред­ков» в Ки­тае. На­до за­метить, что в рели­ги­ях, где соци­аль­ный и сен­ти­мен­таль­ный эле­мент одер­жи­вает верх над ин­тел­лек­туаль­ным, со­став­ные ча­сти дог­мы и куль­та од­но­вре­менно ре­ду­ци­ру­ются все бо­лее и бо­лее, так что та­кая рели­гия име­ет тен­ден­цию вы­ро­ждать­ся в про­стой «мо­ра­лизм», как это мож­но очень чет­ко ви­деть на при­ме­ре про­тес­тан­тизма; в пре­деле, ко­то­рого поч­ти дос­тиг в на­сто­ящее вре­мя не­кий «ли­бер­аль­ный про­тес­тан­тизм», то, что оста­ется, уже во­все не есть ни­ка­кая не рели­гия (ведь не со­хра­ни­лось ни од­ной из ее су­щност­ных ча­стей), но это про­сто сорт осо­бой фи­ло­соф­ской мы­сли. Дей­стви­тельно, важ­но уточ­нить, что мо­раль мож­ет быть по­нята дву­мя весь­ма раз­лич­ными спо­со­бами: ли­бо в рели­ги­оз­ном плане, когда она в прин­ци­пе при­вя­зана к дог­ме, ко­то­рой она под­чи­няется, ли­бо в фи­ло­соф­ском плане, когда она рас­сма­три­ва­ется как не­зави­сима­я; к этой вто­рой фор­ме мы вер­нем­ся поз­же.

Теперь мож­но по­нять, по­че­му мы рань­ше го­во­рили, что труд­но при­ла­гать по­ня­тие рели­гии вне ан­сам­бля, об­ра­зо­ван­ного иу­даиз­мом, хри­сти­ан­ством и ис­ла­мом, что со­гласу­ется со спе­ци­фичес­ки иу­даист­ским про­ис­хо­жде­нием кон­цеп­ции, ко­то­рую это сло­во обо­зна­чает в на­сто­ящее вре­мя. Так что вез­де в и­ных мес­тах три ча­сти, ко­то­рые мы толь­ко что оха­рак­те­ри­зо­вали, не на­хо­дятся со­еди­нен­ными в од­ной и той же тра­ди­ци­он­ной кон­цеп­ции; так, в Ки­тае мы ви­дим ин­тел­лек­туаль­ную точку зре­ния и точку зре­ния соци­аль­ную, пред­став­лен­ные, од­на­ко, дву­мя раз­лич­ными вет­вями тра­ди­ции, но мо­раль­ная точка зре­ния во­обще от­сут­ствует да­же в соци­аль­ной тра­ди­ции. Рав­ным обра­зом и в Ин­дии не хва­тает имен­но мо­раль­ной точки зре­ния: то, что за­коно­датель­ство здесь во­все не яв­ляется рели­ги­оз­ным, как в ис­ла­ме, озна­чает, что оно пол­ностью ли­шено сен­ти­мен­таль­ного эле­мента, ко­то­рый од­ин толь­ко мож­ет при­дать ему осо­бый харак­тер мо­раль­ности; что ка­сается док­три­ны, то она яв­ляется чисто ин­тел­лек­туаль­ной, то есть ме­та­фи­зичес­кой, без

всякого следа не только сентиментальной формы, которая была бы необходимой для придания ей характера религиозной догмы и без которой, впрочем, привязывание морали к доктринальному принципу было бы непостижимым. Можно сказать, что моральная и религиозная точки зрения по существу сами предполагают некую сентиментальность, которая действительно сильно развита у западных людей, к которым надо отнести и мусульман, но все же не говоря об экстрарелигиозном аспекте доктрины этих последних с той значительной разницей, что для них мораль, поддерживаемая в ее вторичном ранге, никогда не могла рассматриваться как существующая сама по себе; мусульманская ментальность не допускает идеи «независимой морали», то есть философской, идеи, которая встречалась некогда у греков и римлян и которая с новой силой распространилась за Западе в настоящую эпоху.

