

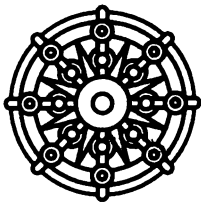
ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

АНАНДА КЕНТИШ  
КУМАРАСВАМИ



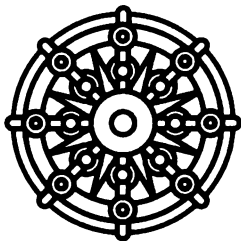
TIME AND ETERNITY

ANANDA KENTISH  
COOMARASWAMY



ANANDA KENTISH  
COOMARASWAMY  
TIME  
AND ETERNITY

АНАНДА КЕНТИШ  
КУМАРАСВАМИ  
ВРЕМЯ  
И ВЕЧНОСТЬ



Перевод с английского  
А. А. Артамонова

Санкт-Петербург  
«Русский Мир»  
2017

УДК 14  
ББК 87.2  
К90

**Ананда Кентиш Кумарасвами**

**К90      Время и вечность /** Пер. с англ. и предисл. А. А. Артамонова. — СПб.: Русский Мир, 2017. — 318 с.

ISBN 978-5-904088-36-1

Предлагаемая читателю книга является последним трудом классика традиционализма А. К. Кумарасвами, в котором автор пытается рассмотреть диалектику временного «настоящего момента» и сверхвременной «вечности» в традиционных учениях. Автор обращается к классическим текстам индуизма, буддизма, греко-римской античности, а также к эзотерическим направлениям ислама и христианства, делая акценты на обнаруживаемом в избранных пассажах параллелизме. Высокий профессионализм автора в сочетании с простотой и доступностью изложения действительно сложных вопросов делает книгу интересной как для исследователей её основной проблематики (философов, религиоведов, культурологов), так и для читателей, желающих расширить своё представление о феномене времени посредством обращения к мистическому наследию доминантных мировых традиций. В качестве дополнения читателю предлагается ранняя статья А. К. Кумарасвами, в которой характерная для настоящей книги общая проблема диалектики Единого и многого в Традиции рассматривается через частную призму традиционного символизма Небесных Врат.

**УДК 14  
ББК 87.2**

ISBN 978-5-904088-36-1

© Издательство «Русский Мир», 2017  
© Артамонов А. А., перевод, предисловие, 2017  
© Лосев П. П., оформление, 2017

## ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Предлагаемая читателю книга принадлежит перу автора, по ряду причин не слишком знаменитого на постсоветском пространстве; написана же она была во времена пика железного занавеса. Речь идёт о «Времени и вечности», последнем труде Ананды Кентиша Кумарасвами, опубликованном в год смерти мыслителя. Два упомянутых выше обстоятельства делают необходимой данную небольшую объяснительную записку (некое введение как в историко-философский контекст, обусловивший появление настоящей книги, так и в особенности мышления самого автора), в которой будет осуществлена попытка обретения золотой середины между лаконичностью и содержательностью.

## *Традиционализм как «свое́ другое» Модерна*

Слово «традиционализм», ставшее за последние годы исключительно популярным, может обладать как минимум двумя значениями: широким и узким. В узком (наиболее распространённом сегодня) значении под традиционализмом подразумевается интеллектуальное течение, самой яркой звездой которого является прославленный Рене Генон. Сам Генон также писал о традиционализме, обращаясь к широкому смыслу этого слова; довольно иронично то, что мыслитель противопоставлял традиционализм Традиции и, вероятно, вовсе не подозревал, что через несколько десятков лет его собственное имя станет неразделимо связано с таковым понятием. Так, под традиционализмом в широком смысле мы (вместе с Геноном) понимаем образ мышления, направленный на реставрацию Традиции. Иными словами, традиционализм (далее мы будем использовать это слово лишь в широком смысле) возникает вместе с уходом Традиции — традиционализм и Традиция подобны Кастору и Поллуксу, которые никогда не встречаются на небосводе. Осторожный и вдумчивый математик Рене Генон относил

ся к традиционализму достаточно настороженно (впрочем, позволим себе с улыбкой заметить, что слово «философия» он также воспринимал как едва ли не бранное).

Если традиционализм возникает с уходом Традиции, значит, это случается вместе с началом эпохи Модерна: фактически традиционализм — это и есть «своё другое» Модерна, его тень, его утверждающее отрицание. Следовательно, такой образ мышления является *всегда* ориентированным на борьбу, полемику, противостояние с доминантными тенденциями антитрадиционной эпохи.

Эпоху Модерна, на наш взгляд, лучше всего выразил Бруно Латур в труде «Мы никогда не были модерными» (известном русскоязычному читателю как манифест «Нового времени не было»). Суть Модерна, согласно Латуру, в его хитроумной «конституции», состоящей из четырёх гарантий, обеспечивающих возможность мыслителям, ученым и политикам вертеть любыми теоретическими предпосылками, как им заблагорассудится (Латур уподобляет основные гарантии Модерна детским качелям, в которых по желанию перевешивает то одна, то другая сторона). Четыре гарантии эпохи Модерна, утверждающие то независимость природы от об-



щества, то независимость общества от природы, то их несоотносимость, то их неразделимость, а также устанавливающие в качестве хранителя мироздания современного Бога — то бессильного, то всемогущего, гарантии эти окончательно воплотились в четырёх известных антиномиях Иммануила Канта, сформулированных им в «Критике чистого разума». Одна из антиномий затрагивает и проблему вечности.

«Да ведь Канта же опроверг Кант? Ты о Канте ведь?» — недоумённо спрашивает у собственного сына-кантианца главный герой «Петербурга» Андрея Белого. Эта фраза из романа, написанного в России примерно в то же время, когда герой *нашего* романа, тридцатилетний искусствовед Ананда Кумарасвами, обосновался в Бостоне, для того чтобы никогда его не покидать, — фраза эта вполне характеризует интеллектуальную атмосферу тех времён, когда автор «Времени и вечности» постепенно подбирался к выводам, сформулированным в этом труде. Конечно же, в первой половине XX века у всех на слуху были философы-позитивисты, которые вовсе не стали продолжать игру с кантовскими качелями, напроць отказавшись от вопросов, вызывавших у них смущение, недоумение или неуверенность. Если выразить ситуацию тех времён в форме упо-

мянutoй беседы из «Петербургa», то Кант усомнил-ся в Вечности, а Конт отверг её, Кант назвал время трансцендентальной схемой, а последователи Конта вовсе релятивизировали его до свойства часов. Самая существенная сложность, впрочем, заключается в том, что с позитивистами спорить очень сложно, ведь их учение действительно повышает эффективность естественных наук; самым лучшим примером такого противоречия является творчество Карла Поппера: при всей дегенеративной абсурдности «Открытого общества и его врагов», в котором автор ничтоже сумняшеся называет Гераклита и Платона врагами современности (наряду с коммунизмом, фашизмом и христианством — замечательная компания), при всей никчёмности попперовской критики, адресованной Гегелю, — при всём этом «Логика научного исследования» по-прежнему по праву остаётся классикой истории науки. То же самое можно сказать о большинстве философов-позитивистов. Так, например, блестящую попытку решить такое затруднение предпринял Матжиои, который охарактеризовал свой философский подход как «идеалистический позитивизм», чтобы и преодолеть материалистическую ограниченность своих противников, и при этом не терять их действитель-

но незаменимых достижений, суть которых заключается в разработке подхода к познанию и осмыслению действительности, порождающего значительно меньше непроверяемых и сомнительных данных, чем подход метафизический.

Итак, Модерн приобрёл новые, более радикальные, более антитрадиционные и более надёжные формы, и, очевидно, возникла необходимость в новых формах его отрицания. Так и возник традиционализм в узком смысле этого слова, к ключевым деятелям которого мы сегодня относим и Ананду Кумарасвами.

### *Несколько слов об авторе*

Ананда Кентиш Кумарасвами родился в чрезвычайно богатой, влиятельной и избалованной почтением семье вестернизированных индусов в 1877 году. Человек этот, как и многие другие его современники, нуждался в поиске развлечений и удовольствий, и с этой целью, в частности, он занимался всем, что могло его привлечь: так, он отдавал своё внимание то естествоведению, то искусствоведению; сначала много путешествовал, затем навсегда остался в Но-

вой Англии (вполне возможно, к слову, что, занимая до самой своей смерти должность хранителя отделения индийского искусства в бостонском музее изобразительных искусств, Кумарасвами мог встречаться со своим современником Говардом Лавкрафтом, также жившим в Новой Англии, и даже стать прототипом одного или нескольких героев Лавкрафта, каковые так много времени проводят в музеях среди разнообразных старинных диких вещей). Во многом Кумарасвами напоминает Алистера Кроули, известного путешественника, альпиниста, авантюриста и мистика первой половины XX века. Любопытно заметить, что Кроули, этот ненавидимый Геноном «контринициат», был милым и любезным другом Кумарасвами, а первая жена последнего даже пополнила список «багряных жён великого зверя». Поссорившись с Кумарасвами, язвительный Кроули написал отзыв на одну из его книг по культуре Индии (найти этот памфлет, в котором автор называет Кумарасвами «червем», можно в сборнике книжных рецензий Алистера Кроули под названием «Танк», опубликованном в журнале «Апокриф» в переводе Георгия Тишинского).

Тесная связь с Кроули уже довольно много говорит о Кумарасвами. Сюда же стоит добавить тот

факт, что именно благодаря трудам Кумарасвами Рене Генон перестал осуждать буддизм как гетеродоксальное учение буйствующих кшатриев и, действительно глубоко разобрав его, признал ортодоксальность буддизма (об этом можно почитать, к примеру, в труде Генона «Символы священной науки»). Иными словами, Ананда Кумарасвами был значительно менее пламенным в своих убеждениях, более мягким и умиротворяющим, чем Генон, в значительно меньшей степени был он и полемистом. Это же демонстрируют нам и произведения Кумарасвами, которые в большинстве своём касаются либо искусствovedения, либо отвлечённых вопросов метафизики, но *никогда* — критики существующего строя (яркими примерами таких трудов являются, например, «Царство количества и знамения времени» Рене Генона или же «Восстание против современного мира» Юлиуса Эвола).

Можно, однако, сравнить Ананду Кумарасвами с другим его современником, также писавшим в традиционалистском векторе, хотя и крайне своеобразно. Речь идёт о Мартине Хайдеггере, авторе одной из наиболее известных и важных книг, посвящённых проблематике времени, — «Бытие и время». Внешнее сходство обоих авторов, сочетающееся

с их совершенным внутренним различием, весьма удивительно. Назовём лишь несколько интересных совпадений: так, «Время и вечность» начинается с разбора понятия «вещь», чему Хайдеггер посвятил отдельную статью; практически всё творчество Кумарасвами обращено к осмыслению в тех или иных формах пути, ведущего в небеса, — вспомним сборник статей Хайдеггера «Лесные тропки»; в предлагаемой читателю книге Кумарасвами посвящает отдельное место критике науки, которая, в отличие от философии, не мыслит, применяя метафору тропки и магистрали в буддизме, — буквально в тех же выражениях говорил об этом Хайдеггер. Хайдеггер является совершенно западным философом, которого сегодня особенно ценят в Японии, находя интересные параллели между его учением о бытии и дзен-буддизмом. Кумарасвами, напротив, является вестернизированным индусом, излагающим западному человеку в понятиях западной цивилизации истины Востока. Если позволить себе провести еще одну, заключительную параллель между Кумарасвами и Хайдеггером, то можно обратить внимание на то, что, по сути, учение Хайдеггера о целостном бытии и единичных сущих полностью соответствует проблематике труда Кумарасвами, главной мыслью

которого является противопоставление вечности как абсолютной цельности и времени как расколотости. При этом хайдеггеровский Dasein, «вот-бытие», соответствует «ныне» Кумарасвами: оба писали о человеческом измерении крайностей, в отличие от, к примеру, Ясперса, чьё время исторично и к личности относится постольку поскольку.

В данном случае мы позволили себе сравнить Кумарасвами с Хайдеггером в первую очередь для того, чтобы показать характерные особенности мышления первого. В этом смысле особенно хороша и уместна несколько обширная цитата из романа Умберто Эко «Баудолино» (в великолепном переводе Е. Костюкович). Приводимые нами слова один из героев романа, рабби Соломон, адресовал своим друзьям-христианам, которых он называл язычниками: «Вам, крещёным, непонятно, что святыне книги рождаются от Гласа Божия. Господь (Га-Кадош барух Гу, Святой Творец, благословен Он), говоря со своими пророками, даёт им слышать звуки, но не показывает изображения, не то что вы в ваших разрисованных книгах. Глас Божий напечатлевает изображения в сердце пророка. Но эти образы не неподвижны, они текучи, они меняют форму в согласии с мелодией Божия Гласа, а если вы хотите свести слова Го-

спода, благословенного Его, Святого Творца, к изображению, вы замораживаете Господен Глас. Так прохладная вода замораживается в лёд и не утоляет жажду, а сковывает члены организма смертным холодом».

Фактически всё сказанное могло бы быть проинесено и Мартином Хайдеггером в адрес Ананды Кумарасвами, который всегда мыслит исключительно визуальными образами. В этой особенности и коренится суть его мировосприятия и мышления. Оба автора всегда апеллируют к искусству как к главному авторитету, но если для Хайдеггера таковым является поэзия (например, стихи Гёльдерлина), то для Кумарасвами искусством *par excellence* является искусство визуальное. Конечно, есть и исключения — когда Хайдеггер пишет о картине Ван Гога в «Происхождении произведения искусства» или же когда Кумарасвами в настоящей книге обращается к английским метафизическим поэтам, чтобы сделать свою аргументацию, адресованную западному читателю, ещё более понятной, приемлемой и иллюстративной. Однако подобные редкие исключения мало о чём говорят. Так, мы отмечаем в качестве главной особенности мышления Кумарасвами его визуальную ориентированность.



## *Метафизическое полотно*

В ключе вышесказанного можно заметить, что Рене Генон недаром ссылается на Кумарасвами практически во всех местах, где речь идёт о визуальной форме тех или иных индийских символов. При этом, однако, как было подчёркнуто ранее, Кумарасвами в течение своей жизни занимался всем, что его увлекало, и не ограничивался лишь своими наиболее выразительными склонностями. Отсюда, вероятно, идея книги, посвящённой наиболее абстрактным понятиям — времени и вечности. В плане своей абстрактной ориентированности, отсутствия многочисленных иллюстраций (или хотя бы многочисленного упоминания о таковых) и т. п. книга «Время и вечность» стоит особняком среди всех остальных трудов Кумарасвами.<sup><?></sup> Удивляет даже наличие откровенной критики позитивизма, которая сначала попеременно то выныривает из основного текста, то скрывается обратно (например, следует

---

<sup>1</sup> Мы позволили себе добавить к тексту «Времени и вечности» статью Ананды Кумарасвами о Небесных Вратах, на которую он не раз ссылается в первом труде. Главной причиной этого дополнения является желание показать читателю *обычный* для данного автора стиль.

обратить внимание на не прямой выпад против Пуанкаре в конце главы, посвящённой Греции: «Аналогично можно считать время *результатом* прерывистых движений стрелок часов!»), но в конце книги показывает себя во всей красе.

Говоря выше о Модерне, мы применяли это слово в историософском, а не в искусствоведческом смысле, хотя последний применительно к Кумарасвами, возможно, был бы не менее уместным. Действительно, модерное искусство было не менее важным фактором развития интеллектуального пространства Европы XX века, чем пресловутый позитивизм. И если мы сравнивали выше Ананду Кумарасвами с Рене Геноном и Мартином Хайдеггером, то, возможно, пришёл черёд и мельком упомянуть Юлиуса Эволу, совместившего в себе мыслителя-традиционалиста, художника и поэта-дадаиста. В таком ключе нарочито неряшливая структура текста Ананды Кумарасвами, бесчисленное количество самых разнообразных цитат, огромный массив сносок, превышающий объём основного текста, — всё это напоминает цельное полотно художника-модерниста. На наш скромный взгляд, говоря о таких абстракциях, как время и вечность, визуально мыслящему Кумарасвами не оставалось ничего другого, кроме как

сам текст сделать предметом визуального искусства, совместив в нём таким образом собственные разрозненные грани. Однако же в силу такой особенности текст «Времени и вечности» скорее приобретает новые достоинства, чем теряет что-либо существенное. Именно в качестве писанного текстом полотна художника-метафизика, художника-модерниста, художника-традиционалиста мы и предлагаем уважаемому читателю принять данную книгу.

*Александр Артамонов*

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *Классические индуистские источники*

RV	— Ригведа-самхита
TS	— Тайттирия-самхита
AV	— Атхарваведа-самхита
AB	— Айтарея-брахмана
JUB	— Джайминья-упанишад-брахмана
PB	— Панчавимша-брахмана
SB	— Шатапатха-брахмана
AA	— Айтарея-араньяка
SA	— Шанкхаяна-араньяка
BU	— Брихадараньяка-упанишада
CU	— Чхандогья-упанишада
KU	— Катха-упанишада
MU	— Майтри-упанишада
Kaus.	— Каушитаки-упанишада

Tha	— Тхерагатха
Thi	— Тхеригатха
JB	— Джайминья-брахмана
TB	— Тайттирия-брахмана
Mund.	— Мундака-упанишада
Svet.	— Шветашватара-упанишада
Taitt.	— Таиттирья-брахмана
Mbh.	— Махабхарата
BG	— Бхагавад-гита
BrS	— Брахма-сутра (текст)
BrSBh	— Брахма-сутра бхашья (комментарий Шанкары)
Manu	— Манава-дхармашастра

*Классические буддийские источники*

Vin.	— Виная-питака
A	— Ангуттара-никая
D	— Дигха-никая
M	— Маджхима-никая
S	— Самьютта-никая
Sn	— Сутта-нипата
Dh	— Дхаммапада
KhP	— Кхуддакапатха
Mil.	— Милиндапаньха

J	— Джатаки
Vism.	— Висуддхимагга
Dpvs.	— Дипавамса

*Научные сборники и журналы*

AJP	— American Journal of Psychology
BSOS	— Bulletin of the School of Oriental Studies
JAOS	— Journal of the American Oriental Society
JHI	— Journal of the History of Ideas
JRAS	— Journal of the Royal Asiatic Society
NIA	— New Indian Antiquary
HJAS	— Harvard Journal of Asiatic Studies
SBE	— Sacred Books of the East
ZDMG	— Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft

*Труды Филона Александрийского*

Gig.	— De gigantibus
Heres	— Quis rerum divinarum heres sit
LA	— Legum allegorium
Opif.	— De opificio mundi
Spec.	— De specialibus legibus

## ВВЕДЕНИЕ

Τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν, χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστίν... τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ.

*Аристотель. Физика. 4.14, 223 А; 4.12, 221 В<sup>1</sup>*

Nunc fluens facit tempus, *nunc stans* facit aeternitatem.

*Бозций. Утешение Философией, 5.6*

In ewigkeits ist weder vor noch nach... Allez, daz got ie geschuof... die bescheffet got nu zemale.

*Мейстер Экхарт. С. 190, 207 в издании Пфайффера.*

Это было всеобъемлющее начало.

*Яков Бёме. Mysterium Pansophicum, 4.9*

In principio... id est in verbo... in sapientia fecit.

*Св. Августин. Исповедь, 12.20, 28*

Anyatra bhutac-ca bhavyac-ca... anady-anantam... isano bhuta-bhavyasya-ca evadya sa u svah.

*Katha Upanisad, 2.14, 3.15, 4.13<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> «С днижением связаны „прежде“ и „после“, они же и есть время... Вечные существа, поскольку они существуют вечно, не находятся во времени» (Здесь и далее тексты Аристотеля приводятся в пер. В. П. Карпова. — *Примечание переводчика*).

<sup>2</sup> Nec praeteritus nec futurus, sine initio aut fine. Dominus omnium praeteritorum et futurorum, ille solus est hodie atque cras.

«Подобает, мне кажется, узнать из Речений также природу времени и вечности» (Дионисий Ареопагит. О Божественных Именах, X, 3). В данном труде доктрина времени и вечности будет рассмотрена в ведическом, буддистском, греческом, христианском и исламском контекстах. Оба понятия двусмысленны. Время является и всеми, и любой из частей континуума прошедшей и будущей протяжённостей, а также той настоящей точкой времени (*nunc fluens*), которая всегда различает друг от друга две упомянутые протяжённости. Вечность — с нашей темпоральной точки зрения — это протяжённость без начала и конца, а также — сама по себе — это та неограниченная точка времени, которая называется Ныне (*nunc stans*).

С позиции, которую можно назвать фундаменталистской или буквалистской, время в первом значе-

---

Οὔτε γεγονὼς οὔτε ἐσομενος, ἄτε ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος ὢν, ἀλλὰ κύριος ὡς πάντων τῶν γεγονότων καὶ ἐσομένων, οὗτος μόνος ἐστι σήμερον καὶ αὔριον.

Благодаря помощи профессора Джорджа Чейса и профессора Вернера Йегера, я предоставил это же изречение в латинском и древнегреческом вариантах лишь для того, чтобы показать, с какой лёгкостью и совершенством латынь, древнегреческий и санскрит могут быть взаимопереводимыми.



нии считается обладающим началом и стремящимся к концу, в противовес вечности, которая длится всеохватывающе без начала и конца. Абсурдность таковых позиций очевидна, если вместе со св. Августином мы спросим: «Что делал Бог [Вечный] до сотворения мира?». Разумеется, поскольку время и мир предполагают друг друга «со-творёнными», постольку слово «до» в таком вопросе не имеет никакого смысла. Отсюда обычное утверждение христианской экзегетики о том, что *ἐν ἀρχῇ, in principio* не значит «в начале времени», но относится к появлению Первопринципа, из чего следует логическое заключение: Бог [Вечный] творит мир *Ныне*, чем он всегда и занимался.

Метафизическая доктрина просто противопоставляет время как континуум вечности, каковая не относится ко времени и не может быть названа *всеохватывающей*,<sup>3</sup> но совпадает с реальным настоящим временем или же с «Ныне», которое невозможно познать темпорально. Проблема здесь возникает потому, что в любом сознании, функционирующем в рамках понятий времени и пространства, «ныне» следует за «ныне» непрерывно, и, как видимо, бес-

---

<sup>3</sup> В оригинале — *everlasting*. — *Примечание переводчика.*

конечный ряд таковых «ныне» и складывается вместе во «время». Эта проблема устраняется, если мы поймём, что ни одно из этих «ныне» не обладает какой-либо длительностью, и потому как величины все они равны нулям, «сумма» которых немыслима. Здесь дело в относительности: это как раз «мы» движемся, а вот «Ныне» остаётся неподвижным и лишь кажется движущимся — как и Солнце лишь кажется восходящим и садящимся из-за вращения Земли.