Последнее наблюдение было здесь необходимо: мы вовсе не предполагаем, как социологи, о которых мы говорили выше, что религии есть просто социальный факт; мы только говорим, что в ней есть конститутивный элемент социального порядка, что, очевидно, не одно и то же, потому что этот элемент нормально является второстепенным по отношению к доктрине, которая принадлежит к другому порядку, так что религия, будучи одной своей стороной социальной, является в то же самое время чем-то большим. Однако в действительности имеются случаи, когда все то, что есть от социального порядка, находится связанным и как бы подвешенным к религии: это случай ислама, как нам уже приходилось говорить, а также иудаизма, в котором законодательство не менее религиозно по существу, но с той особенностью, что применимо только к определенному народу. Это также и случай концепции христианства, которую мы могли бы назвать «интегральной» и которая имела некогда действительную реализацию. Социологическое мнение соответствует только современному состоянию Европы, если абстрагироваться от доктринальных учений, которые, однако, реально утратили свое первоначальное значение только у протестантских народов. Довольно любопытно, что оно может служить подтверждением концепции некой «государственной религии», то есть, по существу, религии, которая является более или менее делом государства и которая тем самым очень рискует быть сведенной к роли политического инструмента; концепция, которая

вновь нас возвращает в определенном отношении к концепции греко-романской религии, как мы уже указывали выше. Эта идея оказывается диаметрально противоположной идее «Христианского мира» («Chrétienté»): он, предшествующий национальностям, мог бы продолжать существовать или восстановиться после их образования только при условии быть по существу «сверхнациональным»; напротив, «государственная религия» по факту, если не по праву, всегда рассматривается как национальная, будет ли она полностью независимой или же она будет предполагать привязку к другим подобным институтам чем-то вроде федеративной связи, которая в любом случае оставляет за высшим и центральным авторитетом только лишь значительно уменьшившуюся силу. Первая из двух концепций, «Христианский мир», есть в высшей степени концепция «католицизма» в этимологическом смысле слова; вторая, концепция «государственной религии», находит свое логическое выражение, согласно случаю, либо в галликанстве на манер Людовика XIV, либо англиканстве или в некоторых формах протестантской религии, которой в основном это снижение не противоречит. Добавим под конец, что из этих двух западных способов рассматривать религию первый является единственным способом с особенностями, свойственными религиозному модусу, представить подлинные черты традиции так, как она понимается западной ментальностью безо всяких исключений.

Глава V. Основные признаки метафизики

Тогда как религиозная точка зрения предполагает по существу вмешательство элемента сентиментального порядка, метафизическая точка зрения является исключительно интеллектуальной; хотя для нас это имеет очень ясный смысл, но если мы бы не позаботились внести сюда и другие уточнения, то многим такая характеристика этой последней точки зрения могла бы показаться недостаточной, не очень близкой западным людям. Наука и философия, такие, как они существуют в западном мире, также имеют претензии на интеллектуальность; и если мы полагаем, что эти претензии не являются обоснованными, и если мы утверждаем, что существуют очень глубокие различия между всеми спекуляциями такого рода

и метафизикой, то потому что чистая метафизика в рассматриваемом нами смысле есть нечто совершенно иное, нежели то, что более или менее смутным образом обычно под этим понимают.

Прежде всего мы должны заявить, что когда мы используем термин «метафизика», как мы это делаем, то нам не важно его историческое происхождение, которое является несколько сомнительным и которое было бы лишь случайным, если соглашаться с мнением, впрочем, на наш взгляд, маловероятным, согласно которому он поначалу служил просто для обозначения того, что шло «после физики» в собрании работ Аристотеля. Тем более мы не будем заниматься различными более или менее ошибочными значениями, которые могли считаться правильными и придавались этому слову в ту или иную эпоху; но это не является для нас достаточным мотивом от него отказаться, так как он, будучи таким, каким он является, слишком хорошо приспособлен к тому, что он должен обозначать нормальным образом, по крайней мере насколько это может термин, заимствованный из западных языков. Действительно, этимологически его наиболее естественный смысл означает то, что «по ту сторону физики», понимая, однако, под «физикой», как это всегда делали древние, ансамбль всех наук о природе, рассматриваемой самым общим образом, а не просто одной из этих наук в частности согласно узкому значению, свойственному нашим современникам. Таким образом, мы принимаем понятие метафизики в этой интерпретации, и должно стать понятным раз и навсегда, что если мы его придерживаемся, то исключительно по только что назанной нами причине и потому, что мы считаем, что всегда ошибочно прибегать к помощи неологизмов, за исключением абсолютно необходимых случаев.

Теперь мы должны будем сказать, что так понятая метафизика, по существу, есть познание универсального или, если угодно, принципов универсального порядка, которым только и соответствует это имя принципов. На самом деле мы не собираемся давать определение метафизики, что невозможно, строго говоря, по причине самой этой универсальности, которую мы рассматриваем в качестве первой из его характеристик, из которой исходят все остальные. В действительности, определено может быть то, что ограничено, а метафизика, напротив, по своей сущности, абсолютно неограниченна, что, очевидно, не позволяет нам заклю-

чить ее понятие в более или менее узкую формулу. Определение было бы здесь тем более неточным, чем более точным старались бы его сделать.

Важно отметить, что мы сказали «познание», а не наука; мы этим намеревались указать на глубокое различие, которое необходимо установить между метафизикой, с одной стороны, а с другой стороны, разными науками в собственном смысле слова, т. е. частными и специальными науками, предметом которых может быть тот или иной определенный аспект индивидуальных вещей. Таким образом, в этом состоит, по существу, само различие между универсальным и индивидуальным, различие, которое не следует принимать в качестве оппозиции, так как между этими двумя терминами нет никакой общей меры и никакого отношения симметрии или возможной координации. Однако не следует видеть здесь оппозицию или какой-нибудь конфликт между метафизикой и науками как раз потому, что их соответствующие сферы глубоко разделены; то же самое и в отношении религии. Тем не менее надо хорошо понимать, что разделение, о котором идет речь, не относится к самим вещам, а только к точкам зрения, с которых мы рассматриваем вещи. Особенно важно это для разговора о способе, которым должны пониматься отношения, имеющиеся между различными ветвями индуизма. Легко понять, что один и тот же объект может изучаться разными науками и в различных аспектах; все, что мы рассматриваем с некоторых специальных и особых точек зрения, также может (через соответствующую транспозицию) рассматриваться и с универсальной точки зрения, которая, однако, не является никакой специальной точкой зрения, так же точно, как ею может быть то, что не подлежит рассмотрению в индивидуальном модусе. В этом смысле можно сказать, что метафизическая область включает все необходимое для того, чтобы она была поистине универсальной, каковой она должна быть по существу; и собственные области различных наук не становятся из-за этого менее отличными от области метафизики, поскольку она, не располагаясь на той же территории, что и частные науки, ни в коей мере не является их аналогом, так что никогда нельзя найти место, чтобы установить какое-нибудь сравнение между ее результатами и результатами наук. С другой стороны, область метафизики совсем не является, как это думают некоторые философы, которые вовсе

не подозревают, о чем идет речь, тем, что различные науки могут отбросить, поскольку их современное развитие является более или менее неполным, но как раз тем, что по самой ее природе ускользает от посягательств этих наук и безмерно превосходит значение, на которое они могут претендовать законным образом. Область любой науки всегда относится к опыту в какой-нибудь одной из его различных модальностей, тогда как область метафизики, по существу, конституирована тем, чему нет никакого возможного опыта: будучи «по ту сторону физики», мы тем самым оказываемся по ту сторону всякого опыта. Следовательно, область каждой частной науки может простираться неопределенно далеко, насколько она на это способна, никогда не достигая ни в малейшей степени контакта с областью метафизики.

Непосредственным следствием этого является то, что, когда говорят о предмете метафизики, не должны иметь в виду нечто более или менее аналогичное тому, чем может быть специальный предмет той или иной науки. Он ни в какой мере не может быть чем-то переменчивым и подверженным влияниям времени и места и должен оставаться абсолютно тем же самым. Случайное, изменчивое принадлежит области индивидуального, это суть характеристики, которые необходимым образом обуславливают индивидуальные вещи как таковые, или, говоря еще более строго, индивидуальный аспект вещей с их множественными модальностями. Таким образом, когда речь идет о метафизике, то все, что может меняться сообразно времени и месту, суть только способы экспозиции, т. е. более или менее внешние формы, которыми может быть окутана метафизика и которые могут различным образом приспособляться, и таково также, очевидно, состояние познания или незнания людей или, по меньшей мере, большинства из них по отношению к истинной метафизике. Но она всегда остается, по сути, совершенно тождественной самой себе, так как предмет ее сущностно един или, точнее, «не двойственен», как это говорят индусы, и этот предмет, тем, что он всегда «по ту сторону природы», есть также по ту сторону изменения: это то, что арабы выражают словами «доктрина Единого едина». Продвигаясь далее в ряду следствий, мы можем добавить, что в метафизике абсолютно не существует возможных открытий, так как раз речь идет о способе познания, который не прибегает к использованию каких-либо спе-