Проблема, возникающая в данном случае связана с локусом «реальности» (*satyam, tò òv, ens*): реальность, или бытие, либо может быть приписана любой «вещи»,<sup>4</sup> существующей в потоке времени и

---

<sup>4</sup> Слова «*real*» и «*thing*» («реальный» и «вещь») сами по себе интересны. Слово «*real*» связано с латинским «*res*» и, вероятно, «*reor*», «думать» (в оригинале «*think*» — *Примечание переводчика*) «считать»; слово «*thing*» связано с «*think*», «*denken*». Такая связь предполагает заключение, что явления связаны с реальностью и квазиперманентностью в той степени, в которой мы *именуем* их; отсюда следует существенное открытие насчет природы языка как такового, первоочередной задачей которого всегда является определение вещей, вследствие чего нам приходится прибегать к негативной терминологии (*via negativa*), когда мы говорим о высшей реальности, не являющейся никакой из вещей. Идея «вещи» («*thing*») как явления, которому даётся имя, совершенно точно отражает-

никогда не пребывающей в самотождественности, либо — лишь тем сущностям или же всеохватывающей сущности, пребывающей вне времени и, следовательно, остающейся всегда всё той же самой. Краткое обсуждение этой проблемы послужит вве-

---

ся в санскрите и пали выражением *nata-rupa* (имя, или же идея, и феномен, или же тело), которое касается всех протяжённых объектов, всех объяснимых индивидуальностей, подвластных статистическому исследованию; в высшей степени реальное бытие, если выражаться правильно, «безымянно». «Имя-и-явление в комбинации с сознанием находятся лишь там, где суть рождение, возраст и смерть или же падение и возвышение, лишь там, где суть обозначение, интерпретация и познание, лишь там, где есть движение, предполагающее так или иначе возможность быть познанным» (D. 2.63). Согласно Веданте, любое различие (естественное или приобретённое) является вопросом терминологии (*vacarambhanam vikarah*, CU. 6.1.4—6, ср. с: S. 2.67 *vinanassa arammanam*); аналогичным образом, согласно Платону, такова природа всех тел и говорить о бытии изменчивых вещей невозможно, ведь они меняются даже в то время, как мы говорим о них; поэтому к ним применимы лишь слова «то» и «это», если и так, о них говорить действительно допустимо (Тимей, 50 A, B). В этом пассаже «природа, о которой идёт речь, является той первичной и бесформенной материей, которой можно придавать форму... природа как бытие, из которого Творец творит» (*Damascene. De fid. Orth.* 1.18) или же «посредством которой Отец порождает» (*St. Thomas. Sum. Theol.* 1.41.5).

дением в проблематику традиционной доктрины времени и вечности.

Санскритское слово *satyam* (от *as*, «быть»), подобно τὸ ὄν и οὐσία (от εἶμι, «быть») значит «реальное», «истинное» или же «благое» — *ens et bonum convertuntur*. В этом смысле *satyam* является основой всего существующего, т. е. тех «вещей», которые во всём их разнообразии могут быть обозначены собирательным понятием «форма-и-имя» (*namarupe*; ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, Aristotle. Met. 8.1.6): так, благодаря этой (относительной) истине, основанной на имени-и-форме, через которые Бог присутствует в мире (SB. 11.2.3.4, 5) и через которые истина дифференцируется (BU. 1.4.7; CU. 6.3.2), «Бессмертный, Дух Жизни, скрывается» (*etad amrtam satyena channam; prano va amrtam, namarupe satyam, tabhyam ayam pranas channah*, BU. 1.6.3), равно как Солнце, Истина, скрывается в своих лучах (JUB. 1.3.6), о рассеянии которых его просят ради постижения его «истинной формы» (BU. 6.15, Isa Up. 15, 16). Аналогичным образом силы души «истинны» или «реальны», но «Истина в том, что есть Я, это Реальность их реальностей, Истина их истин» (*satyasya satyam... tesam esa satyam*, BU. 2.1.20); это «та Реальность, то Я, которое есть ты» (CU. 6.10.3).

В этом абсолютном смысле Истина, или Реальность (*satyam*), равнозначна Дхарме, *δικαιοσύνη*, Правосудию, *Lex Aeterna* (BU. 1.4.14), одному из имён Того, «кто единственный есть сегодня и завтра» (BU. 1.5.23); и тот единственный, кто знает эту Высшую Истину (*paramartha-satyam*), может быть назван мастером речей (*ativadati*, CU. 7.16.7); «Я вижу, что во век не утолён наш разум, если Правдой непреложной, вне коей правды нет, не озарён» (*Данте*. Рай, 4.124—126).

Именно от относительной истины имени-и-формы должен освободиться Понимающий (*namarupad vimuktah*, Mund. Up. 2.3.8); ибо притом, что эта истина может быть вполне применимой для практических целей, она является ложью или же нереальностью (*anrtam*) в сравнении с «Истиной истины, абсолютной Истиной, и именно эта ложь скрывает наши Истинные Желания». Другими словами, временные вещи как реальные, так и нереальные. Веданта фактически не отрицает, как заявляют столь часто, существование временного мира, «ибо определённую таковость (*anyattattvam*) этого мира деяний, очевидную с любой точки зрения, нельзя отрицать» (BrSBh. 2.2.31), «несуществование внешних объектов отвергается благодаря факту нашего восприятия

этих объектов» (*nabhava upalabdheh*, BrSBh. 2.2.28). Хотя Шанкарачарья и неправильно понимает буддийскую позицию, избегающую крайних суждений вроде «есть» и «не есть», в данном контексте это ничего не меняет. Важно, что позиция Веданты совершенно соответствует Платону, у которого вещи «ложны» (*ψεῦδος* = *anrta*) в том смысле, что они являются имитациями, хотя и существуют, не будучи при этом «реальными вещами», которые они имитируют; а также соответствует она и христианской доктрине, сформулированной св. Августином в «Исповеди» (7.11 и 11.4): «Я созерцаю этих прочих рядом с Тобой и вижу, что все они ни существуют, ни не существуют. Бытием (*esse*) они обладают, ибо они — от Тебя; но и нету бытия у них, ибо они не то, что Ты есть. Ведь лишь то реально *есть*, что пребывает неизменным; Небеса и Земля прекрасны и хороши, и они есть (*sunt*), коль скоро Бог сделал их», однако «в сравнении с Тобой они ни прекрасны, ни хороши, ни есть» (*nec sunt*). Ведантистская доктрина, согласно которой мир — это «произведение искусства» (*maya-maya*), не является доктриной «иллюзии», но лишь различает относительную сотворённую реальность от более великой реальности Творца (*mayin, nirmanakara*), в котором пре-

бывает парадигма. Мир — это эпифания; никто, кроме нас, не повинен в том, что мы путаем «сотворённые вещи» с реальностью, по образцу которой они сотворены, само явление — с тем, что является! Кроме того, «иллюзия» не может быть приписана объекту, она принадлежит лишь воспринимающему субъекту; тень — это тень, как бы мы с ней ни обращались.

## ИНДУИЗМ

В SA. 7 (ср. с AA. 2.3.5) представлен ряд наводящих на глубокие размышления триад, в которых использована аналогия грамматического красиса. Слово *Samdhi*, образованное путём красиса начальной и последующей форм (как пишет, например, Сайяна, эти формы выражены звуками а+i), в действительности никогда их ни смешивает, ни теряет. Произношение этого слова по методу Нирбхуджи без различения звуков (как сплошное «э») соответствует желающим лишь пищи, земли (мира сего); произношение по методу Пратринны, отдельно (как аї), соответствует желающим лишь неба (иного мира); произношение же по методу Убхаямантарены, т. е. промежуточного Срединного Пути (как аі, дифтонг), включает оба звука и соответствует желающим обоих миров. Итак, «мора, устанавливающая



красис, — это гармония (*saman*),<sup>1</sup> комбинация, или же союз (*samhita*).

В целом «начальная форма» — это мать, «последующая форма» — это отец, их комбинация или союз (*samhita*) — это дитя. Аналогичными триадами являются, *in divinis*, Земля и Небо, родители Вспышки, Молнии, или же Времени (*kala*); или в субъективном аспекте, в самом человеке, таковы Голос и Разум, родители Дыхания, Истины, Знания, или же Я; а также — Предвидение<sup>2</sup> и Вера, родители Жертвоприношения (*karma*).<sup>3</sup> Однако наиболее значимой в данном контексте является следующая триада: процессия (*gati = pravrtti*), рецессия (*nivrtti*), родители стасиса (*sthiti*). Все единицы измерения времени, от *dhvamsi* до годов, объединены в союз (*samhita*) посредством стасиса — «он объединяет эти

---

<sup>1</sup> Очевидно, трактовать слово *saman* следует как слияние *sa* и *ama* («она» и «он»), как это представлено в АВ. 3.23, JUB. 1.53.4, CU. 6.1 и 7; также см. мою работу «Духовный авторитет и временная власть».

<sup>2</sup> *Prajna*: ошибочный и невразумительный перевод «отпрыск», предложенный Кейтом, вероятно, связан с опечаткой *praja* в его собственном издании текста *Aitareya Aranyaka* (1909 г., с. 210).

<sup>3</sup> Ср.: SB. 11.3.1 и АВ. 7.10, где жрец представляет Истину, а его жена — Веру.

времена» (*kalan samdadhati*). В тексте далее указывается: «Время (*kala*) объединяет процессию, рецессию и стасис, и оными Всё Это (мир, вселенная) объединено».<sup>4</sup> Так дело обстоит *in divinis*. Субъективно, психологически, «прошедшее (*bhutam*) — это начальная, а будущее — последующая форма, и настоящее время (*bhavat*)<sup>5</sup> — это их союз (*samhita*), или же продукт». В качестве иллюстрации в Араньяках цитируется RV. 10.55.2: «Весьма обширно то сокрытое Имя, каковым сотворил ты прошлое<sup>6</sup> и

---

<sup>4</sup> В сущности, речь идёт о доктрине, которую Рамануджа приписывает джайнистам: «Время есть отдельная атомарная сущность, каковая служит причиной постоянного различения прошлого, настоящего и будущего» (в комментариях на BrS. 2.2.31, SBEXLVIII, 516).

<sup>5</sup> Заметим, что *bhavat* в смысле почтительного обращения также значит «присутствие»; ср. «Sovran Presence» («Владычное присутствие») Милтона, а также см. доктрину «Тотального присутствия».

<sup>6</sup> Перевод этого слова как «настоящее» у Кейта — очевидная опечатка, ведь выше он переводит *bhutam* как «прошлое», что верно. После слов «сокрытое Имя» можно было бы добавить пассаж из AA. 2.3.8.4: *yasmin nama... tasmin devah sarvayujah bhavanti* и AV. 10.7.22 [*skambha = brahma*] *yatradityas rudras-ca vasavas-ca [prana в CU. 3.16, а в остальных местах — devah] samahitah*. В данном случае бессмысленно замечание о том, что «в оригинале перфектное время не отличалось от

---

настоящего в смысле времени, но разница заключалась лишь в состоянии обсуждаемого предмета» и что «такое древнее значение фигурирует в Ригведе, где... причастия [прошедшего времени] обозначают совершённое действие, результат которого относится к настоящему» (*Keūm. Aitareya Aranyaka. 1909. С. 211, замечание 8; с. 247, замечание 1*). Примерами таковых причастий являются: «по своей сути безвременная сила формы *krtya*» (там же, с. 179, замечание 1, ср.: *Whitney. Sanskrit Grammar. С. 889, 894*); RV. 1.81.5, *jato*, не имперфект «*was born*» или аорист «*has just been born*», но «*having been born*» в значении «существует»; BD. 8.47, *stutah*, не «были восхвалены», но «восхваляются». Нечто подобного рода можно обнаружить в тех произведениях древнего искусства, где последовательность событий, выражаемая вербально нарративом, представляется в одновременном изображении всех таковых в одном и том же месте. Также в «Книге Бытия» нельзя поместить какой-либо временной промежуток между «Да будет свет» и «Был свет», который является светом, который есть сейчас. Общее буддийское высказывание *yatha bhutam*, «каковым оно стало», используемое в значении вещей, «какими они действительно *есть*», служит отсылкой к прошедшим причинам, предопределившим нынешний эффект, «созревшим» в нём. Некоторые учёные допускают, что такие формы, как «он может», «ему можно» (*he may, he can*) «являются пережитками древней безвременной эры, когда настоящее время использовалось безразлично к настоящему времени» (*Bonfante G. Word (1), 1945. С. 148*). «Для гопи время не расчленено на измеримые сегменты вроде часов, дней, годов, однако воспринимается оно как длительность, в которой совершается Закон» (*Laura Thompson. Logico-aesthetic Integration in Hopi Culture // American Anthropologist (47). 1945. С. 542*).

будущее (*bhutam... bhavyam*); также можно было бы вспомнить и AV. 19.53.5 и 54.3: «Послано Временем (*kala*) то, что уже состоялось и еще состоится... Время породило то, что случилось и случится», а также KU. 4.13: «Господин того, что состоялось и состоится, Он есть и сегодня, и завтра», и AV. 10.7.22: «Там, где всё случилось и случится, там, где все миры мгновенны (*prati-tisthata*), поведай мне о том Столпе (*skambha*, *Axis Mundi*), каков он».

Отметим из вышесказанного, что 1) Время равноценно Молнии и 2) «Время соединяет процессию, рецессию и стасис» (*kalo gatimvrtti-sthitih samdadhati*, SA. 7.20). Последний пассаж может значить лишь

---

«Некогда мы избавили свои умы от идеи частей Времени... все наши замечания связываются вместе невозмутимой последовательностью, каковая в данном случае является цельной мелодией» (*Brabant F. H. Time and Eternity in Christian Thought. 1937. С. 177*). Как я часто замечаю, слова «давным-давно» и «однажды», которыми *начинаются* наши сказки, являются безвременными выражениями (ср. еврейское слово *olam*, которому соответствует греческое *αἰών*): важной иллюстрацией в этом ключе является тот факт, что индийские сказки часто начинаются со слова *asti*, «есть»; например, первая история в книге *Pancatantra* начинается так: *asti kasmin-cit pradese nagaram*, «есть город в некоей стране», — такое утверждение не относится ни ко времени, ни к месту. Миф *действительно* ἀεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ.

то, что Время (как в AV. 19.53, где Время — это *источник* прошлого и настоящего и не может быть отождествлено с какой-либо, как и с обеими, из этих континуальностей) — это статичная *точка*, тот Стасис, в котором два противоположных движения совпадают в одном *мгновении*, будучи им же разделены. Корень слова *sthiti* — *stha*, «стоять», «существовать», «быть в заданном состоянии», что предполагает стабильность в противоположность корням *gam*, *car*, *cal* — «идти», «двигаться», предполагающим нестабильность: «идущее» и «стоящее» вместе создают всё сущее, в котором Солнце — это Я (RV. 1.115.1). Контраст между «стоящим» и «идущим» можно заметить в Mbh. 13.96.6, где Солнце «стоит в полдень в течение половины мгновения ока» (по словам Ямадагни, адресованным Солнцу, *madhyahne vai nimesardham tisthasi*); речь, конечно же, не идёт об измеримом отрезке времени. Даже для тех, кто считал Солнце ежедневно восходящим и заходящим, реальная пауза в зените всегда была чудом,<sup>7</sup> хотя ведь

---

<sup>7</sup> Как в J. I.58, где солнце стоит над Бодхисаттвой столь долго, сколько он пребывает в *jhana*, однако по-прежнему движется для остальных, что по сути и является чудом, *patiharya*; то же самое видим в Нав.10:13, где «стояло солнце среди неба».

и вращение Земли, производящее эффект восходов и заходов, тоже никогда не останавливается.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Представим себе камень, брошенный вертикально в небо; как долго «провисит» он в воздухе до того, как начнёт падать вниз? Ответ на этот вопрос зависит от того факта, что вертикальная проекция траектории полёта камня, сперва поднимающегося, а затем опускающегося, является лишь ограниченным аспектом его курса, который на самом деле является искривлённым. Когда траектория проецируется не только вверх, но и вперёд, камень также сначала поднимается, а затем падает; но курс его представляет собой постоянную кривую, и мы даже представить себе не можем, что он якобы задерживается хоть на какой-то миг в высшей точке этой кривой; аналогичным образом в случае вертикальной проекции нет никакого актуального времени, хоть самого кратчайшего, в течение которого камень бы «зависал», однако есть точка без длительности, в которой движение вверх и вниз, т. е. прошлое и будущее, *встречаются*. Проблеме достаточно внимания уделил Аристотель (Физика, 8.8.262А), который показал, что, когда направление постоянно движущегося объекта обращается вспять, невозможно точно указать, что объект «достиг» или «покинул» точку, в которой это обращение имело место быть, однако обращение происходило «в мгновенном «ныне» (*εἶναι ἐν τῷ νῦν*), но вовсе не в каком-либо пространстве или периоде времени. Точка, в которой происходит обращение, является местом остановки летящего объекта не в большей степени, чем любая другая из бесчисленного количества точек, проходимых объектом, — в каждой из них он *мог* остановиться, но этого не случилось. Во избежание любых

С другой стороны, как в случае Боддхисаттвы, так и в случае Понимающего Солнце,<sup>9</sup> «поднявшись в зенит, более ни восходит, ни заходит, но будет стоять (*sthatr*) в середине... Для Понимающего Брахма-Упанишаду это единственный-и-всеобщий день» (CU. 3.11.1, 3).<sup>10</sup> Также с отсылкой к Брахме «таков

---

возможных заблуждений следует понимать, что финальное «обретение покоя» объектом на земле — это не «стасис», но лишь состояние относительной неподвижности, занимающее некий промежуток времени, начинающийся в момент прекращения движения, обсуждаемого первым; по сему таковой покой не имеет ничего общего с Солнцем или Землёй, движение которых является постоянным. В любом случае «любой покой пребывает во времени» (Физика, 4.14, 221В).

<sup>9</sup> Речь идёт об «Интелигибельном Солнце» — «не о солнце, видимом всем людям, но о Солнце, известном немногим умам», AV. 10.8.14; т. е. имеется в виду различие между Аполлоном и Гелиосом, которое делает Плутарх в «Моралиях» (393D), различие между «Солнцем Ангелов» и «солнцем чувств» у Данте в «Раю» (10.53, 54), наконец — о «Солнце солнца» Филона (О специальных законах, 1.279).

<sup>10</sup> «Не зайдёт уже солнце твоё» (Ис. 60:20); «Всё сплошной день, нет круговращений, нет вчера, нет завтра» (*Плотин*. Эннеады, 4.4.7); «вечный день, каковой не имеет ни восхода, ни заката» (*Св. Августин*. Толк. на Пс. 138). Можно привести и многие другие параллели, например, SB. 12.2.2.23 и фрагмент из «Исповеди» св. Августина (XI.13.16).

этот знак: *in divinis*, Он — Солния, вспыхивающая один лишь раз (*nyamimisat*); в тебе же, являясь, Он посещает разум, и ты мгновенно (*abhiksnam*)<sup>11</sup> вспоминаешь — таково учение (*samkalpa*)» (Kena Up. 4.4, 5). Дейссен на этот счёт пишет: «*Das zeitlose Brahman hat sein Symbol in der Natur an dem momentanen Blitze, in der Seele an dem momentanen Vorstellungsbilde*» (Sechzig Upanischad's des Vedas. 1907. 208).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *Abhiksnam* = *abhi* («интенсивный») + *ksanam* (с.м. JAOS. 24.11); или, лучше, *abhi* + устаревшее слово *iksnam*. Ср.: *ksana-dyuti* и *nimesa-krt* = «молния»: также в *Sahitya Darpana* 3.3: *lokuttara-camatkara-prana* со ссылкой к «испытыванию Брахмы». *Ksana* также значит «досуг» и «фестиваль», ср. с лат. *mora*: также *ksana* как «возможность», фигурально значит «врата». В некоторых употреблении *iks* значит «видеть», «глаз» и, конечно же, «рассматривать» в изначальном смысле этого слова.

<sup>12</sup> Молния — стандартный символ божественной манифестации, откровения и просветления; великолепно изречение: «Подобно молнии, он озарит мгновенно всё тело» (MU. VII.11); «Истина в Молнии» (Kaus. Up. 4.2.); «Личность в Молнии — это Дыхание, Гармония (*saman*), Брахма, Бессмертный; сколь внезапной (*sakrt*) была вспышка молнии, таково великолепие Понимающего это» (JUB. 1.26.8 + BU. 2.3.6). *Sakrt* значит «одновременно», «единожды», «сразу» (Macdonell, *Vedic Grammar*, с. 306, с. 406; Keith, *Sanskrit Literature*, с. 229): смысловым его оппозитом является сло-



В AV. 19.53 и 54, процитированных выше, Время в абсолютном смысле — это источник всех относительных времён; не будучи продолжительностью, но, скорее, безвременностью, Вечностью, в которой всё изменчивое время всегда присутствует. В этом значении в Майтри-Упанишаде различаются «две формы» (*dve rupe*) Брахмана, т. е. аспекты двух природ (*dvaitibhava*)<sup>13</sup> одной сущности (*tad ekam*), называемые «временем и Безвременностью» (*kalas-cakalasca*): «От поклоняющегося, который считает, что

---

во *asakrt*, «повторяющийся» (MU. 2.4). «Внезапно свет, словно от полыхающего огня, будет возжён в душе» (*Платон*. Письма, 7); «Принцип знания, каковое является понятийным, чистым и простым, вспыхивает в душе подобно молнии и позволяет воспринять и узреть себя лишь на один миг опыта» (*Плутарх*. Об Исиде и Осирисе); «момент (высшего) просветления кратковременен, и проходит он, словно вспышка молнии» (Мейстер Экхарт); «Вдруг осиял меня великий свет с неба» (Деян. 22:6); «И сказал Господь внезапно Моисею» (Чис. 12:4). В тексте *Abhisamayalankara* по достижении Конца Пути Полное Пробуждение (*Abhisambodhi*) Будды описано как «одномоментное» (*eka-ksana*-), см.: *Obermiller E.* Acta Orientalia, 11.81, 82; ср. с понятием «сатори» в Дзен. Таковое событие действительно «моментально». Можно процитировать множество других параллельных мест.

<sup>13</sup> MU. 7.11.8; BU. 2.3, MU. 6.22 etc.

Время — это Брахма» (*kalam brahmeti*), время (*kala*, также «смерть») <sup>14</sup> утекает вдаль. Как было сказано:

Из Времени вытекают все существа,  
Из Времени они движутся к своему полному росту,  
И во Времени опять же они добираются до дома —  
«Время» и оформлено (*murti*), и бесформенно сразу.

Существует, таким образом, две стороны Брахмы: время и Безвременность. То, что является начальной формой для солнца, — это Безвременность и Бесчастьность; однако начинающееся вместе с солнцем — это время, обладающее частями (*sakala*), и его форма — это форма Года... Праджапати... Я. <sup>15</sup> Как было сказано:

---

<sup>14</sup> «День и ночь суть смерть, но они не затрагивают божественного Адитью (*Sol invictus*), ибо они лишь следствия его восхождения и нисхождения» (*Vadhula Sutra*), однако на самом деле «он никогда ни встаёт, ни садится» (AB. 3.44), «ибо Понимающий пребывает в вечном полдне» (CU. 3.2.3).

<sup>15</sup> Солярное «Я» (*atman*), трансцендентное и имманентное, «зовётся временем (*kala*), пожирающим всё сущее (*bhutani*) подобно пище своей» (Maitri Up. 6.2); из таковой концепции всепожирающего солярного времени, или же смерти, происходит понятие безвременного Времени как избавления. Ср.: Клавдиан. Панегирик Стилихону, 2.427—430.

Время (обладающее частями) готовит (*pacati*,  
стряпает) все вещи  
В Великом Я, действительно.  
Однако Понимающий Это (Время без частей),  
в котором само время,  
Уже приготовлен, он знает Веды!

Протяжённое (*vigraha*, специфическое, гипостазированное) время — это царственная река порождённых существ... (высший источник) Всего Здешнего, всего честного и обманчивого, всего видимого в мире (MU. 6.14—16).<sup>16</sup>

«Отличный от „ставшего“ и того, что „станет“, не имеющий начала или конца, Господь всего ставшего и того, что станет, Он единственный есть сегодня и завтра» (KU. 2.14, 3.15, 4.13). Далее: он «бесчастен,

---

<sup>16</sup> Бесформенное и неделимое Время из MU. Соответствует абсолютному времени, каковое «соединяет процессию, рецессию и стасис» (уже цитированный фрагмент SA. 7.20), т. е. прошлое, будущее и настоящее, а также — «бесчастному Времени» Шанкары (*niskala kala*), в котором зоны, годы, сезоны и все остальные отрезки времени являются лишь «воображаемыми» декорациями (*kalpita*, *Vivekacudamani*, 497). Иными словами, все длительные формы времени учреждаются в реальности нашим собственным мышлением, будучи самой этой реальности чуждыми.

постоянен средь непостоянства, Один средь многого, сотворивший всё, всезнающ, бессмертен, всеприсутствующ» (*nityo nityanam... eko bahunam... visvakrd visvavit... amrta sarvago... niskalam*), и он есть «творец времени» (*kalakalah, kalakarah*, Svet. Up. 6.13—19): «По приказу (глагол *ajna* значит „знать“, „выражать власть“) этого Нетленного (*aksara*, также Слово, Логос) моменты (*nimesa*), часы, дни... и годы существуют раздельно» (*vidhrtas tistani*, BU. 3.8.9). Это же самое Уильям Моррис верно называет «вступлением вовнутрь времени из холлов внешних небес».

В Йога Сутра Бхашья (3.52) момент (*ksana*) — это «крайний минимум времени, который более нельзя разделить; постоянное течение таковых моментов следует их пути (*karma*)... их безмятежный путь и называется временем... Весь мир проходит через изменения каждый момент; так, все внешние качества мира относительны в сравнении с настоящим моментом». Контроль над моментами и их последовательностью ведёт к познанию различения, последней стадией какового является (там же, 54) «Избавитель» (*taraka*), воспринимающий все вещи и все времена «безотносительно-к-их-пути (*akrama*) в качестве объектов своего восприятия». Далее мы увидим, что такая же процедура описана в буддий-

ской Калачакра-Тантре, цитируемой далее; это также напоминает нам изречение Мейстера Экхарта: «Пока душа не знает всего, что следует познать, она не может перейти к неведомому добру».

Наконец, в Веданте реальность или актуальность вещей лишь моментальна; глупо говорить о мире, что он «есть»;<sup>17</sup> также нет и субстанциального «я», коль скоро «оно» может быть видно лишь миг (*ksanikatvadarsanat*); как слова вроде «я всеведущ»<sup>18</sup> могут подойти для «я», существующего лишь миг? (*ahamadeh ksanikasya*, Vivekacudamani 230, 293). С такой точки зрения сложно согласиться с критикой, адресованной Шанкарой в BrSBh 2.2.20 буддийской доктрине «мгновенного растворения» (*ksanika-bhanga-vada*).<sup>19</sup> Шанкара отвергает буддийскую доктрину под предлогом её несовместимости с причинно-следственными закономерностями;<sup>20</sup> од-

---

<sup>17</sup> «Как может то, что никогда не обладает одним и тем же состоянием, *быть* чем-либо?» (Кратил, 439Е).

<sup>18</sup> «Я знает всё» (MU. 6.7). Эти слова не могут быть применены к непостоянному, эмпиричному «я».

<sup>19</sup> Буддийская доктрина детально изложена в следующей главе.

<sup>20</sup> Похоже на то, что с совершенно такой же позиции (включая непонимание традиционной доктрины) современ-

нако таковое обвинение допустимо лишь в том случае, если доктрина основана на дискретной модели времени, состоящего из последовательности мгновений; при этом буддийская доктрина провозглашает поток существования непрерывным (*na ramati*, А. 3.147) и несущим в себе момент (или потенциал), порождённый всем случившимся в прошлом; так, любая индивидуальность, хотя и будучи непостоянной, всегда наследует прежние деяния, эффекты ко-

---

ные теории времени отвергают понятие «мгновенного настоящего»; к примеру, Уайтхед (Понятие природы, с. 73) утверждает, что «прошлое и будущее встречаются и вмешиваются в *едва ли определимом* настоящем» [это же самое Буддхагоша называет «протяжённым моментом», *santati-khana*]. При этом игнорируется тот факт, что любое *едва ли определимое* настоящее должно состоять всегда из двух частей, разделённых «узким промежутком определённого мгновенного настоящего времени», определяющего границу между последними и при этом не разрывающего их континуум, не имея длительности и не принадлежа ко времени. Таковой промежуток относится не к мгновенному настоящему, но ко времени и пространству, каковыми оперирует причинно-следственная связь; нег нужды особо доказывать, что в традиционной доктрине время и пространство всегда являются неразрывными континуумами, ибо, будь иначе, заяц никогда не мог бы обогнать черепаху. Лишь когда время мыслится разорванным, реализация причинно-следственной связи становится немыслимой.

торых созревают на протяжении течения времени — рано или поздно.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Таковое «рано или поздно» является неотъемлемым условием правильного понимания концептов «градации» и «эволюции». Традиционное значение «эволюции» — это «проявление». В соответствии со св. Августином, «слово чревато причинами нерождённых вещей», «посему в тот или иной час, тем или иным путём сотворённая вещь может обрести *проявление*... прорваться вовне и неким образом стать сотворённой благодаря *развертыванию* в её верных размерах» (О Троице, 3.9.16); вещь или же вид вечны в Слове Божием, «в котором нет ни затем, ни когда-нибудь», однако каковое «обретает бытие в то время, как нужно обрести бытие» (О Книге Бытия, буквально, 1.2.6); и «подобно тому, как в семени незримо и одновременно содержатся все те вещи, которые со временем вырастут в дерево, так следует понимать и всю Вселенную», и, таким образом, те вещи, которые обретаются в результате физических причин, существовали до этого потенциально (т. е. как возможности) «до тех пор, пока со временем они [актуально] не обретают бытие в той форме, в которой они нам известны благодаря тому труду, который «Отец Мой ныне делает» (Ин. 5:17)» (Там же. 5.23.45). Другими словами, изначальное существование таковых вещей в качестве «возможностей» — это и есть «градация», а их проявление в ходе времени — это их «развёртывание», или же «эволюция». Доктрина «сперматических логосов» не особо отлична от теории «генов», с помощью которой мы объясняем «наследственность». Кроме того, аналогичным таковому филогенезу является онтогенез индивидуальных организмов. Подобно тому,

Тот же ведантист Чакрапани, комментируя «Ча-рака-самхиту» (1.1.55, 1.8.11, 141.1),<sup>22</sup> замечает, что

---

как чистый Интеллект охватывает идеи многих вещей в одно-временном слиянии их с самим собой, так и виды включены в род, и аналогично «обстоит дело и с силами (*δυνάμεις*), за-ложенными в семенах (каждая — вместе с соответствующими условиями вроде влажности например); неразличимые в целом, формообразующие принципы (*λόγοι*) присутствуют все вместе в одной точке (*ἐν ἐνὶ κέντρῳ*). Так, вместе суть формообразующие принципы руки и oka, каковые дадут знать о себе раздельно, обретя бытие вместе с соответствующими причинами... Некоторые зовут это «природой в семенах»... каковая, выходя наружу, словно свет из огня — вовсе не механическим образом, как столь многие утверждали, — оформляет материю посредством формообразующего принципа... С обретением формообразующего принципа той материей, которая способна принять сперматический логос, сама вещь должна обрести своё бытие» (*Πλωτίν.* Эннеады, 5.9.6 и 10). «*Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent*» (*Св. Августин.* О Книге Бытия, буквально, 5.23.45). Индийские тексты значительно менее детализированы; однако аналогичным образом Уддалака, принимая утверждение, согласно которому «Я (Дух) знает всё» (*Maitri* Up. 6.7), объясняет своему сыну природу «Я» путём сравнения его с бесконечным зачатком, который не виден в семени, однако некогда станет огромной смоковницей, подобной возвышающейся вблизи (*Chandogya* Up. 6.12, ср.: *Manu.* 1.56).

<sup>22</sup> См.: *Дас Гунта.* История индийской философии. 2.367, 368.



акты познания моментальны (*ksanika*), однако, как далее он пишет, таковы они не в смысле «длящихся лишь один миг» (*eka-ksanavasthayinyah*), как в буддийских писаниях; ведь речь идёт также и о континуальности (*samtana*), по причине которой ощущение Я<sup>23</sup> называется Единством (*ekataya iscyate*); и это Я вечно, хотя его и заполняет сознание, подверженное случайностям; постоянно или вечно, «в силу совпадения потоков его прошлого и будущего устремлений» (*nityatvam catmanah purvaparakavasthanubhutartha-pratisam-dhanat*).<sup>24</sup> Оппозиция здесь фиктив-

---

<sup>23</sup> «Опытная имманентная Личность» (*bhokta purusantastah*, Maitri Up. 6.10); «кого мудрый зовёт опытным» (*bhoktety ahur manisinah*, Katha Up. 3.4); «Господь, опытный» (*bhokta mahe'svarah*, Bhagavad Gita 13.22).

<sup>24</sup> Любой опыт, или интуиция, всегда присутствует для «единственного и всегда пребывающего... Господа» (Prasna Up. 4.5 etc.: см. мою работу «Припоминание в индуизме и платонизме» в Приложении № 3 к JAOS. 1944).

Формула Чакрапани, каковой он объясняет значение понятия *nityatvam*, является великолепным сознательным засвидетельствованием учения о том, что вечность — то «Ныне», для которого прошлое и будущее всегда *присутствуют*. Заметим, что *nitya* (корень *ni*, греческое *é-ví*, «в») обладает также изначальными значениями вроде «врождённый», «родной», «собственный»; ср.: *ni-ja*, «врождённый», «собственный», и *ni-vid*, «Vorschrift», «канон», «кодекс». Отсюда может после-

на, так как буддисты определяют «одномоментный» опыт как понимание того, что изменчивое «я» — «не моё Я», в то время как ведические континуальность и единство действительно переживаются: сначала на уровне своего Я, затем — на уровне Я всех существ. В целом, или, по крайней мере, в том, что касается причин ведантистской критики буддизма, представляется, что всё дело в ошибочном убеждении, согласно которому буддизм якобы отвергает как изменчивые, так и реальные Я; однако совершенно ясно из канонических буддийских писаний, что в то время, как Будда отвергал реальность изменчивого «я» (говорить о котором он считал уместным лишь в контексте повседневных нужд), именно о Я — «Господине всех я», Dh. 160, 380 — он говорит, когда сам «принимает прибежище» в нём, и рекомендует остальным сделать то же самое.

Также стоит сказать об индийском «атомизме». Слово *anu*, часто синонимичное слову *sukṣma*, «тонкий» или «крохотный» (от *suci* — «игла»), не значит «атом» буквально, но переводится как «неделимая

---

довать более простая трактовка формулы Чакрапани: «Внутренняя природа Я — это его текущая единовременность с тем, что было или же будет».

частица или принцип», посему *anu*, или же *paramanu* и *anutva*, являются реальными эквивалентами «атома» и «атомарности» и могут соответствующим образом переводиться; связанное с ними слово *ani* — это острая «точка» чего-либо, как ось или игла; так, слово *animan* я перевожу как «минимум», хотя в некоторых контекстах оно значит «силу» с намёком на «минимальную» форму (которая в действительности является «нитью-душой», *sutratman*), в какой исключительно обретается возможность пройти сквозь «плотную материю» или что угодно другое, не предусматривающее измерения перехода. Кроме того, как *ἄτομος* может значить и пространственный, и временной минимум, так и отсылка к *anu* может касаться и «точки» пространства — без измерения, и «точки» времени — без длительности.

«Атомизм» изначально ассоциируется с позицией (даршаной) Вайшешики, название которой происходит из того факта, что каждый материальный атом признаётся обладающим своими «особенными» (*viśeṣa*) вечными качествами, или субстанциальностью. Главной задачей, которую ставит Канада<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> «Пожиратель атомов», от *kana*, «малость», «пылинка», «капелька», «атом» и т. д.; это слово присутствует в таких сло-

в Вайшешика-сутрах (называемых Дас Гуптой пребуддийскими), является объяснение Дхармы (Вечного Закона) в качестве основы как отдельных событий (*abhyndaya*) — с одной стороны, так и *Summit Bonum* (*nihstre yasam*), т. е. Освобождения<sup>26</sup> — с другой; валидность Вед утверждается тем фактом, что они решают эти проблемы. Время — причина временных вещей, но его не существует для вещей вечных. Я основывается не на впечатлении от поведения человека, но является непосредственно известным человеку внутренним знанием, опы-

---

вах, как *kanya*, молодая девушка или девственница, *kaninaka*, зрачок глаза; ср. с перс. *cain*, «незапачканный». Содержание сутр удобно изложил в краткой форме Дас Гупта в «Истории индийской философии» (т. 1, ч. 8); однако комментарии самого Дас Гупты следует читать с некоей предосторожностью, поскольку он утверждает, что Время Канады — это высшая причина и что эта идея встречается лишь в Svet. Ур. 1.1.2; при этом Дас Гупта упускает из внимания как MU., так и RV. 10.55.2, AV. и SA., ссылки на которые приведены нами выше.

<sup>26</sup> Как и в буддизме, здесь совмещаются временное и вечное, посюстороннее и потустороннее. «Характеристикой традиционного решения проблемы пространства и времени является включение реальности как в пространство, так и за его пределы аналогично, как во время, так и за его рамки» (*Вилбур Урбан*. Интеллигибельный мир, с. 270).

том Я;<sup>27</sup> таковое Я одно во всём, но кажется, словно их много из-за ограничений каждой из вещей, в которых оно манифестируется.<sup>28</sup> Небытие (*asat*) — это отсутствие активности и качественности; различают четыре типа небытия: начальное (потенциальность бытия), последующее (бытия более нет), взаимоисключающее (определение «это кувшин» подразумевает, что это не одежда) и абсолютное (антиномическое, вроде «рогов» зайца). Причинность (*hetu*) — это отношения между вещами; причина и следствие не обладают независимым существованием, и поэтому *yutasiddhy-abhava* не может мыслиться и «соединённым», и «разделённым»; все плоды «зависят от действия невидимой причинности» (*adrstakarika*), и

---

<sup>27</sup> Таковой постулат совершенно отличен от картезианского «*Cogito, ergo sum*», где аргументация основана на поведении, оставляя нас в положении эгоцентризма. «Я» Канады отсылает нас к тому, что автор «Облака Неведения» называет «обнажённым слепым чувством твоего собственного бытия... не облачённого в какое-либо свойство твоего бытия».

<sup>28</sup> Они суть многие и одно, как сказано в SB. 10.5.2.16, в реальности одно, но логически многие, как в Веданте. Аналогично у Платона: «природа, допускающая любые тела» (Тимей, 50А, В), Руми: «единственная душа, номинально много-частная в отношении к телам» (Двустия, 4.414–418).

там, где причинность не работает, там — Освобождение. Атом — это «всеохватывающее беспричинное существование» (*sad akaranam, nityam*, VS. 4.1); сами атомы сферичны; атомарность (*anutva*) и величина (*mahattva*) — это основа понимания большого и малого; однако оба понятия могут быть приписаны одной вещи в одно и то же время.

Критика доктрины элементарных атомов Вайшешики, которую Шанкара осуществляет в BrSBh. 2.2.11—17, заключается в основном в утверждении, что составляющие части вещей, какими бы малыми они ни были, должны обладать неким размером, всеохватывающей же может считаться разве что их совокупность; это так, несомненно, однако же даже с учётом такого обстоятельства следует признать систему Вайшешики фундаментально валидной при условии отношения к ней как к «точке зрения» (даршане), т. е. как к онтологии, в которой развитие физических атомов не вызывает сомнений, а какие-либо попытки проникнуть за рамки атомов не предпринимаются. В любом случае следует избегать подмен материальных «атомов» реально атомарным и бесчастным временем или пространством, не являющимся «частью» времени или пространства на манер материальных атомов, состав-

ляющих части вещей, находящихся во времени или пространстве. Между прочим, заметим, что ни санскритское *ати*, «минута», ни греческий *ἄτομος*, «неделимый» (*acchedya*),<sup>29</sup> не подразумевают на самом деле абсолютного отсутствия размера. «Атомы» современной науки расщеплены, и теперь они более не атомарны, но состоят из частиц. Можно и самим понять подлинную атомарность, или гомогенность, высшей реальности без последующих отсылок к Канаде.<sup>30</sup>

В RV. *ати* используется лишь как прилагательное «хороший», обозначающее «пальцы», которые готовят Сому. Однако *апи* (*κέντρον*) как «осевая точка» значимо в I. 35.6, где «словно на точке оси [космической] колесницы пребывают все бессмертные»

---

<sup>29</sup> BG. 2.24: *avibhaktam ca bhutesu... vibhaktesu*, BG. 13.16, 18.20, ср.: «Строматы» Климента Александрийского (6.4): «Дух Божий неделимо разделился на всё».

<sup>30</sup> Для великолепного и значительно более полного обсуждения индийского атомизма см.: Кейт А. Б. Индийская логика и атомизм. Оксфорд, 1921. Предмет книги крайне сложен, тем более что вопрос материальной (элементарной) атомарности или делимости не особо важен в рамках доктрины времени и вечности. Кейт полагает, что индийская теория может обладать частично греческими корнями, однако никак это не обосновывает.

(*anim na rathyam amrtadhi tasthuh*);<sup>31</sup> и, коль скоро «ось» здесь должна быть отождествлена с духовной *Axis Mundi* (RV. 10.85.12—*vyano aksah*), её «точка» соответствует дантовскому «*punto dello stelo a cui la prima rot ava dintorno... da quell punto dipende il cielo e tutta la natura*» («Рай», 13.11; 17.17); приведённая цитата реально отвечает (совершенно понятно) на вопрос, «сколько ангелов может уместиться на кончике иглы». Также *anu* значит «важнейшая точка» или «тонкая сущность» чего-либо, как в JUB. 3.10.3, где на брахмана Кандвию смотрят свысока, так как «он не искал атомарности Самана (*anu samnah*), и в этом Прачинашали превзошёл его; Кандвия «потерял точку». Атомарность и неохватность приписываются в равной мере высшей реальности, в которой эти два качества, как и все остальные крайности, встречаются; это подразумевает одновременность тотальности и всеприсутствия и совпадение в вечности того, что охватывает всё, с тем, что есть ныне, — *sicut erat in principio*. «Меньше атомов (*anubhyo`nu*), в которых миры и их насельники пребывают, тот непогрешимый Брахма, Истина (*satyam, tò õv*), Бес-

---

<sup>31</sup> *Anim na rathyam... adhi*, т. е. *ara iva rathanabhau samhata... yatra*, Mund. Up. 2.2.6.



смертный... сразу и неохватный, и весьма малый, он есть атомарное Я» (*brhac-ca... suksmataram... eso'nur atma*, Mund. Up. 2.2.2; 3.1.7, 9).<sup>32</sup> Это Универсальное Я, когда оно помещается в каком-либо семени, обладает «лишь атомарной мерой» (*anumatrika*, Manu 1.56); «то неощутимое малое (*animan*), которое ты не можешь определить в семени путём разделения, но из какового вырастает целое дерево; тот неощутимый вкус, словно у соли в воде; это и есть Истина (*satyam*, *tò òv*), это и есть Я (*atman*), это и есть ты» (CU. 6.12, 13): «Когда смертный отверг всё сущее (*dharmyam*)»<sup>33</sup> и обрёл Его, атомарного (*anum etam arya*), тогда он радуется» (KU. 2.13); «Менее атома, больше необъятности» (*anor aniyam, mahato mahiyam*, KU. 2.20, Svet. Up. 3.20, ср. 5.9); «Менее зёрнышка риса... более этих миров» (CU. 3.14.3); «Недели-

---

<sup>32</sup> Ср.: SrSBh. 2.3.19–29 (насчёт *anutva* и *mahattva*, малости и величия «Я». Йог, который достиг состояния владыки элементов, может редуцировать себя к таковому минимуму или же обрести таковое величие по воле своей (Yoga Sutra 3.45).

<sup>33</sup> *Dharmyam* здесь используется в онтологическом, экзистенциальном или же сенсационалистском значении, с акцентом на «вещах» (как правильно замечает Кейт в Религии и философии Вед. 1925. С. 547), как в буддийских изречениях «все вещи непостоянны» (*sabbe dhamma anicca*, S. 3.132 etc.), «вещи явлены каузально» (*hetusampanna dhamma*, A. 3.444).

мое, пребывающее, всеприсутствующее, устойчивое, неподвижное, неизменное» (*acchedyo...*<sup>34</sup> *nityah sarvagatah sthanur acalo... avikaryah*, BG. 2.24, 25).

Такие формулировки не всецело характерны исключительно для Индии; например, Дионисий объясняет, что «величие, согласно Писаниям, свойственно Богу... и Малость, или же Редкость» [*anutva*, или *suksmata*], в соответствии с отсылкой к Его трансцендентности и Его имманентности (О Божественных именах, 9.1); также Филонов пассаж «Дух Божий, атомарный (*τὸ ἄτμητον*) неделимый, распространённый в своей полноте и во всех существах» (О происхождении гигантов, 28) полностью идентичен процитированному выше месту из Бхагавад Гиты.