циальных и внешних средств изучения, то все, что подлежит познанию, могло быть познано равным образом некоторыми людьми во все времена. Именно так и получается при глубоком изучении традиционных метафизических доктрин. Кроме того, даже тогда, когда полагают, что идеи эволюции и прогресса могут иметь некую относительную ценность в биологии и социологии, что далеко не доказано, не менее верно, что они никакого возможного применения не имеют в метафизике; эти идеи также совершенно чужды восточным людям, как они были чужды и самим западным людям до XVIII в., которые сегодня думают, что это главные элементы человеческого духа. Отметим также, что это заключает в себе решительный приговор всякой попытке применения «исторического метода» ко всему, что относится к метафизическому порядку: действительно, сама метафизическая точка зрения радикальным образом противостоит исторической точке зрения или таковой именуемой. В этой оппозиции надо видеть не только вопрос метода, но также и прежде всего, и это гораздо важнее, подлинный вопрос принципа, потому что метафизическая точка зрения в своей сущностной неподвижности есть само отрицание идей эволюции и прогресса; можно сказать, что метафизика может изучаться только метафизически. Не следует здесь учитывать такие случайности, как индивидуальные влияния, строго говоря, не существующие в этом отношении и не способные проявляться в доктрине, поскольку она, принадлежа к универсальному порядку, следовательно, сущностно надындивидуальному, необходимым образом избегает их воздействия. Даже обстоятельства времени и места могут, мы настаиваем на этом, влиять только на внешнее выражение, а вовсе не на само существо доктрины. Наконец, в метафизике речь совсем не идет о «верованиях» или «мнениях», более или менее вариативных и изменчивых, а потому и более или менее сомнительных, но исключительно о постоянной и неизменной достоверности.

Действительно, именно тем, что метафизика совсем не причастна к относительности наук, она должна заключать в себе абсолютную уверенность как внутренне присущую ей черту как по своему предмету, так и по своему методу (если, однако, это слово еще здесь применимо), без чего этот метод (каким бы именем это ни назвать) никогда не был бы адекватным предмету. Таким образом, метафизика с необходимостью исключает любую концепцию

гипотетического характера, из чего следует, что сами по себе метафизические истины никоим образом не могут быть подвергнуты сомнению. Следовательно, если иногда и могут иметь место дискуссии и противоречия, то это всегда из-за действия ущербной экспозиции или несовершенного понимания этих истин. Впрочем, любая возможная экспозиция по необходимости ущербна, потому что метафизические концепции по своей универсальной природе никогда не могут быть тотально выразимыми, ни даже воображаемыми, будучи постигаемы в своей сущности только чистым и «неформальным» интеллектом. Они безмерно превосходят все возможные формы и, в особенности, всегда неадекватные формулы, в которые язык хотел бы их заключить, стремясь их ограничить и тем самым извратить. Эти формулы, как и всякие символы, могут служить лишь отправной точкой, «поддержкой», так сказать, чтобы помогать постигать то, что само по себе пребывает невыразимым, и дело каждого постараться действительно понять их согласно мере своей собственной интеллектуальной способности, восполняя в точности в этой самой мере все фатальные несовершенства ограниченного и определенного выражения. Впрочем, очевидно, что эти несовершенства достигают своего максимума, когда выражение должно будет исполняться в языках, которые, как европейские языки, в особенности современные, представляются настолько плохо приспособленными к выражению метафизических истин. Как мы сказали выше, а именно в отношении трудностей перевода и адаптации, метафизика, поскольку она открыта к неограниченным возможностям, всегда должна оставлять часть невыразимому, которое, по существу, есть для нее даже самое существенное.

Это познание универсального порядка должно быть по ту сторону всяких различий, обуславливающих познание индивидуальных вещей, для которого различие субъекта и объекта является общим и фундаментальным. Это показывает также, что объект метафизики ничего сравнимого не имеет с особым объектом любого другого рода познания и что он может быть назван объектом только лишь по аналогии, потому что вынуждены приписывать ему какое-нибудь название, чтобы об этом можно было говорить. Если собираются говорить также о средствах метафизического познания, то эти средства могут создаваться только вместе с самим