Так, если высшая реальность, которая и Брахма, и Истина, и цель наших стремлений (Mund. Up. 2.2.2), столь мала, если *Janua Coeli*<sup>35</sup> столь узки, чтобы быть невоспринимаемыми для людей, пребы-

---

<sup>34</sup> *Acchedya*, буквальный санскритский эквивалент слова *ἄτομος*; хотя мы также переводим и *ани*, «краткий», как «атомарный».

<sup>35</sup> По поводу *Janua Coeli* см. мою статью «*Svayamatrnna; Janua Coeli*» в Залмоксис (2). 1941. (Указанная статья представлена в качестве приложения к настоящей книге. -- *Примечание переводчика.*)

вающих в иллюзии, и видимыми лишь для преодолевших злобу, овладевших силами души (*svargam dvaram susuksmam... tam tu pasyanti purusa jitakrodha jitendriyah*, Mbh. 14.2784—2785, ср. CU. 8.6.5, MU. 6.30), то же самое должно касаться, да и касается, Пути, который ведёт через них; «древний узкий (*anu* = *sukhma*) путь, которым Созерцатели, знающие Брахму, входят, таким образом освобождаясь в высшей степени для мира небесного света» (*avrgam lokam ita urdhvam vimuktah*, BU. 4.4.8). Другими словами, Я — это бритвенный Мост, разделяющий эти миры, который следует пройти желающим обрести Дальний Брег, заэфирный, наднебесный.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> По поводу Моста см.: *Кумарасвами Д. Л.* Опасный мост благоденствия // HJAS (8). 1944. Дополнительные ссылки: *Setu vuccati maggo*, VA. 180, RV. 1.158.3, V. 84.2, 7.35.13 (*peru*); TS. 1.3.8 (*peru*) и 6.3.6.8: «Он (Агни) страж вод, раскрывшийся в жертвоприношении»; *Bhaktamala*, «мостовая, построенная Богом для пути Его вассалов из этого мира в следующий» (Сэр Г. А. Гирсон. JRAS. 1910. С. 93); BrSBh. 1.3.1, 3.2.31; Борнео // JAOS (25). С. 235; *Смит М.* Мистик Аль-Газали, с. 77, 78, 143 (Рациональная Душа — «это Божественный мост, протянувшийся между скотами, чистым злом, и ангелами, чистым добром. Как ведёт он вниз с небес, так он затем поворачивает назад, под конец приводя к Божественному Величию»); *Эллис Х.* Дорога к Хель. 1943. С. 186 («золотой мост»); *Зете Б., де, Шнис В.* Танец и драма на Бали, с. 106; *Алек-*

Как в христианском Евангелии: «Я есмь путь... Я есмь дверь... никто не приходит к Отцу, как только через Меня... Входите тесными вратами... Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и многие находят их».

На фоне всех упомянутых контекстов мы осмыслим буддийскую доктрину мгновенного момента (*khana* = *iksana*, «миг», ср. с *nimesa*). Перед этим отметим, что «время» (*kala*) употреблялось в цитируемых выше пассажах как во множественном числе (в значении *периодов* времени) и в единственном числе (для определения *точки* времени, длительность которой распространяется и назад, и вперёд и каковая, следовательно, есть и начало, и конец времени; мы различали «время» как период и «Время» как принцип путём использования прописной и строчной букв. Нет ничего особенного в вербальной неоднозначности слова *kala*, то же самое касается английского и арабского, где «время» и «*waqt*» могут значить и *периоды* времени (хоть длинные, хоть короткие), или конкретно *точку* времени (как в вопро-

---

сандр Г. Б. Мифология всех рас, о североамериканских индейцах, с. 6, 173; Николсон Руми. Двустипия, 1.3700, комментарий к слову *sirat*; Хопкинс Э. В. Эпическая хронология // JAOS. N 24. 1903. С. 7–55, ср.: AJP. 24.1.

се: «Сколько сейчас времени?»). Можно отметить, что *ksana* и *nimesa* значат как «короткие моменты» (измеряемые единицы времени), так и моменты без длительности — в соответствии с контекстом.

Второе значение времени, *Nimisa*, «Мгновение Ока», будучи именем Бога, подразумевается в слове *naimisiyah*, «люди момента» (CU. 1.2.13), где речь идёт о жрецах, что можно сравнить с исламским определением истинного суфия в качестве *ibnu'l waqt*, «сына момента».<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Ср.: *Св. Августин*. Исповедь, 7.17, где человеческие размышления наконец «с одним дрожащим взглядом обретают Того, который Есть... однако я не могу удержать этот взгляд» (*pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus... sed aciem figere non evalui*). Этот «взгляд» соответствует «мгновению ока», в которое мир был сотворён, когда Бог «сделал все вещи сразу» (О Книге Бытия, против манихеев, 1.2.4 и О Книге Бытия, буквально, 4.34.55) — «шесть дней» касаются лишь логического порядка творения, но не описывают какую-либо последовательность божественных актов. Иными словами, Бог всегда творит мир «ныне, в этот момент», и лишь для тварей, обитающих во времени, творение представляется серией событий, или же «эволюцией».

Для некоторых размышлений над этими пассажами см.: *Карпе М. Х.* Реалисты и номиналисты. Оксфорд, 1946. С. 7, а также — *Гоин Дж.* Проблема материи и формы в *De Ente et Essentia* Фома Аквинского. Кембридж, 1940. С. 43—44.

## БУДДИЗМ

Ранний буддизм — как представленный в Палийском Каноне, так и интерпретированный Буддхагошей — подчёркивает непостоянство и крайнюю краткость обусловленной жизни — словом, её смертность в том смысле, что «все изменения — это умирание» (Платон. Эвтидем, 284D; Экхарт, изд. Эванса. I. 384); в нём недвусмысленно утверждается нереальность «всего сущего» (*satta*)<sup>1</sup> и

---

<sup>1</sup> S. 1.135: *evam khandesu santesu hoti satto ti, sammuti... na-yidha satt' upalabbhati*; Mil. 72: *n'atthi koci satto yo imamha kaya annam kayam sankamati*; 268: *na paramatthena satt'upaladdhi*. D. 3.211: *sabbe satta sankharatthika*; S. 1.97: *sabbe satta marisanti*. Ср.: Аристотель. О душе, 3.6: *τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί*. Словно современные позитивисты, буддисты понимают «индивидуальность» исключительно как преходящую ассоциацию чувственных данных, имени и явления, а также как

«я» (*atta*),<sup>2</sup> хотя оба понятия и являются допустимыми в случаях практического, повседневного употребления.<sup>3</sup>

«Кратка жизнь человеческих существ... нет того, к кому смерть не придёт» (S. 1.108, ср.: A. 4.136). Даже о Брахме, чей день равен тысяче лет, сказано,

---

«истинную мать иллюзий»; однако в то же время они отрицают принадлежность всего этого к «моему Я». Не стоит и говорить о том, что упомянутое «я» (*atta*) или же Эго (*aham*) отлично от «Я», в котором обретает прибежище Будда (S. 3.143, D. 2.120), отлично от «преисполненного, великого Я» (*purnam aham mahah*, Vivekacudamani, 240), отлично от «я», которое «никому не приличествует, кроме Бога в Его постоянстве» (Мейстер Экхарт). По поводу «Я» и «я» см.: JAOS (67). 1947. С. 69—70.

<sup>2</sup> Ничто из доступного именованию или ощущению не является реальным «Я». Когда Освобождённый осознаёт отсутствие истинной Самости в своём «я» и более не видит себя в том, что не является его «Я», тогда «не тяготится он более тем, что не реально» (*asata na paritassati*, M. 1.135).

<sup>3</sup> Прагматическая валидность и реальная инвалидность постулатов соответствует различию между относительной, переходной (*voharika*), конвенциональной (*sammuti* = *sammata*, или же, возможно = *samvrti*, «условный») и абсолютной (*paramatthika*) истиной. Аффирмативный язык постулирования буквально применим лишь к миру акциденций (D. 2.63) и в случае абсолютной реальности обладает лишь отрицательным или аналогическим значением.

что «его жизнь мала, непродолжительна» (S. 1.143). «Жизнь — словно капелька росы... пузырьёк на воде» (A. 4.137, ср.: D. 2.246), «словно капелька росы на кончике травинки в час рассвета — таков срок жизни людей. Мать! Не препятствуй мне!» (Vism. 231), то есть не удерживай меня от Пути. «Наконец, момент жизни (*jivita-khano*) существ столь краток (*atiparitto*),<sup>4</sup> словно движение одной мысли; словно поворот крутящегося колеса, которое поворачивается благодаря лишь одной спице на его ободе и аналогично стоит лишь на одной части его; так и жизнь существ подобна одному моменту мысли, и когда эта мысль завершается, существу тоже приписывается конец. Как и было сказано: «В прошлом мгновении мысли ты жил... в будущем мгновении мысли ты будешь жить... в настоящем мгновении мысли ты жив», «Жизнь, эгоистичная природа (*attabhava*), удовольствие и боль — всё<sup>5</sup> связано (*samayutta*) единой мыслью, и это мгновение легко про-

---

<sup>4</sup> Ср.: A. 1.249, где малое «я» обозначается как *paritto*, Великое же «Я» — как *aparitto*. Насчет корня *ric* см. мой текст *Unatiriktau* и *Atyaricyata* // NIA (6). С. 52—56.

<sup>5</sup> «Всё», т. е. преходящий пятичастный композит, «который — не моё Я» (*na me so atta*).



ходит».<sup>6</sup> Таково «Памятование Смерти» в понятиях «Крайности Момента»» (Vism. 238).

«Родственна природа жизни и похищения<sup>7</sup> её... Существа рождены несущими в себе старение и смерть. Несомненно, ток их мыслей поражён старением от самого начала; словно камень, падающий с вершины горы, существа рассыпаются вместе с теми частями, что составляют их, потому мгновенная смерть (*khanika-maranam*)<sup>8</sup> родственна появлению на свет» (Vism. 1.230). Другими словами, рождение и смерть не уникальны для любого существующего контингента, но глубинно присущи (*evam-dhammo*) «жизни»; таковая связь, в силу которой отдельные рождение и смерть суть лишь особые случаи, является той «реинкарнацией» (*punabbhava, agamana*), об окончательном выходе из которой говорится; бессмертие (*amata*) и жизнь, или станов-

---

<sup>6</sup> *Eka-citta... vattate* (корень *vrt*) *khano* с отсылкой к *citta-vrtti*, «движению, или непостоянству, мысли», подавить которое пыгаются йоги. Разум всегда подвижен, и оттого он часто сравнивается с обезьяной.

<sup>7</sup> Имеется в виду «похищение» «грабителем», «лазутчиком», «охотником», т. е. Смертью.

<sup>8</sup> Не «внезапная смерть» в конце жизни, но «мгновенная смерть», которая длится постоянно.

ление (*bhava*), не взаимодополняемы, но несовместимы; «прекращение становления — это Ниббана» (S. 2.117). «Словно промежуток между одной мыслью и следующей за ней (*citt'antaro*) — таков смертный» (A. 5.300); «Может ли быть назван «быстрым» тот человек, который мог бы на бегу поймать в воздухе четыре стрелы, выпущенные одновременно четырьмя мастерами-лучниками? Ещё быстрее распадаются составные факторы жизни» (S. 2.266). «Всё рождённое, всё становящееся — всё подвержено порче» (*palokadhammam*, S. 5.163). В этом смысле «Будда взирает на мир в момент (*khane khane*) его распада» (Dpvs. 1.16).<sup>9</sup>

«Четыре и восемнадцать тысяч эонов Маруты пребывают, но пребывают они не дольше длительности двух мыслей... В настоящем мир живёт и умирает, когда мысль обрывается» (*paccuppanena jivati cittabhanga mato loka*)...<sup>10</sup> Из незримого приходят су-

---

<sup>9</sup> Буддхагоша выводит *loka* от *luj*, *paluj* — разлагаться, распадаться (Vism. 427).

<sup>10</sup> Аналогичным образом в MU. 6.17 и 6.34.43 «этот мир, измеренный мыслью... — это стечение многого в одной лишь мысли» (*idam citta-mantram... cittam-eva samsaram*), т. е. он длится столько, сколько длится мысль, хотя можно также трактовать этот пассаж как указание на концептуальную природу мира.

шества, и, распавшись, они уходят в незримое; словно вспышка молнии в воздухе, они возникают, и нет их» (Vism. 625, 626).

Время (*samaya*, «соитие») является либо прошедшим (*atita*, «у-шедшее»), либо будущим (*anagata*, «при-ходящее»), или же настоящим (*paccuppana*, «при-шедшее»). Настоящее время имеет три значения: момент (*khana*-), в котором встречаются ток, стасис и разрыв (*uppada-tthiti-bhanga-pattam*); продолжительность (*santati*-), то есть «ныне» в широком и привычном значении слова; и путевое настоящее время (*addha*-)<sup>11</sup> в смысле жизненного пути,

---

<sup>11</sup> В наиболее широком значении здесь имеется в виду Дорога (*addha*) в отличие от Пути (*magga*)... или же, скорее, «тропка» в отличие от «магистралей». Речь идёт о полном объёме прошлых оболочек (*pubba-nivasa*), не бывших «моим Я» — на пути этом проливается более слёз, чем море может вместить. «Не понять, не вникнуть в то, почему эти Четыре Благородных Истины (о страдании, его происхождении, искоренении и Пути) мы покинули, блуждая этой длинной дорогой... и ты, и я... В каком смысле Монах является Путником? В том, что он стремится по этой длинной дороге туда, где он еще не был, туда, где нет ничего составного, где есть всестороннее отдохновение, уход жажды, отсутствие голода, изгнание становления... Ниббана... не будет конца страданиям, пока не будет достигнут Край Света» (D. 2.60, A. 3.164, 2.49).

независимо от длительности; из этих трёх видов настоящего времени первое включено во второе, а второе — в третье. Становление пятичастных совокупностей, т. е. «существ» или же «я», происходит в ходе всех этих «времён» (Vism. 431, 473).

Заметим, что Стасис обладает лишь моментальным значением, не относясь к продолжительному настоящему, кроме как в смысле моментов, окружённых континуумом: «Подобно горному потоку, мягко струящемуся издалека и несущему всё в себе, время не включает ни моментов, ни пауз, ни минут (*khano, layo, muhutto*) для задержки...<sup>12</sup> вот какова быстрая и лёгкая (*parittam lahukam*) жизнь человеческая... или же — словно знак, сделанный палкой на воде... нет для рождённых не-умирания»<sup>13</sup> (A.4.137).

---

<sup>12</sup> Ср.: *Плутарх*. Моралии, 432А, В (о потоке Времени). В моей работе «Фигуры речи или фигуры мысли» (1946. С. 159, замечание 10 о *ksanika-nairatmadi*) я допустил ошибку, определив существование как «не континуум, но последовательность отдельных мгновений сознания». Буддийская доктрина как раз провозглашает «безраздельную длительность», и в обоих случаях на вопрос, «тождественен ли себе человек, когда он сеет и когда он жнёт», нельзя ответить простым «Да» или «Нет».

<sup>13</sup> Аристотелево *τοῦ αὐτοῦ... καὶ γένεσις καὶ φθορά*, «Метафизика», 11.12.8.

Буддхагоша называет три моментальных события (*uppada, thiti, bhanga*),<sup>14</sup> каковые подобны «приближению, зрелости и изменению или же умиранию (*uppada, vayo, annathatta*)»<sup>15</sup> вещей, происходящим,

---

<sup>14</sup> Vism. 404—405; задаётся вопрос: если человек посещает мир Брахмы в невидимом, ментальном теле, он делает это «в момент приближения, момент стабильности или момент ухода мысли о принятии решения» идти туда? Ответ гласит, что это происходит «во все три момента»; следовательно, речь идёт о том, что это вовсе не три последовательных момента, но один. Ранее в тексте объясняется, что, если человек движется в видимом теле, путешествие занимает некоторое время, «ибо тело медлительно».

<sup>15</sup> Аристотелевы *αἰσῆσις, ἀκμὴ φθίσις*, зависимые от пищи (О Душе, 3.12); AA. 2.1.2: *annena himani sarvani bhutani samananti*; Taitt. Up. 2.2: *annad vai praja prajayante*; D. 3.211: *sabbe satta aharatthika*; S. 1.97: *sabbe satta marissantī*. «Изменение — это выход из природы» (Аристотель. Физика, 4.13, 222В, ср.: 4.12, 221В; «Любое изменение — это умирание» (Платон. Эвтидем, 283D, 285В), то же самое писал и Мейстер Экхарт. «Alteratio est via ad generationem et corruptionem», св. Фома Аквинский. О смешении элементов, 16.353, ср.: Сумма Теологии, I.105.2 и I—II.113.7 и 1. Сложно не заметить также, что три фазы существования, *srsti, sthiti* и *laya*, пребывающие в каждом мгновении, являются соответствующими функциями Троицы, состоящей из Брахмы, Вишну и Шивы постольку, поскольку они логически отличны от «единства Личности».

пока те длятся» (*thitanam*), как сказано в S. 3.137; речь идёт также о том же самом, что «процессия, стасис и рецессия» (*gati, sthiti, nivrtti*), которые синтезируются во Время (SA. 7.20), и об «истоке, зрелости и *Heimgang*» (*srava, vrdhhi, astam gamana*), относящимся ко Времени без времени, ведомому Брахме и обладающему неисчерпаемой величиной (MU. 6.14); эти три характеристики свойственны всему составному (*samkhatam*), но не цельному (*asamkhatam*, A. 1.152),<sup>16</sup> особенно не «цельному Вечному Закону» Будды (*asamkhatam dhammam*, A. 4.359), и не Ниббаны (*asamkhatam*, Mil. 270), не тому дому (*ayatanam*), «где ни приходят, ни идут, ни стоят, ни падают, ни поднимаются — нет там ни этого мира, ни того мира, ни поддержки, ни движения, ни начала» — таково «нерождённое, нестановящееся, несотворённое, цельное, которое *есть*, где же его нет, там нет пути

---

<sup>16</sup> Не составное, т. е. «простое»: «*Intellectus noster... in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis... aeternitas non varietur per praesens, praeteritum et futurum*» (св. Фома Аквинский. Сумма Теологии, I.10.1 и 26 ср.: Сумма против язычников, I.15); «*igitur vita eius non habet successionem, sed est tota simul. Est igitur sempiterna*» (Сумма против язычников, I.99). Я, пожалуй, добавлю: *nisi simul, quomodo omnisciens?*

избежать рождения, становления, сотворения и составности» (Ud. 80).<sup>17</sup>

*Pánva réi*: Гераклит, фр. XLI, «Нельзя погрузить свои ноги дважды в одну реку; в ней всегда текут другие воды»: *sabbe dhamma anicca* (S. 3.132). То, что все вещи — обратите внимание на множественное число! — текучи, не в меньшей степени отрицает реальную стабильность того, что «вещью» не является, — речь идёт о деструктивном анализе составного «Я», осуществлённом Буддой и всегда сопровождающемся словами «это не моё Я», — иными словами, речь идёт об отрицании «Я».

Как замечает Аристотель (Метафизика, 4.5.7, 15), «может быть *также* другой род сущностей вещей, которые существуют, — полностью избавленный от разрушения и порождения». Не отрицается это и Гераклитом — ни эксплицитно, ни имплицитно; «все вещи» текут, без сомнений, но есть одна-единственная Мудрость, отличная от «всех вещей»

---

<sup>17</sup> Нельзя проигнорировать тот факт, что все эти негативные понятия, относящиеся к Ниббане и Дхамме, совершенно равны понятиям, применимым к Богу *secundum viam remotionis* в христианстве; ср., например: «Сумма против язычников», I.14, 15, 18, 23, 89... Бог неизменен, бесчаштен, безакцидентален, непреходящ и т. д.

(фр. XVIII) — не относящаяся к ним; и если, как говорят Риттер и Преллер, «Вечноживой Огонь» таков, что *unde manat omnis motus*, это не значит, что сам он движется. У Аристотеля не было бы абсолютно никаких причин для обвинения «этих людей» в вере в то, что «чувственные вещи единственно реальны». В буддизме реальность неподвижной, цельной природы эксплицитно подтверждается через противопоставление эфемерности составному и преходящему; и когда Аристотель говорит, что «наши чувства лишь ограничены восприятием того, что подчинено разрушению и порождению, но это совершенно незначительная часть целого» (там же, 22), то так же мог бы сказать и сам Будда!

Отсутствие «момента, в котором река останавливается», ясно показывает, что время мыслится не как составленное из последовательности остановок, но как континуум (*samtana*); неделимый момент свойственен времени, но его частью не является; как и для Аристотеля, «время не состоит из атомарных «ныне» — не более, чем любая другая величина состоит из атомов (Физика, 6.9. 239В, ср.: 8.8. 262А).

Коль скоро все изменения являются умиранием, непостоянство (*anicca*) жизни и смерти заставляют



Путника искать освобождения, «искать стабильности» (*atthitam nissaya*, A. 3.219). Как мы уже увидели, Стасис относится лишь к моменту (*khana*) либо ко Времени (*kala*) без времени, каковое есть Брахма — Брахма и Дхамма, которыми Освобождённый (*dhamma-bhuto, brahma-bhuto* D. 3.84, S. 3.93) «стал»; однако мы пока что не подчеркнули тот очевидный вывод, что эти два суть одно и то же, посему следует заметить, что в одном прошлое и будущее *встречаются*, а из другого вытекают, но при этом оба они *не имеют длительности*. Таким образом, именно в данном ключе следует понимать выражения вроде «тот, чья мысль устойчива» (*thita-citto*, D. 2.157. S. 5.74), «тот, чьё „я“ усидчиво» (*thit'atta*, D. 1.57, S. 3.55, и особенно Sn. 359: *parinibbutam thit'attam*), «стойкий, неподвижный» (*thito anejo*, Th.1.372); «как в сокровеннейших глубинах океана не рождается ни одна волна, но всё спокойно, так и Монах спокоен и неподвижен (*thito anejo*), ему вовсе не следует возвышаться»<sup>18</sup> (Sn. 920); или же утверждения вроде: «прошедший наперерез и достигший Дальнего Брега (Ниббану) и остановившийся (*titthati*)

---

<sup>18</sup> «*Du solt sin stete unde veste, daz ist: du solt gelich stan liebes und leides, gelukes und ungelukes*» (Мейстер Экхарт).