познанием, в котором субъект и объект, по существу, объединены; это значит, что средство, если все же позволено это так называть, не может быть ничем другим, как только использованием такой дискурсивной способности, как индивидуальный человеческий разум. Речь идет, как мы уже говорили, о надындивидуальном порядке и, следовательно, надрациональном, что вовсе не означает иррациональном. Метафизика никогда не противостоит разуму, но она над разумом, который может сюда привходить только вторичным способом для формулирования и внешнего выражения этих истин, которые превосходят его область и его значение. Метафизические истины могут быть поняты только той способностью, которая больше не относится к индивидуальному порядку и которая непосредственно характеризуется его оперированием, позволяющим назвать его интуитивным, но, разумеется, при условии, что она ничего общего не имеет с тем, что некоторые современные философы называют интуицией, способностью чисто сенситивной и витальной, которая находится, собственно говоря, под разумом, а не над ним. Для большей точности надо, однако, сказать, что способность, о которой мы здесь говорим, есть интеллектуальная интуиция, существование которой современная философия отрицала, потому что она ее не понимала, если не предпочитала просто ее игнорировать. Ее можно также обозначить как чистый интеллект, следуя примеру Аристотеля и его последователей схоластов, для которых интеллект есть, в действительности, то, что обладает непосредственным познанием принципов. Аристотель заявлял⁶, что «интеллект более истинен, чем наука», т. е. в целом, чем разум, конструирующий науку, но что «ничего нет более истинного, чем интеллект», так как он необходимым образом неуязвим именно тем, что его оперирование является непосредственным и совсем неотличимым от своего объекта, он составляет одно с самой истиной. Таково главное основание метафизической достоверности. Из этого видно, что ошибка может быть привнесена только при использовании разума, т. е. при формулировании истин, познанных интеллектом, а разум, очевидно, уязвим вследствие своего дискурсивного и опосредованного характера. Впрочем, раз всякое выражение несовершенно и ограничено, ошибка в нем неизбежна как по форме, так и по сути: каким бы точным ни хотели сделать выражение, но то, что оно оставляет вне себя, всегда намного больше

того, что оно в себе заключает; но такая ошибка как таковая может не иметь ничего позитивного и в целом быть лишь наименьшей истиной, заключающейся только в частной и неполной формулировке тотальной истины.

Теперь можно понять, что представляет собой различие между метафизическим и научным познанием в его самом глубоком смысле: первое относится к чистому интеллекту, область которого – универсальное; второе относится к разуму, область которого – общее, так, как говорит Аристотель, «нет иной науки, кроме как об общем». Таким образом, ни в коем случае не следует смешивать общее и универсальное, как это слишком часто делают западные логики, которые, впрочем, никогда и не поднимались над общим, даже когда его неоправданно называют универсальным; общее вовсе не противостоит индивидуальному, а только частному, и в реальности оно есть расширенное индивидуальное, но индивидуальное может обрести расширение и даже беспредельное, не утрачивая из-за этого своей природы и не выходя за свои узкие и ограниченные условия, вот почему мы говорим о науке, способной простираться беспредельно, никогда не достигая метафизики, от которой она остается всегда так глубоко отделенной, потому что только метафизика есть познание универсального.

Мы полагаем, что теперь мы достаточно охарактеризовали метафизику, и мы не можем ничего другого сделать, не входя в рассмотрение самих доктрин, что было бы здесь неуместно; впрочем, эти данные будут собраны в следующих главах, и особенно когда мы будем говорить о различии метафизики и того, что обобщенно называют именем философии в современном западном мире. Все только что сказанное нами применимо без всякого ограничения к любой традиционной доктрине Востока, несмотря на большие различия по форме, которые могут скрывать для поверхностного наблюдателя тождество по сути: эта концепция метафизики верна одновременно и для даосизма, и для индусских доктрин, а также и для глубокого и внерелигиозного аспекта ислама. А теперь, нет ли чего-то подобного в западном мире? Рассматривая только то, что существует в настоящее время, на этот вопрос можно ответить только отрицательно, так как тот факт, что современная философская мысль иногда предпочитает украшать себя именем метафи-

зики, ни в какой мере не соответствует концепции, которую мы представили; мы в дальнейшем будем к этому возвращаться. Тем не менее сказанное нами относительно Аристотеля и о схоластическом учении показывает, что все-таки имелась на деле метафизика в определенной степени, если не тотальная метафизика. Несмотря на эту необходимую оговорку, там было нечто такое, чему современная ментальность не предоставляет никакого эквивалента и понимание чего ему представляется запретным. С другой стороны, если только что сделанная нами оговорка предполагает, как мы сказали ранее, ограничения, которые поистине кажутся внутренне присущими всей западной цивилизации, по крайней мере начиная с классической античности. Мы уже указывали в этой связи, что греки не имели идеи Бесконечного (*L'Infini*). Наконец, почему современные западные люди, когда они считают, что думают о Бесконечном, почти всегда представляют себе пространство, которое оказывается только неопределенно большим (*indéfini*), и почему они непоправимо смешивают вечность, которая по существу находится в «не-времени», если так можно выразиться, с продолжающейся непрерывностью, которая есть лишь неопределенное расширение времени, тогда как подобные недоразумения совсем не свойственны восточным людям? Западная ментальность, обращенная почти полностью к чувственным вещам, совершает постоянное смешение между «познавать» и «воображать» до такой степени, что то, что не поддается чувственному представлению, считается тем самым невысказанным; и уже у греков возможности воображения были предпочтительными. Очевидно, что это противоположно чистому мышлению; в этих условиях никогда не было интеллектуальности в подлинном смысле этого слова, а, следовательно, возможной метафизики. Если к этим наблюдениям добавить еще другое привычное смешение рационального и интеллектуального, то становится ясно, что так называемая западная интеллектуальность есть только, в особенности у современников, упражнение совершенно индивидуальных и формальных способностей, которые суть разум и воображение; и тогда можно понять все то, что разделяет ее с восточной интеллектуальностью, для которой истинное и основательное познание есть только такое, которое имеет свой глубокий корень в универсальном и неформальном.