там — это «Арахант» (S. 4.175, ср.: Sn. 946), или же «пройдя через старение и смерть, они «стоят»» (*thassanti*, S. 2.46).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> «Стабильность — отличительное свойство вечности» (*Марсилио Фичино*. Комментарий на «Пир» Платона, 4.16). «Люди увидели эти две вещи [тело и душу, т. е. *savinna-kaya*], обдумали их, исследовали каждую и пришли к выводу, что каждая изменчива в человеке. Тело изменчиво по причине старения, разложения, болезней, недостатков и излишеств, по причине его жизни, его смерти. Они обратились к душе, каковую они, конечно же, нашли лучшей, удивившись также её невидимости. Однако она также оказалась изменчивой, сейчас — желающей чего-то, сейчас — не желающей; сейчас знающей, теперь же не знающей; ныне помнящей и уже забывающей; ныне боящейся и уже дерзающей; ныне приближающейся к мудрости и уже — погружающейся в глупость. Увидев её изменчивость, они оставили и её и отправились в поиски чего-то, должного быть неизменным. Так они обрели знание Бога Творца, познавая вещи, Им сотворённые... Исследуй изменения вещей, и ты везде найдёшь «стало» и «будет». Думай о Боге, и ты найдёшь «есть» там, где «стало» и «будет» не может быть (Св. *Августин*. Проповеди, 241.3.3; Толкование на Евангелие от Иоанна, 38.10); кроме того: «*clarum est eam [animam] esse mutabilem*» (Об истинной религии, 30.54). «*non quidem localiter, sed tamen temporaliter*» (там же, 10.18); «*anima vero jam ipsa crearetur*» (О Книге Бытия, буквально, VII.24.35) и «*omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt*» (О природе блага, I.1). Однако «*quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem paritur, mutabile est*» (Св. *Фома Аквинский*.

Ответ в понятиях времени заключается в том, что Будда, который идентифицируется с Дхаммой, должен быть, подобно Дхамме, «простым» (*asamkhata*, А. 4.359) и, следовательно, «безвременным» (*akaliko*,

---

Сумма против язычников, I.99), и, в более широком смысле, «всё, что имеет начало, имеет и конец» (*Аристотель*. Физика, 3.4, 203В; *Samyutta Nikaya* 4.46). Как же тогда может душа быть или стать «бессмертной»? Лишь в том случае, согласно св. Фоме, Платону, Филону и Упанишадам, если мы распознаём, что «*duo sunt in homine*», соответственно смертная и бессмертная по своей природе — «душа» сотворённая, подчинённая акциденциям, и «Душа души», которая превышает таковых. Св. Августин вопрошает на самом деле, «как может быть, что разум (*ratio* = *lógos*) бессмертен, а я при этом считаюсь чем-то и рациональным, и смертным одновременно?» И рассуждает: «Если разум бессмертен и если я, анализирующий и синтезирующий все эти [преходящие] вещи, есмь разум, тогда то, что во мне носит имя смертного, мне не принадлежит... Мы должны вознестись от смертного к бессмертному» (О порядке, II.50). Если учесть, что «Дхамма» (*δικαιοσύνη*, *Justitia*, *Lex Aeterna*) — одно из Божественных Имен (*dhamma* и *brahma* являются взаимозаменяемыми понятиями в Упанишадах и Палийском Каноне), можно увидеть в словах Августина слова самого Будды; оба «исключительно чувствительно воспринимали изменчивость». Слова св. Августина «тогда то, что во мне носит имя смертного, мне не принадлежит» совершенно точно соответствует словам *tam n'etam mama, n'eso'ham asmi, na me so atta* из Палийского Канона.

А. 4.406). Освобождённый фактически «пересекает зоны»<sup>20</sup> (*kappatito... vipamutto*, Sn. 373), не является

---

<sup>20</sup> По поводу бесчисленной длительности эонов (*kappa*) в их сотенных и тысячных последовательностях, среди которых не различить раннюю точку, см. отрывок из S. 2.178–193, завершающийся словами: «Непостоянны все композиты, природа каковых — возникать и стареть, восставая гибнуть; покончить с ними — блаженство».

Эоном (*kalpa*) *qua saeculum* называется «день Брахмы», состоящий из тысячи юг, или же 4320 миллионов человеческих лет; в течение дней и ночей Брахмы следующие друг за другом миры манифестируются и исчезают. Длительность жизни Брахмы составляет сотню лет, состоящих из таковых дней. Даже от такой «краткой жизни» Будда учит «бежать еще дальше». Однако стоит заметить, что *kappa* (корень k'r, близкий к kg) также значит «понятие» или же «множественное устройство», *κόσμος* (ср.: RV. 10.90.11: *katidha vi akalpayan?* И, напротив, MU. 6.30: *nihsamkalpo nirambhimanas tisthet*), т. е. *prapanca*, и в той же мере, в которой Бодрствование — это *nippapanca*, «несложное», так и *akappiyo* (Sn. 914 etc.) значит не только *ex tempore*, но и «отличное от чего угодно, воспринимаемого *seriatim*», трансцендентное не только в отношении к «временам», но и к временным вещам.

Все «предыдущие оболочки» и прошлые эоны сразу присутствуют для Будды, атаковавшему их, словно лев, или же пронзившему их, словно стрела пронзает мишень; прочие должны оглядываться на годы — один год или мириады лет, в зависимости от возможностей каждого, но Будда, или же Арахант, созерцает как прошлые, так и будущие эоны

---

(Vism. 411). Словно они образуют круг (безначальный и бесконечный цикл), центром которого он является, будучи не далее от любой точки окружности, чем от всех остальных; в то же время прочие, менее искусные, должны прокладывать себе путь назад вдоль окружности, если они желают увидеть прошлое.

Когда буквально перед процитированным фрагментом (Vism. 410) Буддхагоша говорит о припоминании того, «как Я был тогда, так-то и так-то, в такой-то семье», и о свойствах прошлого как части «личного континуума» (*attano samtane*) или лучше «личного жизненного пути», если выразиться «конвенционально» (*samucca*), с точки зрения относительной истины (*paramatthena*); ни один хорошо образованный буддийский монах не нуждается в таких вопросах, как «Кем был я в прошлой жизни», «Кто я сейчас», «Кем я буду в будущем», ведь речь в таких случаях идёт о вещах в их становлении, т. е. имеют место строгие рамки причинно-следственных связей, а потому монах может говорить лишь о своём «я» в практическом смысле в контексте повседневности (S. 2.26, D. 1.202). Аналогичным образом фрагмент из D. 1.81, где параллелизм *cuti* и *upapatti* применён в истории о человеке, ушедшем в другую деревню, а затем вернувшемся в свою (эти «деревни» значат наш и горний миры, как в CU. 8.6.2), был бы еретическим, если бы его понимали буквально, что показано в Pv. 4.3.31. Три модальности личности (*atta-bhava*), прошлое, настоящее и будущее, являются скорее конвенциональными понятиями повседневной речи, чем высшими реальностями (D. 1.202). Аналогично в «Йога Сутре» (2.39, 4.35) созерцание собственных прошлых воплощений (*atma-bhava*) может быть полезным упражнением на ранних стадиях развития йога, однако тот, кто более не смешивает *sattva* со своим «я», никогда

человеком эонов» (*akkapiyo*, Sn. 860); «Они зовут его пробуждённым (*buddha*), отвергающим эоны, поток вещей, в котором они исчезают и возникают... тот, для кого рождение (*jati* = *bhava*, γένεσις) — в кон-

---

не вернётся к вопросам вроде «Кто я?» и т. п. Перевоплощение, иными словами, является формой речи, а не реальным перемещением постоянных индивидуумов в другие тела.

Стоит заметить, что буддийская «двойная истина» (*sammuti*-, *loka-vohara*-, *loka-niruttiyo* etc., а с другой стороны — *paramattha-saccam*; оные соответствуют ведическим *avidya vidya*, *vikara*- и *paramarthika-satyam*), одна — относительная и конвенциональная, а другая — абсолютная и точная, соответствуют различию между метафизикой и философией (в широком смысле слова), а также платоновскому различию между «знанием, имеющим начало и разные вариации, связанные с теми или иными вещами, называемыми нами сегодня реальными», и «знанием, пребывающим в абсолютной реальности» (Федр, 247E), а также различию между «истинным мнением» и «истиной», каковые соответствуют становлению и бытию (Тимей, 27D, 28A). Вероятность относительных истин может быть утверждена путём многократных наблюдений, и именно таковы статистические «законы природы», открытые наукой; однако за воспринимаемым порядком мира стоит «удалённая причина, всегда пребывающая»; именно по причине вечности «никогда не было или же не будет времени там, где не было или не будет движения»; однако таковая первопричина, будучи ничем не обусловленной, не вероятна, но аксиоматична» (Аристотель. Физика, 8.1.252В), т. е. она «самораскрывающаяся», *sva-prakasa*, «самоочевидная».

це» (Sp. 517). Для подобного человека, эксплицитно подразумевается, «нет ни прошлого, ни будущего» (*na tassa paccha na purattham atthi*, S. 1.141); «вспоминания» Будды не проходят через последовательность рождений и смертей во времени, но схватывают мгновенно и сразу ту ситуацию, которую Будда выбирает, чтобы ощутить (Vism. 141); можно сказать, что все времена присутствуют перед мгновенным взглядом Будды.

Там, «где нет ни прошлого, ни будущего», может и должно быть лишь *Ныне*.<sup>21</sup> Для существующих во времени моментальное ныне (*khana*) действительно присутствует всегда. Однако же в смысле «нужного времени» оно значит также возможность, т. е. выход, и, хотя таковой интервал<sup>22</sup> постоянно открывается и закрывается по прошествии времени<sup>23</sup> — что если

---

<sup>21</sup> «*Ubi futurum et praeteritum coincident cum praesenti*» — Николай Кузанский. О видении Бога, гл. 10.

<sup>22</sup> *Inter-vallum*, «игольное ушко», «узкие ворота» в стене рая, «*locum... cinctum contradictoriorum coincidentia, et iste est murus Paradisi, in quo [tu Domine] habitas, cuius portam custodit spiritus latissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus*» — там же, гл. 9.

<sup>23</sup> Прошлое и будущее, будучи на самом деле Симплегадами или же Сходящимися Камнями, разделены лишь «ныне-

мгновенная возможность несхватываема? С этой точки зрения Будда советует: «Пройди сквозь трясину, не позволь Моменту уйти (*khano ve ta upaccaga*), ибо те скорбят, чей Момент прошёл»<sup>24</sup> (*khanatita hi socanti*, Sn. 333, ср. Dh. 315, Tha. 403, 653, 1005, Thi. 5, 459); и также он поздравляет тех Монахов, «чей Момент схвачен» (*khano vo patiladdho*), и сострадает тем, «чей Момент прошёл» (*khanatita*, S. 4, 126).<sup>25</sup>

---

без-длительности», сквозь которое Герой (*mahavira*) обретает свой путь; иными словами, это боковые стороны «Двери Бессмертия» (*amatassa dvara*, M. 1.226, ср.: Vin. 1.7), которую Будда (Ставший Брахмой, Податель Бессмертия, A. 4.226, S. 4.94) раскрыл для своих последователей; также это Солнечные Врата, о которых вопрошается: «Кто способен (*arhati*, ср.: RV. 10.60.40, *arhana*) пройти сквозь них?», т. е. способен пройти путём «не знающего препятствий *Saman'a*, или, иными словами, Молнии» (*ibid.*, 1.30.2, 4), каковой «*Saman*», как уже говорилось ранее, представляется как «Гармония» прошлых и будущих форм, *sa* и *ama*.

<sup>24</sup> Буквально как у Уильяма Блейка:

Порхающую радость так, поцеловав,  
Он пребывает в вечности лучах...  
Но ежели упустишь созревания миг,  
От скорбных слёз свой никогда ты не осушишь лик.

<sup>25</sup> Важно заметить, конечно же, что *khana* также значит «возможность», существующую лишь в течение относительно



Ср. Anth. Pal. 16.275 — насчёт уходящего Мо-  
мента.

Момент освобождения мгновенен (*sub-it-aneus*, «ступающий украдкой»); сравним фактически с моментом освобождения стрелы, для которой больше не нужны усилия лука для преодоления всех преград и попадания в цель, так как она уже «там» (*tad-bhuta*, т. е. *brahma-bhuta*), если позиция тела, положение рук и движения лучника правильны, стрела соответствует Я, а цель — Брахме (Mil. 418 + Mund. Up. 2.1.1—4): адекватность этой метафоры (*upama*) чрезвычайно велика, так как в ней к лучнику применены те же слова, что и к «пронизывающему цель» (*akkhana-vedhin*)<sup>26</sup> Монаху — так, *samdha*, «совмещать», применяется к натягиванию тетивы и закладыванию (*yoga*) стрелы, что можно, следовательно, понять как *samadhi*; *mic*, «отпускать», несёт отсылку к освобождению стрелы или Я, а *vyadh*, попадать (в некоторых формах идентичное слову *vid*, ведать

---

короткого *периода* времени; как в Thi. 459, где Сумедха говорит: «Наступил век Будд; нет более отсутствия возможности, момент схвачен!» (*virajjito akkhano, khano laddho*).

<sup>26</sup> *Akkhana* = Skr. *akhana*, «мишень», «цель»; встречается в JUB. 1.60.7, 8 и в CU. I.2.7, 8; это слово никак не связано этимологически с *khana*, «момент».

или же находить), несёт отсылку к достижению лучшим «цели».<sup>27</sup>

В случае Будды и некоторых других Арахантов (ср. Tha. 173, Thi. 627) Пробуждение происходит на рассвете, т. е. на стыке времён (*samdhi*), или же в сумерках, когда ни ночь (начальная форма), ни день (последующая форма) не суть; на этом стыке небезынтересна синонимичность слов *samdhi* и *brahmabhuti*, «становление Брахмой». В любой точке времени событие происходит на стыке прошедшего и будущего; небезынтересно в данном контексте, что слово «йога» в его астрономическом смысле может быть заменено «моментом» или «Пробуждением» (Thi. 4). Мгновенность Пробуждения контрастна длительности Пути, вечного времени, которое *ныне*, раз и навсегда, покидается (как и мгновенный запуск стрелы контрастирует с долгой тренировкой лучника); особо это подчёркивается в Махаяне — в Абхисамаяланкаре Васибандху: когда конец долгого пути достигнут, Великое Пробуждение (*abhi-sambodhi*) является «одномоментным» (*eka-ksana*-).<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> См. мою работу «Символизм стрельбы из лука» в *Arg Islamica* (10). 1943.

<sup>28</sup> См.: *Обермиллер Е. Е.* Учение о Праджна-парамите в Абхисамаяланкаре Маитрейи // *Acta Orientalia* (11). 1933.

Понятие «мгновенного [т. е. безвременного] пробуждения» (*ekaksanabhisambodhi*) существует также и в Тантрическом буддизме, где ему совершенно логично приписывается двойное значение путём сравнения с точкой на окружности, каковая сразу является и началом, и концом: альфой и омегой. Как начало, пробуждение — это мгновенный скачок,<sup>29</sup> в результате которого зародыш достигает осознан-

---

С. 81–82. *Abhi-samaya*, «полное достижение», буквально значит нечто вроде «сверхсовпадения» в смысле «времени», обладающего абсолютным значением; ср.: *samayaitum* (*co-ire*), «проходить» (сквозь Солнце); во фрагменте из JUB. I.6.1 слова *abhisamaya* и *parayana* используются как равнозначные. Я использую при переводе слово «одномоментный» вместо «моментальный» (как у Обермиллера), так как второе слово обладает оттенком «эфемерности» или «неуловимости», хотя в оригинале эти значения не подчёркиваются; слово «моментальный» больше подходит для *khane khane*, но не для *ekaksane*. *Eka-ksana*- соответствует *sadya* Шанкары в конструкте *sadyo-mukti*, BrSbh. 1.1.11; *sadya*, «этот день», сходно с *sakrt*, «тотчас», «незамедлительно»; ср.: Св. Августин. О свободном выборе, III.25.77: «*Millia dierum in temporis mutibilitate intelligantur; unus autem diei nomine incommutabilitas aeteritatis vocatur*».

<sup>29</sup> Ср.: Manu I.56: «Когда [Великое Я] становится атомарным (*anumatriciko bhutva*) и, обладая видимостью существования и движения, воплощается в связанное с собой семя, тогда оно принимает актуальную форму (*murtim vimuncati*)». Тантра

ного восприятия «сети случайностей» (*mayajala*) в протяжённом (*nirmana*-) теле. С другой стороны, как уже объяснялось, мгновенная или же безвременная Пробуждённость, от которой происходит потомство (нисхождение духа в материю) является не только первым, но и последним моментом временного круга (*kala-cakra*) существования (*samsara*), когда сознание возвращается к своему истоку; эволюция (*utpattikrama* = *pravrtti*) и инволюция (*utpannakrama* = *nivrtti*) представляют собой две половины круга существования — как в космическом, так и в индивидуальном масштабе. Так, в практике йоги, предметом которой является инволюция, обретается созерцание времени, устремлённое к мгновенному осознанию всё больших и больших отрезков, до тех пор пока всё время не будет переживаться как *ныне*. Вдох и выдох<sup>30</sup> соответствуют дню и ночи,

---

утверждает безвременное, а Ману — безразмерное качество одушевляющего принципа.

<sup>30</sup> В практике йоги вдох и выдох равны и отождествлены друг с другом: один освящает другой (BG. 4.29, 5.27); в этом основная суть реализации Высшей Идентичности Митры-Варуны (Митра и Варуна являются вдохом и выдохом: SB. 1.8.3.12), дня и ночи (TS. 2.1.74), суть Единства Ветра (*Vayu*), «который дует вместе, однако в человеке разделяется

неделям, месяцам и т. д., представляя собой процедуру, направленную на «полное преодоление микрокосмического времени учеником, который, успешно сосредоточивая ум на всё больших отрезках времени и успешно выходя за их рамки в течение своего дыхания, достигает великой вселенской вечности, включая всё творение от начала до рассредоточения», или же, лучше, регенерации (палингенезиса), ибо «таково йогическое возрождение, кратко и ясно описанное в следующем отрывке из Калачакратантры: «Место рождения Царских Победителей — это один постоянный момент (*ekasminsamaye'ksare*);<sup>31</sup> когда «сердце» утверждено в Великом Дыхании, а обычное дыхание отброшено, когда физические чувства освобождены, а божественные — восстановлены, когда естественные планы оставлены, а планы божественные проявлены — тогда я вижу Всё, Великий Царь, нет ничего такого, что бы я не видел всегда». Осознав, таким образом, свою собственную

---

на двоих — на вдох и на выдох» (SB. 1.8.3.12) — он «обладает этим дыханием» (TS. 2.1.1.3), будучи «тем, благодаря кому живёт человечество» (KU. 5.5).

<sup>31</sup> *Aksara*, «спокойный», «неподвижный» — так в индуизме характеризуется Брахма, а также слог ОМ, каковым этот бог представлен в вербальной иконографии.

природу, или же свою специфику бытия (*svabhava*), став собой, Йог «без каких-либо субъект-объектных отношений... знает всё, ибо она [его сущность] воспринимает всё в геометрической точке (*bindu*) и в одном мгновении (*eka-ksana*)... Время потоплено в вечности».<sup>32</sup>

Таковой «контроль над моментами и их последовательностью» (Йога Сутра, 3.52), будучи созерцательным эквивалентом ведических сезонных жертвоприношений, посредством которых Праджапати, Год (Время) разрывается на времена года (единицы времени), так как дни, ночи и т. д., соединённые его сломанными «суставами» — таковой контроль делает Время вновь цельным и единым,<sup>33</sup> как и При-

---

<sup>32</sup> Барода. Введение // Марио Э. Карелли. *Sekoddesatika*. 1941. С. 16—17, а также санскритский текст, с. 7 (однако пассаж из «Калачакратантры» я привожу в собственной интерпретации).

<sup>33</sup> Таковые «суставы» (*parvani*) «вправляются» (в медицинском смысле), а буквально — «собираются» или «синтезируются», ср.: АА. 7.20, где Время объединяет вместе (*samdadhati*) прошлое, настоящее и будущее времена. Таким образом, все вещи соединяются (*samhita*) и обретают *samadhi*, полноту здоровья; так, цикл, начатый их дроблением и болезнью (*vyadhi*), завершается. Разделяющий акт творения необходимо сопутствуется объединяющим (воссоединяющим)

носящий жертву обретает собственную реинтеграцию (*Satapatha Br.* 1.6.3.35 etc.). «Ибо коль скоро год — двойник (образ) Праджапати, они зовут его Годом» (*ibid.*, 11.1.6.13); «Год есть всё — вот что такое «Нетленность»» (*ibid.*, 11.1.2.12). «Как много дней в году?» Это зависит от способа его разделения, но «в действительности день всего один; Год всё тот же — день за днём»; и Понимающий эту доктрину Года сам становится Годом (*ibid.*, 12.2.2.23).

Если не считать последние цитаты, то доктрина «Пребывающего Ныне» глубоко разрабатывалась лишь в Хинаяне. Многие другие учёные, особенно Якоби, Кейт,<sup>34</sup> де ля Вале Пуссен и Щербацкой, изучали её лишь в ключе источников Махаяны, где она была расширена, однако не открыта впервые.

---

процессом инволюции; усложнение осуществляется путём упрощения.

<sup>34</sup> Хотя сам Кейт вопрошает по поводу «непостижимой» природы Будды, постулированной в *S.* 4.374 etc.: мол, «разве не утверждается таким образом, что Татхагата, безотносительно к смертным, обладает реальностью, которая, однако, является невыразимой?». Кейт утверждает, что «опротестовать настаивать на негативизме тех пассажей, иная интерпретация которых не просто возможна, но является более соответствующей идеям учителей раннего Канона» (Буддийская философия в Индии и на Цейлоне. 1923. С. 26).

Все школы, конечно, поддерживали доктрину причинного влияния прошлых поступков на настоящее. Кейт в особенности, всегда предполагая, что Будда отрицал реальность Я (хотя этого и не было; скорее, Будда советовал людям «искать таковое» и «принять прибежище в нём»: см.: Vin. 1.23, Vism. 393, D. II.120, S. 3.143), заходит настолько далеко, чтобы заявлять, что якобы доктрина Вайбхашика «добавляет момент существования (*sthiti*), который, как утверждает исследователь, был отвержен Буддой по причине опасности, коренившейся в нём по отношению к учению о непостоянстве»;<sup>35</sup> это неудовлетворительная трактовка, ведь понятия «постоянного» Я и «непостоянного» Я не предполагают никакой антиномии, и в любом случае слово *thiti*, даже в комбинации с *atta*, употребляется в Каноне, где также слова *titthati* и *thassanti* (как указывается выше) употребляются Арахантами; и не может быть другого вопроса, кроме вопроса о «вечной субстанции» (*akaliko dhatu*) Дхаммы, с которой идентифицировал себя Будда. Для саутрантиков, само название которых предполагает их ортодоксальность, «истинное учение заключается в безразли-

---

<sup>35</sup> Кейт А. Б. Указ. соч. С. 167.