Глава VI. Отношения между метафизикой и теологией

Вопрос, который мы теперь предполагаем рассмотреть, не возникает на Востоке по причине отсутствия собственно религиозной точки зрения, которой естественным образом внутренне присуща теологическая мысль; он также не мог бы возникнуть в отношении ислама, где он, говоря более точно, был бы вопросом об отношениях, которые должны существовать между двумя его основными аспектами, религиозным и внерелигиозным, которые можно назвать теологическим и метафизическим. Напротив, на Западе из-за отсутствия метафизической точки зрения такой вопрос в основном не возникает; он может стоять фактически только по отношению к схоластической доктрине, которая в действительности была одновременно и теологической, и метафизической, хотя в этом втором смысле ее значение было ограниченным, как мы уже об этом говорили; представляется, что четкое решение здесь никогда не было достигнуто. Тем более интересно рассмотреть этот вопрос предельно общим образом, ведь он по существу включает в себе сравнение двух различных модусов мышления: чисто метафизического мышления и специфически религиозного.

Повторяем, метафизическая точка зрения является единственно поистине универсальной, следовательно, неограниченной; всякая другая точка зрения является по самой своей природе более или менее специализированной и подчиненной определенным ограничениям. Мы уже показали, что это именно так для научной точки зрения, и мы также покажем то же самое и для различных других точек зрения, которые обычно объединяются под общей и довольно неопределенной философской деноминацией и которые, впрочем, не очень глубоко отличаются от собственно научной точки зрения, хотя они предстают с большими и совершенно неоправданными претензиями. И такое же существенное ограничение, более или менее тесное, существует и для теологической точки зрения. Иными словами, она также есть специальная точка зрения, хотя, естественно, она не такова, как у наук, и не в таких границах, но тоже придающих ей более узкое значение; это происходит потому, что по своему смыслу теология ближе, чем науки, к метафизике, от которой у нее, если их тщательно разделять, более тонкое отличие, но смешения с

которой могут происходить здесь еще легче, чем в каком-либо другом случае. Эти смещения, действительно, не замедлили произойти и смогли дойти до полного переворачивания отношений, которые должны существовать нормальным образом между метафизикой и теологией, поскольку даже в Средние века, которые были все же единственной эпохой, когда западная цивилизация получила поистине интеллектуальное развитие, получилось так, что метафизика, впрочем, недостаточно освобожденная от различных рассуждений просто философского порядка, была понята как зависящая от теологии. Если так могло быть, то это было только потому, что метафизика, как ее рассматривала схоластика, оставалась неполной, так что нельзя было полностью себе отдать отчет о ее универсальном характере, заключающем в себе отсутствие всякого ограничения, поскольку ее понимали в действительности только в определенных границах и даже не подозревали, что по ту сторону этих границ есть возможность познания. Это замечание достаточно разъясняет недоразумение, возникшее тогда. Даже греки в той мере, в какой они занимались настоящей метафизикой, могли ошибаться точно таким же образом, если бы они имели у себя что-то соответствующее теологии в иудео-христианских религиях. Это возвращает нас к уже сказанному, что западные люди, даже те, которые до определенной степени были на самом деле метафизиками, никогда не знали тотальной метафизики. Может быть, бывали индивидуальные исключения, так как, как мы уже отмечали ранее, ничто в принципе не препятствует тому, чтобы во все времена и во всех странах имелись бы люди, которые могли бы достигать полного метафизического познания. Это возможно даже в современном западном мире, хотя, несомненно, гораздо труднее по причине общих тенденций ментальности, определяющей среду, настолько неблагоприятную в этом отношении, насколько только это возможно. В любом случае, надо добавить, что если бы и были такие исключения, то этому нет никакого письменного свидетельства, и они не оставили следа в том, что известно. Впрочем, это ничего не доказывает в отрицательном смысле, и это неудивительно, поскольку если что-то такого рода и происходило в действительности, то это могло быть только благодаря слишком особым обстоятельствам, на природе которых здесь нам невозможно останавливаться.