чии между сущностью, активностью и временем её возникновения; сущности возникают из небытия;<sup>36</sup> они существуют лишь момент; затем они прекращают существовать. Их существование, активность и действия — едины... Прошрое и будущее — лишь названия».<sup>37</sup> По этому поводу следует упомянуть,

---

<sup>36</sup> «Того, чем были временные вещи до того, как быть сейчас, уже нет; и когда они есть, они уходят; и когда они уже ушли, им уже не бывать. Так, если они в будущем, их пока нет; если же они в прошлом, их нет более» (Св. Августин. О свободном выборе, 3.7.21).

В RV. 10.72.2: *asatah sad ajayata*, «сущее пробивается из небытия», ср. CU. 3.19.1, Taitt. Up. 2.7, где «небытие» значит «то, чего пока нет», «сущее в потенциальности», *pragabhava*. С другой стороны, в противоположной формуле из TS. 4.6.1.2, CU. 6.2.1, 2 и BrSBh. 2.1.17, 18, где сущее возникает лишь из сущего, но «не из небытия», делается отсылка к четвертому, *atyanta*, абсолютному виду небытия, включающему в себя вещи, которых никогда не может быть, например «сына бесплодной женщины». В понятиях Аристотеля, «возникновение из небытия (*pragabhava*)» — это «обращение потенциальности в действительность», что звучит в том же смысле, что и прекрасная молитва из BU. 1.3.28, *asato ma sad gamaya*, «Выведи меня из небытия в бытие». Ср.: JAOS. 66.154, замечание 30.

<sup>37</sup> Кейт А. Б. Указ. соч. С. 166. Руми. Двустигия, 1.2201: «Прошрое и будущее — это занавеска между тобой и Богом».

конечно, и древнюю доктрину Пустоты (*sunyata*),<sup>38</sup> которую Кейт обсуждает в связи с мадхьями-

---

<sup>38</sup> Как и в случае «разрушения» (*khaya*), следует сразу спросить, чтобы избежать «ереси аннигиляционистов» (*ucchedavada*), что может и должно быть разрушено (Vism. 508), и, как и в случае «бегства» (*nissaranam*), следует спросить, От чего и К чему оно должно быть устремлено, если нам следует это знать; так вот, в случае «пустоты» (*sunnam*) следует спросить, Чего нет в ней. Как говорит Гермес Трисмегист, «не следует называть что-либо пустым, не говоря, что именно отсутствует в этой пустоте» (Асклепий, III.33С); ср.: Аристотель подчёркивает: чтобы «определить, есть или нет «пустота» (*tò kenón*), нам следует узнать, что использующие это слово реально под ним подразумевают. В основном это значит «место, в котором ничего нет». Однако такое объяснение дают те, которые полагают, что якобы всё существующее материально, телесно (*σῶμα*), осязаемо (*ἄπτόν*)... и никто не подразумевает под пустотой отсутствие «точки» (*ἡ στίμμη*)» (Физика, 4.7, 213В–213А). Лишь по той причине, что мы не задаёмся такими вопросами, столь многие наши современники отверщаются от так называемого «негативизма» буддийской формулы; на самом деле эта *via negativa* предполагает «переоценку» ценностей, но не их разрушение, а потому то, что вызывает негодование у современных эмпириков и «оптимистов», является той самой жертвой, которая необходима для переоценки ценностей. Буддийская «Пустота» является отсутствием стоящих вещей, к которым эмпирики применяют аффирмативный язык (D. 2.63). «Свобода», будучи благом, всегда является свободой *от* ограничений. По поводу разных значе-

ками, «срединными путниками», чьё название снова подтверждает их ортодоксальность. Для них «доктрина причинности применима лишь к миру невежества», т. е. мнений. Здесь я хочу сказать не только о том, что вещи лишь *случаются* во времени и пространстве, но и что причина и следствие взаимосвязаны как трансцендентально, так и актуально; мы мыслим причину и следствие как предшествующее и последующее события, так как все логические формулировки это подразумевают в той мере, в которой язык (язык постулирования) применим лишь к событиям (D. 1.202). Потому-то нам непросто понять, как причина может воздействовать на расстоянии;<sup>39</sup>

---

ний понятия *sunnata* см.: Vism. 512. Отметим также, что «Пустота» и «Полнота» никогда не являются не связанными, однако, скорее, совпадают; см.: *Аристотель*. Метафизика, 1.4.9, 4.5.5, а также список литературы к моей работе «Кха и другие слова, обозначающие Ноль...» // BSOS (7). 1934. С. 487–497. Намёк на это совпадение сделан в махаяновском афоризме *yas samsaras tan nirvana*, а также в словах из *Isvara Pratyabhijna Vimarsini*, 1.193, *yac cid visesatvam tad sadasivatattvam* — на самом деле это то же самое высказывание, но в других словах.

<sup>39</sup> Например, когда растение, перенесённое из своей естественной среды обитания в другую, условия которой отличны от первой, продолжает расти в соответствии со «своим соб-

как, если вещи существуют лишь один момент, могут они взаимодействовать? Как можно объяснить их упорядоченность? На самом деле, если принять все действия в качестве причин, тогда упорядоченная последовательность событий будет объяснена «предустановленной гармонией» произвольного происхождения; такая позиция ложна — именно к ней пришли исламские мутакаллимы в силу логики их атомизма. Ответ на все эти затруднения в том, что причины вовсе не воздействуют на расстоянии, но они *присутствуют* там, где и когда их следствия видны.<sup>40</sup> Ничто в действии не превосходит само

---

ственным» временем вне зависимости от новых условий, таковой пример представляет нам функционирование некоего типа памяти, являющейся «невоспринимаемой» (*adrista*) для человеческих существ, которые могут исследовать удалённые причины в естественной среде обитания растения, однако неспособны «увидеть» их в актуальном влиянии на растение, в котором причина и следствие совпадают в каждый «момент» роста.

<sup>40</sup> Так, по словам св. Фомы Аквинского, «судьба заключена в самих сотворённых причинах» (Сумма Теологии, 1.116.2). Естественным выводом отсюда является утверждение, согласно которому избежать судьбы, освободиться, исполнить своё предназначение (достичь точки своего назначения, последней цели человека) можно лишь путём «самоотрицания» (*denegat*

действие; однако действия оставляют свои следы в мире, который теперь всегда будет другим в сравнении с миром, в котором такое действие не было бы предпринято; действие и его каузальное воздействие — две разные вещи, из которых и первое (ощутимое), и второе (подразумеваемое) сохраняются. К своей высокой чести индийские логики различали действия (*karma*) и причины (*karana*), приписав сигнификативные имена «незримое» (*adrsta*) и «непрошедшее» (*apurva*) «причинности»; последнее понятие, в частности, одновременно подразумевает, что эффект действия (в отличие от самого действия) реально *присутствует* во время возникновения следствия; последовательности предыдущих действий всегда остаются скрытыми, пока не проявляются условия, в которых они могут реализоваться. С такой точки зрения не остаётся никакой непоследовательности в комбинации понятий мгновенной актуальности и воздействия опосредующих причин во времени.

С другой стороны, очевидно невозможно было бы применить сюда формулу причинности, согласно

---

*seipsum*, Мф. 16:24), пройдя, таким образом, от становления к бытию.

которой эффект причины реально *присутствует* во время возникновения следствия; последовательности предыдущих действий всегда остаются скрытыми, пока не установлены условия, в которых они могут реализоваться; коль скоро причинное действие и его эффекты никогда не взаимосвязаны, позже последние могут проявиться.

Кроме того, было бы очевидно невозможно применить формулу причинности «было так, стало так» к тому миру, где нет ни становления, ни триады возникновения, существования и упадка. Кейт продолжает: «Абсолютная реальность, согласно Шантиведе, неподвластна разуму (*buddhi*), ибо таковой ведёт в сферу релятивизма и заблуждений. Нагарджуна постоянно отрицает наличие хоть одного собственного тезиса, ибо если бы он приписал себе хоть одну мысль, это было бы совершенно ошибочно; истина в молчании, она — ни утверждение, ни отрицание».<sup>41</sup> Все таковые позиции уже учтены в хинаяновском Каноне.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Кейт А. Б. Указ. соч. С. 235–239.

<sup>42</sup> Буквально по словам Шанкары: «Оный Брахма есть молчание» (BrSBh. 3.2.17); «Лишь молчанием можно его изъять» (Гермес Трисмегист, I.31, X.5); «О Боге нельзя сказать ничего истинного» (Мейстер Экхарт, цитируя св. Августи-

---

на; ср.: Кена Up. I и II). Молчание — это «Срединный Путь» между утверждением и отрицанием; оно соответствует тому «несказанному» (*anakkhatam*, Dh. 218, *avyakatam*, S. 4.374), каковое Будда, ничего не скрывающий, не может открыть по причине отсутствия «речи» (*vadapatha*); древнейшим текстом о Молчании в этом смысле являются строки, процитированные в АА. 2.3.8, с. 3:

Та речь, которая в «да» и «нет»...  
Отвергая, пророки (*kavayah*) обрели искомое;  
[Вначале] связанные именами, [ныне] они  
улаживают слушанием (*sruti*).

Будда характерным образом «отвергает да и нет», часто говоря о том, что состояние Освобождённого, Араханта, *post mortem*, не может быть описано такими выражениями, как «есть» или «не есть», но лишь путём соединения или разделения этих выражений, как, например, в Упанишадах «Я» называется *neti, neti*. Кроме того, Будда аналогично отрицает наличие у себя каких-либо «взглядов» (Sn. 837, ср.: 152 и 878, 914).

Следует сделать одну оговорку: буддийская доктрина Причинности (*hetuvada*, буквально «этиология») касается лишь действия натуральных или опосредующих причин, или же, иными словами, относится лишь к сфере необходимости; аналогично дело обстоит и с западной доктриной причинности, сформулированной Левкиппом (Аэций, I.25.4); у Платона (Тимей, 28А) «всё происходит из некоей причины, из необходимости»; и так далее, вплоть до схоластической доктрины, согласно которой «ничто не происходит случайно» (св. Августин), а также — до веры современных учёных в порядок. События прошлого определяют каждую деталь любой сущ-

Де ла Валле Пуссен<sup>43</sup> обсуждает *ksana* как 1) единицу измерения времени и как 2) ограничивающий минимум времени, по аналогии с атомом (*paramanu*), который считался неделимым минимумом материи;

---

ности в любой момент, и в этом смысле «судьба заключена в самих сотворённых причинах» (св. Фома Аквинский. Сумма Теологии, I.116.2). Однако же как в буддизме (или исламе), так и в христианстве такое положение дел нисколько не исключает ответственность сущностей за то, что из всевозможных путей, предопределённых прошлым, они *изберут* для своих поступков. В противном случае все увещевания Будды делать одно (*kiriyavada*) и не делать другого (*akiriyavada*), искоренять одно и лелеять другое, да и вся концепция «самоконтроля» (обладание, контроль или же управление, а также побуждение малого «я» Великим «Я», Dh. 104, 160, 379: *attana coday'attanam*, 390) — всё это было бы бессмыслицей. Справедливо, что все реакции «я» или Эго суждены и предопределены прошлыми причинами, однако же всё это «не моё Я» (*na me so atta*), и тот, кто себя не идентифицирует с «я» и Эго, способен заставить *их* поступать так, как *он* хочет. Дело здесь не в некоем вмешательстве в причинно-следственную связь, а просто в «покаянии», т. е. «изменении ума», ранее незадействованные причины включаются в игру и приводят к новым результатам.

<sup>43</sup> Заметки о моменте или буддийском *ksana* // Rocznik Orientalistyczny (8). 1931. С. 1–13, где автор цитирует собственную версию *Abhidharmakosa* Васубандху и другие источники.



он вскользь упоминает хинаяновские источники и игнорирует всю их основу, цитируя разве что Васубандху (S. 2.265). Он приводит разнообразные определения момента, в котором существует вещь (*dhamma*),<sup>44</sup> сводя всё к тому, что у момента нет реальной длительности; он настолько неисчислимо короток, как неисчислимо велика сумма всех вечностей; момент — просто неделимое настоящее, в котором присутствуют три фазы любого сущего, — *on ne peut douter que... le ksana, duree du Dharma (chose) soit une grandeur de temps se rapprochant de zero a l'infinite*. В то же время мне кажется некорректным утверждение, что якобы *le temps est discontinue et fait de ksanas, comme le corps etendu est fait d'atomes*, так как промежуток между двумя *ksana*'ми не больше, чем сама *ksana* (как точка), и в этом же смысле пространство между двумя атомами не больше, чем размер атома, который составляет ноль.<sup>45</sup> Время течёт

---

<sup>44</sup> Дхамма как «вещь» — это весьма распространённая интерпретация также в палийских источниках; не стоит смешивать это значение с Дхаммой как «Вечным Законом» и (*sa-dhamma*) «Естественным Законом».

<sup>45</sup> Аристотель решает эту проблему почти таким же способом (Физика, IV.13.222А, В): время «постоянно начинается» (*ἀεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ*); в силу неделимого «ныне» (*ἄτομος νῦν*)

подобно реке, постоянно двигаясь и никогда не останавливаясь (*na ramati*). Пуссен также цитирует некоторые джайнистские источники,<sup>46</sup> в которых *samaya* как точка времени соответствует буддийскому понятию *ksana*: «момент (*samaya*) — это минимум времени (*kala*), необходимый атому для перемещения на расстояние своей длины», и «момент — это время, необходимое атому для прохождения интервала между двумя атомами» (*anvantaram*).<sup>47</sup>

Исследование Моментa в «Буддийской логике»<sup>48</sup> Щербацкого глубже, и он подчёркивает, что «происхождение теории Мгновенного Бытия является,

---

«время континуально»; с одной стороны, все «ныне» отличны друг от друга, однако по своей функции удерживания времени в цельности они «всегда одни и те же» (*ἀεὶ τὸ αὐτό*). «Моменты» подобны «точкам», ограничивающим линию; две смежных точки линию не образуют, но лишь три, так как линия таковой не является, не обладая началом, серединой и концом; то же самое касается любых последовательностей.

<sup>46</sup> *Tattvarthadhigama* и *Ganitasarasamgraha*.

<sup>47</sup> *Anvantara*, ср.: *citt'antara* и *buddh'antara*, «интервал между двумя последовательными событиями»: эти ни «*un autre atome*» Рангачарьи, ни «*l'intervalle, l'étendu d'une atome*» Пуссена.

<sup>48</sup> *Bibliographica Buddhica*. XXVI: В 2 т. Ленинград. 1930, 1932.

вероятно, добуддийским».<sup>49</sup> Он делает выводы, что буддийские «бытие и небытие не являются разными модусами вещи, но сами они и есть вещь», и цитирует при этом Шантаракшиту: «Природа чего угодно заключена в его собственном моментальном стасисе и разрушении» (*yo hi bhavan ksanasthayi vinasa iti giyate, Tattvasangraha*, 26, с. 137). таковое разрушение, конечно же, не является эмпирическим событием, имеющим место, когда горшок разбивается от удара и прекращает быть горшком, — речь идёт о более сущностном аспекте вещи, о самой сути её (с. 94–95).

Щербацкой прав, когда говорит, что, по словам Васубандху, «по причине непрерывного разрушения нет и (реального) движения» (*na gatih nasat, Abhidhammakosa*, 4.1),<sup>50</sup> и также вероятно прав, ког-

---

<sup>49</sup> Щербацкой не особо углубляется в историю. Под сноской он отмечает: «В этом смысле Санкхья-Йога, как и многие другие, очень близка к буддизму, ср.: Vyasa, III.52: *kalo vastu-sunya-buddhi-nirmanah sarva-jnana-anupati, ksanastu vastu patitah*», что я понимаю как утверждение о времени как безосновательной ментальной конструкции, происходящей из момента.

<sup>50</sup> См.: Де ла Валле Пуссен Л. *L'Abhidhammakosa de Vasubandhu*: Т. 5. Париж, 1923–1931.

да подчёркивает, что само движение, как и время, — это лишь прагматичные постулаты; аналогично в буддизме Эго и индивидуальность также являются прагматичными постулатами — это концепты; не внешняя реальность, но нечто сконструированное нами, чьё познание заключено в границы времени и пространства — Кантовы «схемы нашего разума». Но он неправ, когда делает вывод, что якобы «движение дискретно»; с одной стороны, движение, о чём свидетельствует опыт, континуально, и, как мы видим, «река никогда не останавливается»; с другой же стороны, движения и вовсе нет в реальности; так, ни одно из этих утверждений, соответственно относительное и абсолютное, не включает дискретности, которая свойственна ошибочному пониманию линии как суммы точек. Васубандху проиллюстрировал свою позицию (как и Руми) на примере движения фотонов, которые порождают луч света и «движутся» подобно «идущему» человеку. Однако, Щербацкой<sup>51</sup> ошибается, когда говорит, что так называемое

---

<sup>51</sup> Щербацкой обсуждает «некоторые европейские параллельные места», особенно у Бергсона. Он приводит цитату: «Мир, с которым имеют дело математики, — это мир, умирающий и возрождающийся каждый миг, и именно об этом мире

---

думал Декарт, когда говорил о континуальном творении» (Творческая эволюция, с. 23—24), а также другую: «У Эго нет реальности... это постоянный поток» (там же, с. 3—4), и ещё: «Утверждение, якобы движение состоит из неподвижностей, абсурдно» (там же, с. 326). Однако же когда он (Щербацкой) подводит итог, говоря: «Для буддистов вовсе нет остановок нигде, кроме как в воображении, универсальное движение никогда не останавливается... у Бергсона, напротив, реальна длительность, моменты же — искусственные разрывы в ней», тогда я не способен понять, в чём тут противоречие.

По поводу Лейбница можно ознакомиться с работой Ф. Нортропа «Теория пространства Лейбница» в JHI (7). 1946. Лейбниц отвергает «пустоту в пространстве, атомы и даже до сих пор не разделенные частицы. Он различает два уровня истины: «изначальную истину факта» (к таковой относятся высказывания, связанные с «я») и «истину разума» (аксиоматические высказывания, например, «каждый дух... протяжён и абсолютен») — обе из таковых истин «обладают влиянием на формирование образа материального мира, известного учёным или же наблюдателям чистых феноменов». Есть очевидная ирония, с другой стороны, в том факте, что для такого типичного современного номиналиста, как А. Б. Кейт, «знание, которое не является эмпирическим, бессмысленно, и его не следует считать знанием» (Aitareya Aranyaka. 1909. С. 42); последнее утверждение сокрушительно проанализировал Вилбур М. Урбан, который сделал вывод, что «метафизические изречения Великой Традиции являются единственным интеллигибельным языком» (Интеллигибельный мир. 1929. С. 471)!

«движение состоит из серии неподвижностей». Как сказал Васубандху, «движение мгновений невозможно» (*nirantara-ksana-utpada*); слово, которое Щербачкой трактует как «серию», — это *samtana*,<sup>52</sup> буквально и этимологически означающее «континуум»; то, о чём говорит он, можно выразить иначе: «лампа — это название, конвенционально данное континууму света, чтобы обеспечить некое единство»; эта конвенциональность аналогична в случае определений вроде «этот человек», «так-то и так-то», данных не субстанциальному «я», а континуальностям. Так, нет никаких расхождений с учением раннего буд-

---

<sup>52</sup> Именно этот континуум (слово *samtana*, также ошибочно переведённое Дас Гуптой как «серия») позволяет Чакрапани говорить, что, хотя существование тела и моментально (*ksanika*), связь Высшего Я с телом не прерывиста, но постоянна (комментарий на *Caraka-samhita*, 1.1.41). Особо значим также вывод Чакрапани: «Постоянство (или вечность) «Я» — это причина его согласованности с его личным гипостатическим опытом прошлого и будущего» (*nityatvam catmanah purvaparavasthanubhutartha-pratisamadhanat*, комментарий на 1.1.55), т. е. в той степени, в которой Оно остаётся собой и лишь переселяется. Отсюда то, что для одного доказывает псевдоидентичность преходящего «я», служит для другого доказательством реальной идентичности постоянного «Я»; таковые утверждения дополняют друг друга, никоим образом не вступая в противоречие.

дизма, где *punar utpadana* уже объясняется в понятиях зажигания одной лампы от другой, путём чего демонстрируется отсутствие сущности «*satta*», стоящей за светом. Любое разделение континуального времени на серию неподвижных мгновений столь же искусственно, сколь и разделение времени на дискретные часы и дни или же разделение линии на серию точек; аналогично можно считать время *результатом* прерывистых движений стрелок часов!

## ГРЕЦИЯ

Рассуждая о Времени и Вечности в греческом контексте, я воздержусь от какого-либо обширного введения в греческий «атомизм» как универсальную описательную систему; прежде всего необходимо различать физические атомы, из которых состоят тела, и временные атомы, разделяющие и соединяющие разные периоды времени друг с другом, как точка разделяет или соединяет части линии. Физические атомы должны обладать некими размерами, сколь бы малыми они ни были, раз уж что-либо «сделано» из них; однако же временной атом — это ноль, однозначно не являющийся «частью времени». Вернее (хотя и всё равно неточно) будет сказать, что прошлое и будущее — части временного атома, чем описывать период времени в качестве «сделанного» из временных атомов; аналогичным



образом точка является основой и *sine qua non* протяжённости, но при этом точки, не обладая протяжённостью, не могут суммироваться для получения длины, и мы не можем сказать, что протяжённые вещи состоят из точек. В том же смысле, руководствуясь совершенной логикой, Платон не называет элементы «атомарными», но лишь описывает их как существующие в виде частичек «столь малых, чтобы быть невидимыми», и формирующих видимые массы, объединяясь в достаточном количестве (Тимей, 56 с).