Возвращаясь к вопросу, занимающему нас в настоящий момент, мы напомним о том, что разделяет более или менее существенным образом метафизическую доктрину и религиозную догму: а именно, метафизическая точка зрения является чисто интеллектуальной, а религиозная точка зрения заключает в себе в качестве фундаментальной характеристики присутствие сентиментального элемента, который влияет и на саму доктрину и который не позволяет ей сохранять установку строго незаинтересованного умозрения. Именно это присутствует в теологии, хотя и более или менее явным образом в соответствии с тем, какую из ее различных ветвей, на которые она распадается, рассматривают. Этот сентиментальный характер нигде так не акцентирован, как в собственно «мистической» форме религиозной мысли. Отметим кстати, в противоположность слишком широко распространенному мнению, что мистицизм, именно потому, что он не может возникнуть вне религиозной точки зрения, совершенно неизвестен на Востоке. Мы здесь не входим в детали, что завело бы нас слишком далеко. В столь обычном заблуждении, которое мы только что обозначили и которое состоит в придании мистической интерпретации идеям, вовсе таковыми не являющимися, можно еще раз встретить пример обычной тенденции для западных людей, в силу которой они повсюду хотят видеть просто эквивалент собственным способам мышления.

Надо сказать определенно, что влияние сентиментального элемента, очевидно, наносит ущерб интеллектуальной чистоте доктрины и отмечает собой упадок по отношению к метафизическому мышлению; упадок там, где он происходит принципиально и общим образом, т. е. в западном мире, был в некотором смысле неизбежным и даже необходимым, раз доктрина должна была быть приспособлена к ментальности людей, которым она специально адресована и у которых над интеллектуальностью доминирует сентиментальность, доминирование, достигающее своей высшей точки в наше время. Как бы то ни было, остается справедливым то, что чувство является лишь относительным и случайным и что доктрина, которая к нему адресуется и на которую оно реагирует, тоже может быть лишь относительной и случайной. Особенно это наблюдается в отношении потребности в «утешении», на которую во многом отвечает религиозная точка зрения. Истина сама по себе

вовсе не является утешительной; если кто-нибудь таковой ее считает, то, конечно, тем лучше для него, но утешение, которое он испытывает, не относится к доктрине, оно исходит от него самого и от частных предрасположенностей его собственной сентиментальности. Напротив, доктрина, приспособленная к требованиям сентиментального существа, сама должна облекаться в сентиментальную форму, и значит, не может быть отождествлена с абсолютной и тотальной истиной. Глубокое искажение, которое производит в ней внедрение принципа утешения, коррелятивно интеллектуальному повреждению человеческой коллективности, к которой оно адресуется. С другой стороны, из этого рождается глубокое разнообразие религиозных догм, влекущее за собой их несовместимость, поскольку в отличие от того, что интеллект является единым, что истина, в той мере, в которой она может быть понята, может быть постигнута лишь одним способом, сентиментальность разнообразна, и религия, которая стремится ее удовлетворить, должна постараться строго и наилучшим образом приспособиться к этим множественным модальностям, которые различаются и варьируются согласно расам и эпохам. Это вовсе не означает, впрочем, что все религиозные формы претерпевают в одинаковой степени в их доктринальной части растворяющее действие сентиментализма или необходимость изменения, которая следует за ним. Сравнение католицизма и протестантизма, например, было бы особенно показательным в этом отношении.

Теперь мы можем видеть, насколько теологическая точка зрения является лишь партикуляризацией метафизической точки зрения, партикуляризация, включающая в себя пропорциональное искажение. Отсюда, если угодно, берет начало адаптация к случайным условиям; ее модус определен природой требований, которым она должна отвечать, поскольку эти специальные требования являются, в конце концов, единственным основанием ее существования. Из этого следует, что всякая теологическая истина может быть посредством освобождающей ее от ее специфической формы транспозиции приведена к соответствующей метафизической истине, по отношению к которой она есть только нечто вроде перевода, но без того, чтобы при этом имелось какое-нибудь действительное равенство между двумя концептуальными порядками: здесь надо напомнить сказанное нами выше – все то, что может рассматри-