Аналогично и Аристотель, хотя «атомарное Ныне» и «неделимая точка» и свойственны его мышлению (Физика, 6.3.234А), не является «атомистом» в материальном смысле; он знает, что «ничто протяжённое не может состоять из атомов» (*ἐξ ἀτόμων*) и что «все величины протяжённые» (Физика, 232А, ср. 241В): у атомов *нет* величины, и невозможно говорить о соседствующих друг с другом атомах, поскольку находящееся между двумя точками всегда обладает размером (если нет, то оба атома должны находиться в одной и той же точке) (Физика, 231А, В; 8.8.264А, ср. 241А). Нас интересует лишь действительно абсолютно неделимый и безразмерный атом, или же точка, наделяющая значени-

ем время или пространство,<sup>1</sup> в отличие от вовсе не интересующих нас «атомов», которые сейчас как раз «разделили», или же таковые «атомистов» вроде Левкиппа — те, о которых мы читаем: «Их бесконечное множество, и они невидимы благодаря их малому размеру» (*Аристотель*. О возникновении и уничтожении, А.8.324b35);<sup>2</sup> атомы, которые «не являются математически неделимыми», но каждый из которых «обладает величиной» и протяжённостью<sup>3</sup> и из которых, следовательно, *могут* состоять ощущаемые вещи, — атомы, которые фактически так называются лишь в той мере, в которой люди еще не научились их разделять, представляющие собой в действительности лишь «частички».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> «Беспространственная и безвременная интуиция — это условие интерпретации самого мира пространства и времени» (*Урбан В. М.* Интеллигибельный мир, с. 260).

<sup>2</sup> Цит. по: *Бёрнет*. Ранняя греческая философия. 4-е изд. С. 335.

<sup>3</sup> *Бёрнет Дж.* Указ. соч. С. 336.

<sup>4</sup> А следовательно, что вполне логично, они являются составными частями более крупных величин. Атомарная картина мира действительно предполагает дискретность материи, однако она не утверждает дискретность пространства, в котором находятся атомы, а также не утверждает она и необходимость буквальная пустоты в этом пространстве. Все

До Аристотеля в понятиях по возможности наиболее ясных Парменид (Дильс, фр. 8, сохр. Симплицием) сформулировал учение о том, что «сущее» и то, что есть Ныне, отличается от вещей, лишь кажущихся сущими, которые сущими нельзя называть, так как они обретают бытие и теряют его. Это неделимое, везде и во всём присутствующее Единое не имеет начала и не может быть разрушено; «оно совершенно, недвижимо и бесконечно; его не было и не будет, но оно есть Ныне, всё сразу, континуальное Единое... Оно во всём одинаково... Без начала или конца, коль скоро обретение и потеря бытия исключены и удалены от него, и истинная вера отвергает таковые».

Когда он говорит, что «оно не может быть названо «бесконечным», поскольку оно ни в чём не имеет нужды», эти слова звучат для нас странно, но значат они лишь то, что это не пустота или хаос, но полнота, «конечное» в смысле самодостаточности. И когда он также называет Единое «сферой, равноудалённой от

---

традиции говорят об изначальном разделении неба и земли с целью образования места, в котором будут существовать все вещи; однако же место, сотворённое таким образом, скорее заполнено воздухом, чем пустотой.

центра во всех направлениях, ибо в одном месте Его не может быть больше, чем в другом», этой импликацией, ограничивающей окружности (подобной границе между светом и тьмой внешней), он допускает не большую непоследовательность в своей концепции нематериальной сущности, чем св. Бонавентура, размышлявший о Боге как о круге, чей центр везде и чья окружность нигде (Итинерарий, 5).

Парменид утверждает, что сущее является истинным; противопоставляя это миру смертных мнений, характеризуемому оппозиторными формами, противоречиями, самыми типичными из которых являются свет и тьма, он также говорит, что со второй не следует считаться, поскольку она лишь отсутствие первого, то есть нечто нереальное и немислимое. Для верности Аристотель в трактате «О Небе» (1.298b21) подтверждает, что Парменид всё время говорит лишь об осяутимой реальности; однако же как это совместимо с описанием, настоятельно исключающим существование во времени, а также сферу противоположностей, составляющую суть мира «осяутимой реальности»? Несомненно, Парменид говорит о Сущности, называемой другими «Богом», и важно, что он не только возвещает «Нынность» сущего Единого, но также и опре-

деляет его через отрицание того, чем оно не является.

Согласно Платону, мир был сделан Зевсом в соответствии с самодостаточной, неподвижной, живой парадигмой, не производной из чего-либо, но вечной (*áidos*); и, коль скоро невозможно приписать качество Вечности чему-либо производному,<sup>5</sup> «он сделал по образцу Вечности (*αἰών*, *Skr. ayus*, «жизнь») нечто подвижное; и так, когда Он упорядочивал Небеса (Вселенную), Он сделал на основе той Вечности, что всегда пребывает в своём единстве, неизменный образ,двигающийся в соответствии с числом,<sup>6</sup> ка-

---

<sup>5</sup> «Изображение никогда не равно своему прообразу, иначе оно будет не изображением, а копией» (Кратил, 432C, D); в данном случае речь о том, что «производность» и «вечность» несовместимы.

<sup>6</sup> Ср.: *Skr. jagat*, «движение», т. е. мир. Следует заметить, что движение включает «покой», который не тождествен «неподвижности», однако обладает потенциальным характером и является временно заторможенным движением; не стоит уточнять, что вещи в состоянии «покоя» не освобождаются тем самым от изменений. Как говорит Аристотель, «Природа — это принцип (или основа) покоя, как и движения», оба из которых находятся «во времени» (Физика, 8.3, 253B; 6.8, 239 A, 4.12, 221B) и являются невозможными в «ныне» (там же, 6.3, 234A); нас в данном случае интересует безвременная «Природа» (*διαίωνια φύσις* Платона, Тимей, 37B) и её отличие

ковое мы назвали «временем» (*χρόνος*).<sup>7</sup> Аналогично он учредил дни и ночи, месяцы и годы, которых не было до создания Небес (Вселенной).<sup>8</sup> Таковы

---

от её же временных манифестаций, каковое является различием между стасисом *бытийствующего* и движением-и-покоем вещей *становящихся*. Это различие сделано в RV. 1.115.1, где Солнце является «Я» (принципом) «всего подвижного или спокойного» (*jagatas tasthasas-ca*). Следуя за Аристотелем, св. Фома (Сумма Теологии, 1.10.4, вопрос 3) также подчёркивает, что время является «не только мерой движения, но и покоя».

<sup>7</sup> *Κρόνος*, отец Зевса, был позже связан с *χρόνος*, «временем», хотя этимологической связи между ними и нет. На самом деле как раз Зевса, подобного Праджапати, можно отождествить с Годом, а отсюда — и со временем; свержение им своего отца (каковой является временем) значит, что он разделил Время на отрезки; в то же время проглатывание Кроном всех своих детей, кроме Зевса, значит, что Вечность — это источник и вместилище всех времён. Аналогичный миф приводится в BU. 1.2.5: «Всё, что Он (Смерть, Праджапати, Год, Солнце, являющийся также Дыханием Жизни) порождает, он же и пожирает».

<sup>8</sup> Во всём сказанном Плотин (которого было бы правильнее называть платоником, а не неоплатоником) настолько точно следует за Платоном, что я не считаю нужным цитировать его здесь. Великолепное изложение взглядов Плотина на «Время и вечность» можно найти у настоятеля Инге в труде «Философия Плотина». Изд. 2-е. 1923. 2.92—103. Симптоматично, что настоятель подчеркивает: «Подобие бессмертия,

части времени; коль скоро «было» и «будет» — это производные части времени, мы зачастую применяем их неверно к Вечной Сущности (когда называем её Всеохватывающей) — ведь мы говорим, что Вечность «есть», «была» и «будет», хотя на самом деле здесь применимо лишь «есть», в то время как «было» и «будет» подходят лишь для становления, протекающего во времени, поскольку оба воплощают собой движение; однако к тому, что всегда (*ἀεί*) соответствует самому себе и является неподвижным, не относятся такие характеристики, как становление старше или моложе со временем, как и «становление» вообще, как и «бытие» сейчас, как и «бытие тем или иным» в будущем, как и вообще любое подчинение условиям, связанным с чувственным миром через свойственное для него «становле-

---

которое жаждут утвердить путём „психических исследований“, было бы для него [Плотина] отрицанием единственного бессмертия, которого жаждал он и в которое он верил... ведь неоплатонизм поощряет веру в то, что блаженная жизнь — это состояние, которое наступает для индивидуума лишь после завершения земного пути всей человеческой расы». Часто указывается также, что позиция Плотина является совершенно индийской; из этого никоим образом не следует вывод, что он позаимствовал хотя бы какую-то деталь своей доктрины из Индии.

ние», — всё это производные формы времени, подражающие Вечности и движущиеся в соответствии с числом. Вовсе не правильно говорить, что то, что обрело становление, «есть» ставшее, или что нечто, чему предстоит стать чем-то, «есть» что-то, ожидающее своего становления, или же что не-сущее (*τὸ μὴ ὂν*) «стало» не-сущим...<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Подобные идеи выражаются даже сегодня, хотя и на современном языке. Например, Вилбур Урбан (Интеллигентный мир. 1929. С. 417—421): «Отождествление бытия с тем, что становится, с процессами эволюции и деволюции невозможно... У бытия нет энтропии... Такие феноменальные категории, как жизнь и смерть [т. е. будущее и прошлое] суть моменты более широкой жизни». Это всё равно, что сказать: *бытие* ни живёт, ни умирает, и к нему нечего ни добавить, ни отнять от него; как и в SB. 10.5.2.13, наша истинная *жизнь* зависит от присутствия смерти в нас, один и тот же Отец «убивает и оживляет» (AV. 8.3.3; 1 Цар. 2:6), одна и та же Смерть пожирает и порождает своих детей (PB. 21.2.1). Понятие Вилбура Урбана *terminus [a quo и ad quem]* соответствует аристотелевскому «моменту» или же «точке», каковая, ограничивая, определяет и наделяет значением сущее; небезосновательно Термином (Гермесом) некогда звался Бог, который фактически был одновременно началом и завершением человека. С другой стороны, когда «научный» автор, Дж. С. Холдейн пишет о «Времени и вечности» (в «Рационалистском ежегоднике» за 1946 год), на какой-то момент даже можно заподозрить, что он не просто обсуждает исклю-



«Время же возникло вместе с Небом (Вселенной), а потому, коль скоро они вместе произведены, разрушенными они также будут вместе, если какое-либо разрушение их постигнет; сделаны они были согласно парадигме Всеохватывающей (*διαίωνια*) Природы, чтобы походить на неё, насколько это возможно; в то время как парадигма «есть» для всей Вечности (*πάντα αἰῶνα*), копия, с другой стороны, «есть» для всего времени (*ἅπαντα χρόνον*),<sup>10</sup> как и всё

---

чительно время, совершенно игнорируя традиционное значение Вечности!

<sup>10</sup> В «Меноне» (85—86) «припоминание» вещей, не узанных за эту жизнь, призвано показать, что Душа, вероятно, существует «вовсе вне времени» и, следовательно, является бессмертной, т. е., вечной (*αἰδία*) и неразрушимой (Федон, 106D, E); однако таковая аргументация, основанная на изначальном существовании (и серии перевоплощений), не является строгим доказательством, поскольку перевоплощение само по себе является вариантом умирания (Федон, 95C, D; JUB. 3.9.1, 4.9; Св. *Бернард*. О ступенях смирения и гордыни, 1.30: «*Nascimur morituri: ideoque nascimur morituri, quia primus morimur nascituri*»); то же самое встречается в разнообразных брахманических и буддийских контекстах, где подчёркивается несовместимость бессмертия и рождения, а также провозглашается, что семена смерти рождаются с нами. Ср.: Св. *Августин*. Проповеди, 97.3.3: «С момента рождения человека можно сказать: ему не выкарабкаться из этого».

становящееся, существующее и ожидающее своего существования» (Тимей, 29А, В, 37D—38С).

То же самое разделение подразумевается в «Кратиле» (439Е), когда ставится вопрос: «Как может то, что никогда не пребывает собой, быть чем-либо? Ведь если оно пребывает собой, то, очевидно, оно не может быть преходящим, и если оно всегда пребывает тем же и самим собой, то разве может оно измениться или двинуться, не утратив свою форму?» (*ἢ αὐτοῦ ἰδέα*, то же, что и *Skr. sva-rupa*).<sup>11</sup>

О Вечности уже говорилось как о пребывающем «в Единстве», и едва ли она может отличаться от

---

<sup>11</sup> Следствием позиции позитивистов и «больше-ниче-гошников» (*nastika*), заключающейся в том, что они признают «реальным» только осязуемое, должно быть также присвоение «реальности» вещам неосязуемым, поскольку они никогда не прекращают быть; также они вынуждены не по собственной воле признать реальность некоторых абстракций вроде «Энергии» — само это слово не что иное, как одно из имён Бога. Как Вилбур Урбан (Язык и реальность, с. 708) отмечает, учёный говорит о «машине, которая сама себя заводит», хотя речь идёт и не о машине; говорит о «естественном отборе», который на самом деле вовсе не является отбором, — и чем больше таких вот антиномий, тем меньше логики! «Машина, заводящая саму себя, — это такая же выдумка, как и мыслящий тростник» (там же, с. 515).

«Единого», природа которого обширно обсуждается в «Пармениде» (141), где ставится вопрос, «есть» оно или оно «не есть», и где ответ затрагивает природу «иного». Ответы описывают две противопоставленные природы одной и той же сущности; в то же время они весьма напоминают буддийские ответы на вопрос, можно ли утверждать, что архат «есть» или «не есть» после смерти, а также о соотношении как временности, так и безвременности с Дхаммой, как и об определении Ниббаны с или без остаточных «допущений». Единое сразу и одно, и многое, и ни одно, и ни многое; оно подвластно и неподвластно времени; оно есть и не-есть; меняется и не меняется. В конце концов, «это все вещи и ничто в целом».<sup>12</sup> Так, то, что оно неизменно и изменчиво, статично и неподвижно, значит, что «оно должно быть *совер-*

---

<sup>12</sup> Важная формула, которая часто присутствует в изречениях западных «мистиков», например, в «Облаке неведения»: «Допустим, оно везде и есть нечто, в сравнении с тем, которое нигде и есть ничто... Кто он — зовущий это „ничем“? Конечно же, это наш внешний человек, но не наш внутренний. Наш внутренний человек зовёт это „Всем“... Так, он стремится (настоятельно) в это ничто, в это никуда»; или же у Якова Бёме: «Ничто и Всё, или же то невидимое, из которого происходят все вещи... Обретающий это обретает ничто и всё».

шенно вне времени... [ибо] нет времени, в котором что-либо могло быть и статичным, и подвижным... Когда же в таком случае оно меняется?... Идёт ли речь о некоей «неуместности» (*ἄτοπον*),<sup>13</sup> в которой оно могло бы быть во время своих изменений? Чему же таковая подобна? Мигу (*ἐξαίφνης*)!<sup>14</sup> Ибо миг выражает нечто, предполагающее обоюдные изменения... Он обладает моментальной природой, не

---

<sup>13</sup> *Ἄτοπος*, часто переводимое как «экстраординарный», однако особо подходящее в данном случае в своём буквальном смысле «неуместности»; пребывающее «ни в одном из времён» необходимо также пребывает «ни в одном из мест». Санскритское слово *akala*, «бездвременный», используется там, где можно было бы применить греческое *ἄτοπος*, «неуместный».

<sup>14</sup> Здесь, несомненно, речь идёт о «миге» или «моменте» без длительности, поскольку употреблён синоним слова «бездвременный». *Ἐξαίφνης* определяется Аристотелем («Физика», 4.13.222В) как «минимально отдалённое (от неделимого «ныне») неощутимым временем»; В Новом Завете слово заменено словом «внезапно»: Мк. 13:36, Лк. 2:13, 13:9, Деян. 9.3, 22:6, а также Мк. 9:8 (*ἐξαίφνης*) и Деян. 2:2 (*ἄφνω*); ср.: *Св. Фома Аквинский*. Сумма Теологии, I—II.113.7 — о «внезапности» Святого Духа, а также *Платон*. Письма, 7.341С. Само слово, как видимо, значит «из незримого» (*ἐξ-ἄφανής*), в то время как в латыни слово «внезапный» значит «легко ступающий» (*subit-aneus*); ср.: *ἄφνω*, «неведомый».

имеющей места (*ἄτοπος*), помещённой между движением и статичностью, не существующей в любое время; именно и там и не там подвижное изменяется в статичное,<sup>15</sup> а статичное изменяется в движущееся... Однако, меняясь, оно меняется мгновенно, не в какой-либо отрезок времени, но тогда, когда оно ни подвижно, ни статично; и аналогичным образом, как было сказано по поводу приведённых «изменений», проходят другие — от несуществования (*τὸ μὴ εἶναι*, *Skr. pragabhava*)<sup>16</sup> к становлению (*τὸ γίγνεσθαι* =

---

<sup>15</sup> «Стасис» следует отличать от «покоя»; последний обладает лишь относительным и физическим смыслом; вещи, находящиеся «в покое», находятся лишь в «неустойчивом равновесии».

<sup>16</sup> Четыре вида небытия Платона: «пока нет» вещей, которые могут или будут существовать; «более нет» (*μηκέτι*) вещей, которые, меняясь и разрушаясь, стали не тем, чем были (как Клиний, когда он переходит от бытия невежественным к бытию мудрым, «Эвтидем», 282D); «взаимное» или «относительное» (сноска 3 выше, а также «Парменид», 163C: «отсутствие существования у того, чего, как мы говорим, нет», и «Софист», 258E «то, что относится к иному»); и «абсолютное» («Парменид», 163C, «не существующие никоим образом, ни в какой форме, никак», и «Софист», 237B: *τὸ μηδαμῶς ὄν*); таковые соответственно идентичны четырём индийским видам небытия (здесь представлены в том же порядке): *pragabhava*, *pradhvamsabhava*, *anyonyabhava*, *atyantabhava*. Обсуждение

*bhava*), от бытия одним к бытию многими, от бытия подобным (себе) к бытию неподобным, от бытия малым к бытию великим, и наоборот — так оно пребывает ни в уменьшении, ни в увеличении, ни в равенстве»<sup>17</sup> (Парменид, 147—157А).

Далее показано, что «иное» причастно к Единому, но не является его частью, так как последнее

---

Платоном проблемы небытия легче разобрать, если в каждом случае прояснить, какой из четырёх видов небытия имеется в виду; например, *πρὸς ἄλληλα* (*anyonya*), или же *μηδαμῶς* (*atyanta*); в противном случае останется неопределённость, ведь *μή* и *οὐ* всегда предполагают некоторого рода разницу (Софист, 257В, С); небытие скорее не противостоит бытию, а просто с ним сравнивается в разных степенях, ведь «у бытия нет оппозигов» (там же, 258Е). Аналогичным образом конечное не является оппозигом бесконечного, однако, если так можно выразиться, лишь его отрывком. В небытии пребывает то, «что не имеет характеристик» (*yad vai nasti tad alaksanam*, SB. 7.2.1.7); в этом смысле *anyonya* — значит свобода от аффирмативных ограничений; так, когда Божество описывается как *sad-asat*, это равнозначно понятию *niruktaniruktam* и значит, что Божество как обладает, так и не обладает определениями, или же, иными словами, оно сразу и Бог, и Божественность, вторую из которых нельзя охарактеризовать, ибо она, как утверждают западные мистики, «свободна в своём небытии» и вполне может называться *nihil*.

<sup>17</sup> Т. е. прошлые, будущие и настоящие условия становления.

не имеет частей; так, причастность первого относится и к Целому (частью которого оно является), и к Единому, и в результате об «ином» и Едином говорится: «То общее, что иное имеет с Единым и с самим собой, является также теми различиями, которые разделяют иное и Единое как в отношении друг к другу, так и в отношении к Целому»,<sup>18</sup> хотя «истинная природа оных» (*ἡ δ' ἐαυτῶν φύσις καθ' ἐαυτά*) неограниченна. Так, вещи, отличные от Единого, «будучи хоть целыми, хоть частями, как неограниченны, так и участвуют в ограничении» (там же, 158D). Другими словами, иное несёт в себе «след» единства-и-множественности Единого, смертность и бессмертие и т. д., будучи смертным само по себе (*ἐν ἑαυτοῖς*) и бессмертным в своём «Я» (*καθ' ἐαυτά*),<sup>19</sup> что значит его причастность к Единому в его «собственной форме», — различие аналогично тому же, что отличает «человека» от «Внутреннего человека» (*ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος*, «Государство», 589B = *ayam antah purusah*, CU. 3.12.8), то же, что во II Послании к Ко-

---

<sup>18</sup> См. сноску 1.

<sup>19</sup> «То, что является реальным „я“ каждого из нас и что мы определяем как бессмертную душу» (Законы, 959B). Ср.: Лк. 15:17, *εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών*.

ринфянам (4:16)<sup>20</sup> совершенно точно соответствует индийскому различию между телесным или элементарным «я» (*sarira-* или *bhuta-atman*) от нерождённого, неразделимого Высшего «Я» (*parama-atman*) и конечного «Я» всех вещей (*sarva-bhutanam atman*).<sup>21</sup>

Отличие вещей «самих по себе» от того, что составляет «их подлинную природу» (ср. «Филоктет» Софокла, 902–903 — «аутентичная природа» человека, *τὴν αὐτοῦ φύσιν*, противопоставляется «человеку», *ἀνὴρ*), далее проясняется в понятиях времени и вечности в «Филебе», 53D-59A: «Есть [в нашем существовании] две вещи, одна — аутентичное «Я» (*αὐτὸ καθ' αὐτό*) и другая — всегда преследующая нечто, отличное от себя самой... одна — существующая ради (*ἐνεκα*) вещей-в-их-реальности, другая — становящаяся ради (*χάριν* — возможно, «из любви к») предыдущего, ради чего-либо (другого, чем оно само), — оно всегда становится... (это последнее) является становлением (*γένεσις*, *bhava*)<sup>22</sup> всех вещей,

---

<sup>20</sup> См.: 2 Кор. 4:16, «ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαينουταὶ ἡμέρα καὶ ἡμέρα».

<sup>21</sup> «Бытие всего бытия» Якова Бёме.

<sup>22</sup> Какое становление неотделимо от своего оппозита, разрушения (*τὸ φθεῖρεσθαι*); оба эти состояния отличны от тре-



другое же является их сущностью (*οὐσία, bhava*)... Истинное знание (*γνῶσις, jñāna*) касается того, которое есть, реально есть, и устроено в соответствии с собой (*κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός = svayambhu*,<sup>23</sup> в позднем греческом — *αὐτογενής*); учёные, несмотря на их мнение, не являются исследователями Природы (*φύσις*); они проводят свои жизни в наблюдении за вещами этого мира, за его становлением, его страстями<sup>24</sup> и их функционированием... они не стремятся, однако, познать вещи-в-их-реальности, но лишь становящиеся, те, которым предстоит чем-то стать, и уже ставшие» — временное!

Для Аристотеля «вечные вещи (*τὰ δ' αἰδία*) ни производны, ни разрушимы (Никомахова Этика, 6.3.2): «Вечные сущности (*τὰ ἀεὶ ὄντα*) самим фак-

---

тъяго (Среднего), как и от созерцательной жизни, в которой нет ни алчности, ни скорби. — Там же, 55A.