ваться с индивидуальной точки зрения, может также рассматриваться и с универсальной точки зрения, хотя эти две точки зрения остаются глубоко разделенными. Если затем мы рассмотрим это в обратном порядке, то надо сказать, что некоторые метафизические истины, но не все, могут быть переведены на язык теологии, и тогда надо учитывать на этот раз все то, что не рассматривается ни с какой индивидуальной точки зрения, являясь исключительной компетенцией метафизики: универсальное никогда не заключается полностью в специальной точке зрения, тем более в какой-нибудь форме, что, впрочем, по сути, одно и то же. Даже для истин, которые доступны переводу, о котором идет речь, этот перевод, как и всякая другая формулировка, всегда оказывается обязательно неполным и частичным, а то, что остается вовне, точно соразмерно тому, что разделяет точку зрения теологии и точку зрения чистой метафизики. Это может быть подтверждено многими примерами; но чтобы понять сами эти примеры, надо предпослать доктринальные соображения, которые мы здесь не можем приводить: если ограничиться одним типичным случаем среди многих других, то таковым будет сравнение, установленное между метафизической концепцией «освобождения» в доктрине индуизма и теологической концепцией «спасения» в западных религиях, существенно различных концепциях, которые одно только непонимание некоторых ориенталистов могло отождествлять, впрочем, чисто словесным образом. Отметим по ходу дела, раз представилась такая возможность, что подобный случай также должен послужить предостережением от вполне реальной опасности: если уверяют индуса, для которого западные концепции являются совершенно чуждыми, что европейцы понимают под «спасением» точно то же самое, что он понимает под *мокшей* (*moksha*), то у него, несомненно, не будет никакой причины оспаривать это утверждение или подозревать неточность; возможно, даже ему самому придется впоследствии, по крайней мере до того, когда он будет лучше осведомлен, использовать это слово «спасение», чтобы обозначить концепцию, не имеющую ничего теологического. И тогда будет взаимное непонимание и путаница станет непоправимой. Совершенно то же самое происходит при смешении через не менее ошибочную ассимиляцию метафизической точки зрения с западными философскими точками зрения: нам приходит на память один мусульманин, который

использовал весьма охотно и как совершенно естественную вещь наименование «исламский пантеизм», приписываемое метафизической доктрине «Высшего Единства», но который, как только ему объяснили, что такое на самом деле пантеизм в собственном смысле этого слова, а именно у Спинозы, с настоящим ужасом отверг такое название.

Относительно способа, которым можно понять то, что мы назвали переводом метафизических истин на теологический язык, мы приведем один крайне простой и совершенно элементарный пример: эта ближайшая метафизическая истина «Бытие есть», если ее хотят выразить в религиозном или теологическом модусе, порождает другое предложение «Бог есть», которое будет ему строго эквивалентно только при двойном условии понимать Бога как универсальное Бытие, что отнюдь не всегда, в действительности, бывает, а также отождествлять существование с чистым бытием, что метафизически неточно. Несомненно, этот пример из-за своей большой простоты не отвечает полностью тому, что может иметься более глубокого в теологических концепциях. Но как таковой он представляет определенный интерес, потому что смешение между тем, что предполагается соответственно в обеих формулах, только что приведенных нами, смешение, которое следует из этих двух соответствующих точек зрения, из этого, повторим, происходят неразрешимые противоречия, возникающие вокруг знаменитого «онтологического аргумента», который сам есть продукт этого смешения. Другим важным моментом, который мы можем отметить в связи с тем же самым примером, является то, что теологические концепции, не будучи защищены от индивидуальных влияний, как защищены чистые метафизические концепции, могут варьироваться от одного индивида к другому и что их вариации тогда являются функцией самых фундаментальных из всех концепций, мы хотим сказать, самой концепции Божества: те, кто дискутирует о таких вещах, как «доказательства существования Бога», прежде всего должны, чтобы понимать друг друга, убедиться, что, произнося одно и то же имя «Бог», они хотят при этом выразить тем самым тождественную концепцию, и нередко они замечают, что из этого ничего не получается, что у них нет шансов прийти к согласию, что они говорят на разных языках. В этом прежде всего в области индивидуальных вариаций, за которые официальная и

ученая теология ни в коей мере не несет ответственности, проявляется крайне антиметафизическая тенденция, которая является почти главной среди западных людей и которая собственно состоит в антропологизме. Но это требует некоторых дополнительных разъяснений, которые дадут нам возможность рассмотреть и другую сторону вопроса.

Перевод с франц. яз. Т.Б. Любимовой

Примечания

- ¹ *Doutté É.* Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Introduction. P. 5.
- ² Законы. Книга X.
- ³ *Дюркгейм Э.* Об определении религиозных феноменов.
- ⁴ *Дутте Э.* Магия и религия в Северной Африке. Введение. С. 7.
- ⁵ *Christus.* Ch. V. P. 193.
- ⁶ Последняя аналитика. Кн. II.