<sup>23</sup> *τὸ αὐτοφνές*, «Государство», 486E; Skr. *svaruh*, произрастающий из собственных корней; ср.: *έτεροφνής*, паразитический.

<sup>24</sup> Буквально «как они страдают от того или этого» (*ὅπῃ πάσχει τι*), или же, как мы бы сказали, «как они обусловлены экономически или как-то ещё». С другой стороны, как подчёркивает Аристотель, вещи, не относящиеся ко времени, бесстрастны (*οὐδὲ πάσχει*), так как в вещах несчастных изменения невозможны (Физика, 4.12, 221B; 6.10, 240B).

том своей вечности пребывают вне времени... знак её — их бесстрастность... Во времени все вещи творятся и разрушаются... Время состоит лишь из прошедшего и будущего... «Ныне» не является вовсе частью времени... Время не может быть разделено на атомарные части» (Физика, 4.12, 221В; 13, 222В; 10, 218А; 8.8, 263В): аналогично можно сказать, что Вечность — это Ныне, или же ничто.

Фраза «Ныне не является частью времени» кажется, конечно, «атомарного Ныне» (*ἄτομος νῦν*), отмечающего начало или конец любого промежутка времени, «ибо время всегда вначале» (*ἀεὶ ἐν ἀρχῇ*, «Физика», 4.13, 222В), и, подобно движению, оно является всеохватывающим; другими словами, Ныне отделяет прошедшее от будущего. Так, неделимое Ныне обладает двойной функцией разделения и соединения (*ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἑνωσις*),<sup>25</sup> и в этих двух функциях оно представляется безразмерной

---

<sup>25</sup> «Названный нами Великой Личностью (*mahapurusa*) — это Год, расчленяющий одни вещи и объединяющий другие», т. е. производящий одни в их разнообразии и завершающий существование других (АА.3.2.3): *pradhvamsayan*, скорее не «разрушает» (эмпирически), а буквально «обращает в пыль» в смысле Книги Бытия («прах ты», Быт. 3:19), а также *aikya bhavayan*, «убивает»; ср.: ВУ. 4.4.2: *eki bhavati*, «умирает».

Точкой (*στιγμή*),<sup>26</sup> которая аналогично разделяет и соединяет части линии. Как разделители оные Ныне всегда различны (*ἀεὶ ἕτερον*) в соответствии с их отношением к различным прошлым и будущим временам, но как соединители они всегда одинаковы (*ἡ συνδεῖ, αὐτὸ τὸ αὐτό*); аналогично и в случае геометрических точек: они разнообразны как разделители (так как линию можно разделить в разных местах), но если понимать непрерывную линию как движущуюся точку, то все точки линии являются «одной и той же повсюду» (222A). «Нынные» точки, другими словами, одинаковы, но они различаются в силу

---

<sup>26</sup> Слово «точка» может относиться как ко времени, так и к пространству. Ср.: *Плутарх*. Моралии, 117E: «Самая долгая жизнь коротка и мгновенна (*στιγμαῖος*) в сравнении с беспредельной Вечностью», а также *Данте*. Рай, 17:17: «il punto a cui tutti li tempi son presenti», «точка, для которой все времена являются настоящим временем», а также 33.94: *un punto solo*, «единственный момент».

«Точка» (бесчастного Времени), для которой все времена являются настоящим временем и «от каковой точки зависят небеса и вся природа» (Рай, 28.41, ср.: 13:11 и RV. 1.35.6), является неподвижным центром всего сущего, «*Daz ist der zirkel, den diu sele umbeloufen hat*», когда душа, кружась, открывает для себя бесконечность круга, тогда она устремляется в центр, «*in ein punt*» (Мейстер Экхарт).

различных времён, с которыми они ассоциируются (Физика, 4.11, 219В); если выразаться языком теории переселения душ, *одно* «атомарное Я» (*anur atman*, Mund. Up., как указывалось ранее) эмпирически является множественным в силу наложения на него эмпирических качеств многих оболочек, в которых оно может присутствовать, хотя в действительности оно всегда остаётся одним и тем же, никогда не прерывая эту линию самотождественности. Можно взять и другой пример: пространство является неограниченным, но очевидно разделённым стенками кувшина; однако когда кувшин разбит, «пространство, в котором он находился», более неопределимо. Любопытно, что последний пример использовался самим Аристотелем в «Физике» (4.4, 211В), где он отмечает, что если воображаемая пространственная сущность, которая остаётся после того, как кувшин убран, становится действительно неопределимой, то отсюда можно сделать вывод о существовании бесчисленных отдельных «мест», существующих в одном и том же протяжённом пространстве.

Отдельно здесь можно рассмотреть двойственную функцию мгновенного Ныне, или безразмерной точки, разделяющей и соединяющей отрезки време-

ни или пространства, как совершенно *логическую* функцию, т. е. фактически как дуальную функцию Логоса, являющегося сразу и Разделителем (*τομεύς*), и Собирающей Связью (*δεσμός*) всех вещей, что особенно подметил Филон, который, начиная с Быт. 15:10 («Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть против другой»), описывает сотворённый мир как «состоящий из совершенно бесконечных серий оппозитивов [*ἐναντία* = *dvandvau*], соединённых в гармонию высшим творческим импульсом или воздействием, которое изначально выделило их из примитивной и бесформенной материи путём ряда актов деления пополам» (132),<sup>27</sup> т. е. — путём размежеваний или же измерений.<sup>28</sup> Как для Гераклита реальность — это *ἀρμονία* противоборствующих сил, «единая природа, развивающаяся в обоюд-

---

<sup>27</sup> В данном параграфе номера в скобках соответствуют страницам издания: *Гуденаф Э. Р.* Творчество Филона Иудея как неопифагорейский источник // *Yale Classical Studies* (3). 1932. С. 117–164.

<sup>28</sup> Здесь, возможно, крайне важно сказать, что эта концепция отсылает нас к Платону, у которого «Бог всегда геометр» (как мы видим в «Ветхом днями» Блейка, где Он, высунувшись из Солнца, разводит ножки своего циркуля. Ср.: RV. 5.85.5: *maneneva tashthivan antarikse vi yo mame prthivim suryena*; ср.: 8.25.18 и TS. 5.4.6.5).

ном направлении» (132), так для Филона Монада [«Единое» Платона как противоположность «иного»] не является вовсе числом, но «есть первооснова (στοιχεῖον) и принцип» (ἀρχή, «О том, кто наследует божественное», 190, а также, конечно, «несотворённое и неразрушимое», «без начала и конца»: *Платон*. Федр, 245D; *Аристотель*. Физика, 8.1, 252В, ср. 3.4, 203В). «Монада — это образ Бога, который одинок в своём единстве, но при этом является полнотой», в то время как «иное... собрано вместе (σφίγγεται)<sup>29</sup> Божественным Словом» (О том, кто наследует Божественное, 187—188), а кроме того — «Логос, будучи Богом в отношении к миру... сразу и Резак Вселенной, и клей, скрепляющий её вместе» (133, 146). Это «Единое» (τὸ γὰρ ἓν) представлено центральным светом семичастной *λυχνία*, *золотой*,<sup>30</sup> материал которой символизирует неразрушимую протяжённость, тотальность присутствия (О том, кто наследует Бо-

---

<sup>29</sup> Я не могу уделить здесь много места связи слов *σφίγγω* и *Σφίγξ*, разве что скажу: Сфинкс, конечно же, не является «душителем», однако, скорее (что также заметил Климент Александрийский), он — «узы», которые удерживают Вселенную в единстве.

<sup>30</sup> Как и в Индии, золото является символом жизни, света, истины и бессмертия.

жественное, 215),<sup>31</sup> в то время как характерный символ Логоса — Столп, т. е. *Axis Mundi*.

Филон подчёркивает (О том, кто наследует Божественное, 207 и далее), а также признаёт традицию, чего, очевидно, достаточно, что всё творение и сущее включает различие или разделение контрарных понятий; речь идёт не о том, что было или будет или же о том, что есть «ныне» в более размытом смысле слова, но о качественной оппозиции «этого» и «не этого». Так, согласно Николаю Кузанскому (О видении Бога, 9) именно из этих контрарностей состоит стена Рая, за которой обитает Бог, и никто не способен совместить оппозицы, составляющие божественный интеллект, не преодолев перед этим «высший дух разума» [т. е. Логос], охраняющий безразмерную точку, разделяющую оные контрарности, и соединяющую их: аналогично в Индии Освобождение касается «иллюзии дуальности» (*dvandva-mohanirmuktah*, BG. 7.28, *dvandvatito... na nibadhyate*, 4.22), «преодоления дуальности» (MU. 3.1). О том же говорится в словах «потому что тесны врата и узок

---

<sup>31</sup> Ср. чудесное видение Дакики, где были семь светильников, ставшие одним, а также семь мужей и семь деревьев, которые были и семью, и одним: *Руми*. Двустигия, 3.1985.

путь, ведущие в жизнь» и «немногие находят их» (Мф. 7:14); «Я есмь дверь» (Ин. 10:9); «теперь (νῦν) день спасения»... «Вдруг (ἐν ᾧτομα), во мгновение ока, мы изменимся» (II Кор. 6:2; I Кор. 15:52). Другими словами, наши возможности носят характер мгновенности, и это очевидно во всех традиционных интерпретациях Симплегад или Солнечных Врат — как греческих, так и ирландских, американских и индийских,<sup>32</sup> например, в «Махабхарате» (I.29.4): «Активные Врата» — это постоянно вращающееся колесо с лезвиями по краям (как в Книге Бытия «пламенный меч обращающийся»): «уменьшая своё тело, птица мгновенно проникает между его спицами», в течение «момента, не имеющего длительности», о чём мы и говорили ранее, «помимо этих врат нет более ходов на свете».

Касательно «ходов» следует отметить одну деталь: в современных стенах двери не обязательно должны быть посередине, но могут быть ближе или дальше к одному из концов стены, как и линия может быть разделена не только посередине, но и где угодно; однако Филон подчёркивает, что логический Разделитель и Соединитель всегда в середине

---

<sup>32</sup> См. мою работу «Симплегады».



и всегда разделяет на две совершенно равные части. Всё, что значит это очевидное несоответствие, так это лишь та деталь, что упомянутые стены или линии искусственно ограничиваются, обладая изначально неопределённой протяжённостью в обоих направлениях, а посему расположение дверей или точки является случайным. При этом если мыслить оппози́ты просто как прошлое и будущее или как протяжённости по ту и эту стороны разделяющей точки, то две части совершенно равны по длине, так как обе протяжённости неопределённые и неограниченные, и это будет справедливо применительно к любому размещению разделяющей точки. Именно по этой причине в некоторых версиях мифа о Симплегадах Герой, пытающийся избежать опасного прохождения между сталкивающимися оппози́тами, плывёт во всех направлениях в поисках обходного пути, однако, вынужденный оставить этот бесконечный поиск, он возвращается к «точке» разделения и контакта; ему не найти другого прохода, кроме расположенного в этой точке, занимающей свою срединную позицию на протяжении всей линии, по каковой причине нет другого Пути, кроме *Via Media*. Лишь приблизившись к стене под правильным углом — вдоль *Axis Mundi* или Седьмого

Луча, — можно надеяться пройти «сквозь солнце»; Путь столь же узок, сколь «тесны врата».

Вернёмся к Аристотелю; рассматривая сущностные характеристики неделимого Ныне, а также случайные различия двух Ныне, отделяющих данный период времени, он говорит со ссылкой на их различие, что «если одновременность, то есть отрицание „до“ и „после“, предполагает совпадение в Ныне, если и „до“, и „после“ совпадают в одном Ныне, тогда случившееся десять тысяч лет назад являлось бы одновременным с тем, что происходит сегодня, и ничего не было бы ни до, ни после чего-либо» (Физика, 4.10, 218А). Итак, хоть Единое, хоть двойственное, Ныне не принадлежит ко времени и не является его частью, но время окружает его, как море окружает остров. Если Ныне находится во времени как часть в целом, «тогда всякий предмет будет находиться в любом другом, и небесный свод будет заключён в просяном зерне, так как когда существует зерно, существует и Небо» (Физика, 4.12, 221А). На мой взгляд, единственной задачей этих сложных утверждений является различение акцидентального подобия вещей во времени и их сущностного подобия вне времени, в Ныне, которое соединяет прошлое и будущее; речь идёт о цельности прошлого и

будущего, ни одно из которых не знает прерывистости, встречаясь в Ныне, соединяющем оба направления. Аристотель едва ли собирался отрицать подобие прошлого и будущего в этом Едином и Вечном Ныне или же отрицать, что в некотором смысле Небо действительно заключено «в просяном зерне»; ибо если зерно и Небо рассматриваются не с точки зрения их протяжённости, но с акцентом на их неизменную сущность, утверждённую в абсолютном Ныне, тогда можно сказать, что Небо «в» зерне, как и что зерно «в» Небе; по словам Уильяма Блейка, «Мир — в песчинке и Вечность — в часе».

Я не предлагаю цитировать эти учения детально в соответствии с их разбором, представленным в трудах герметиков и неоплатоников. Однако же я обязан процитировать фрагмент из «Гермеса Трисмегиста», являющийся сразу и платоническим, аристотелевским, и, как могут сказать, также и индийским: «Все вещи на земле подвержены разрушению (*φθορά*), ибо без разрушения нет порождения (*γένεσις*). Вещи, обретающие бытие, нуждаются в вещах разрушенных; те, что обрели бытие, должны быть разрушены, если порождению (или же «становлению») надлежит продолжаться. Однако вещи, обретающие бытие через разрушение, необ-

ходимо ложны (*ψεῦδος*),<sup>33</sup> ибо они становятся различными в разное время. Невозможно той же самой вещи быть дважды собою; как может быть реальным (или же «истинным») то, что не является тем, чем было ранее... Сам человек, постольку поскольку он человек, нереален. Реально то, что абсолютно самодостаточно и таковым в себе остаётся; однако же человек состоит из многих вещей и не остаётся таким, какой он есть в самом себе, но скользит и меняется от возраста к возрасту, от одной формы (*ιδέα*) к другой. Часто люди не могут узнать своих собственных детей после короткого промежутка времени, и аналогичным образом дети не могут узнать своих родителей... Следует понимать: лишь то, что *есть* всегда, реально. Но человек не является вещью, которая есть всегда... ничто не реально, если не остается тем, чем оно есть... [Божественное] Солнце, неизменное, но пребывающее собой, реально... Оно правит всеми вещами и творит все вещи; ему я поклоняюсь, и я боготворю его Истину, признаю его Творцом,

---

<sup>33</sup> «Ложны», однако не обязательно обманчивы, ведь лишь по собственной вине мы полагаем золотом всё, что блестит. Имитация не настолько нереальна, но она и не является реальностью, которую она имитирует.

следующим за Изначальным.<sup>34</sup> Какова же тогда Изначальная Истина (или Реальность)? Это Тот, кто не сотворён из материи, не воплощён, бесцветен и бесформен, неизменен и неизменяем; Тот, кто Есть вечно».<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Я не могу согласиться со Скоттом, что отсылка в данном пассаже к Солнцу «несовместима с общим контекстом»; отсылка делается не к физическому, но к умному Солнцу, и Скотт делает ошибку, над которой насмехался ещё Плутарх, — он путает Гелиоса с Аполлоном, когда вместо имени Аполлона употребляется имя Гелиоса. Ср. моё замечание 7 в восьмом номере журнала «Psychiatry» за 1945 год (с. 288); речь идёт о традиционном различии между чувственным и духовным Солнцем. В понятиях христианства, всё, что говорит Гермес, значит, что и Сын («через которого всё сотворено»), и Отец «истинны», или же «реальны», однако последний в этом плане обладает превосходством.

<sup>35</sup> *Скотт*. Герметика, 1.387—389 (Отрывок II.A, Гермес к Тату). Последнее предложение могло бы быть дословно взято из Упанишад (напр., KU. 3.15) как описание Брахмы, Единственного. Гермес (которого Плутарх и Ипполит идентифицировали с «Разумом») также обсуждает «три времени» и замечает, что «они едины в силу их континуальности», однако если «настоящее не пребывает неподвижным хотя бы на миг (*κέντρον* = *punctus*), как можно говорить, что оно «настоящее» в то время, как оно неуравновешенно?» (*ῥοπή*) (Отрывок 10); а также «то, что всегда становится, всегда погибает, однако однажды навсегда ставшее (*ἄπαξ*) не погибает вовсе» (Отрывок 11, 5). Всё это вполне по-аристотелевски и по-буддистски. По-

Плутарх, бывший, возможно, не самым «оригинальным», но при этом великолепным философом, цитирует Гераклита и разбирает его слова: «Невозможно удержать дважды какое-либо смертное вещество в одном и том же состоянии; однако острота и лёгкость изменений приходит в рассредоточении и рекомбинации; или же, вернее, ни в другое время, ни затем, но *в тот же миг* (ἅμα) изменение и приходит, и уходит. Рождённое таким образом никогда не обретёт бытие... Мертв вчерашний человек, ибо умер он в человеке сегодняшнем (σήμερον = Skr. *sadya*)... Никто не сохраняется, никто не „один“, но каждый становится многими... если он меняется, он не тот же самый, и если он не тот же самый, он не „он“, но изменения его — это движения от одного иного к другому. Наша чувственность, отрицая реальное бытие, лживо твердит нам, что явления „есть“».

«Что тогда реально есть? То, что вечно, нерождённо, неразруσιμο и времени неподвластно. Ведь

---

следняя цитата полностью соответствует ВГ. 2.20В, «никогда, обретая бытие, не обретёт он небытие»; любые ожидаемые претензии к такой фразе, как «обретая бытие», отвергаются, поскольку здесь сделана отсылка к Единственному, который «самобытен» (*svayam-bhu*, αὐτοφύης), не бывши какой-либо внешней причиной наделённым бытием.

время — это нечто движущееся, связанное с движущейся материей, оно вечно течёт (*ῥέον ἀεί*), не пребывая, но будучи чем-то вроде корабля разрушения и становления, свойственные которому «затем» и «до», «будет» и «стало», будучи произнесены, являются возвещениями небытия... Ибо «ныне» вытесняется в будущее и прошлое, если говорить о нём как о точке [времени]; из нужды «ныне» подвергается дроблению [и не пребывает *ἄτομος* вѣн].

«Однако же более чем необходимо сказать, Бог *есть*, и Он не относится к какому-либо времени, но к вечности (*αἰών*), каковая неподвижна, безвременна и неуклонна, и нет в ней ни до, ни после, ни будущего, ни прошлого, ни старшего, ни младшего; но Он, будучи Единым, пребывает в одном [неделимом] Ныне во веки веков». <sup>36</sup>

Наконец, Плотин (Эннеады, 2.4.7 и 3.7.3—11) утверждал, что «никаких атомов нет»; «все тела бесконечно делимы»; время и движение непрерывны;

---

<sup>36</sup> *Плутарх*. Моралии, 392С—393А. В 422С он говорит, что вечность, «из которой время, подобно постоянно текущей реке, устремляется к мирам, пребывает „вокруг“ (*περί*) всех вещей, т. е. включая в себя всё». В другом значении, конечно же, все вещи «окружают» вечность, как окружность — центр.

время как имитация Вечности является «жизнью души, проходящей от одной фазы активности или опыта к другой». С другой стороны, Вечность, идентичная Богу, согласно нашему последнему разбору, является «неизменно неподвижной жизнью, вечно вмещающей универсальную содержательность и актуальное присутствие; не это и не другое „ныне“, но всегда все... одно и то же, всегда настоящее Ныне... цельное, в полном смысле включающее в себя всё. Так, нет у него ничего наготове: ведь если что-то для него является приходящим, таковой вещи должно ему не хватать, а посему не могло бы оно быть Всем... Само слово „Вечность“ (*αἰών*) значит „постоянное бытие“ (*ἀεὶ ὄν*)... хотя слово „всегда“ применяется не ко времени, но к неразрушимому бесконечному целому, может оно обладать и ошибочным значением стадии или интервала... Лучше сказать просто „Бытие“, так как слово „всеохватывающее“ действительно ничего не добавляет к понятию Бытия... каковое не связано с каким-либо количеством, вроде отрезков времени, но *есть* до всех количеств... Жизнь, в мгновенности своей цельная, полная, не раздробленная на периоды или части, обладающая самодостаточностью в силу того факта, что она *есть*, и является объектом нашего поиска — это и есть Вечность».



Он также добавляет, что движение, вращение всех вещей вокруг их вечного центра — это «их поиск постоянства путём обращения к будущности». После Плотина начинается Средневековье, представленное сохранившими платоническую традицию св. Августином и Боэцием.

## ИСЛАМ

Д. Б. Макдональд в некоторой степени затронул интересующий нас предмет в 30-м номере «Исиды» (июнь 1927 г.), в статье под названием «Континуальное воспроизведение и атомарное время в мусульманской схоластической теологии». Он начинает с определения исламского атомизма, данного Маймонидам; согласно последнему, как утверждает автор, мир состоит из атомов, которые «не имеют количества, но их сочетание может породить то, что обладает количеством»; эти атомы существуют в вакууме; таким образом, в промежутках, разделяющих их, не существует ничего — ни тела, ни атома... «Время состоит из многих Ныне (*'anat*)...<sup>1</sup> Это

---

<sup>1</sup> Как подчёркивает сам Макдональд, эта доктрина *не* аристотелевская, но, скорее, она «основана на парадоксах Зе-

значит, что время включает в себя огромное множество „времен“, которые уже невозможно разделить... События неотделимы от атомов... Одно событие не может относиться сразу к двум временным атомам. Это значит, что, когда Аллах создаёт материальный атом, он создаёт в нём любые события, которые пожелает... Когда событие создано, оно сразу же проходит; затем Аллах создаёт другое событие аналогичного типа... он абсолютно единственный актер [*asli kar*] в действительности... [однако] он создаёт в уме того, кто считается актором, „принятие на свой счёт“ этого акта...<sup>2</sup> Лишь Аллах... содержит вместе весь поток существования мира... Аллах — единственная

---

нона, которые невозможно логически решить иначе, кроме как путём исключения бесконечно малых». Эта доктрина может быть ашаритской, но она, конечно же, не тождественна учению Суфиев о неделимых «мгновениях».

<sup>2</sup> Представление о том, что «я есмь актер», ошибочно в равной степени с точки зрения ислама, веданты и буддизма, а также Филона, чьё понятие *οἰσις* равнозначно санскритскому и палийскому понятию *mana* и обладает отсылкой к эгоцентрическим иллюзиям вроде «Я делаю», «Я есмь» и т. д. Таковая позиция никоим образом не освобождает «индивидуума» от полной ответственности за «его» поступки; предписания и запреты имеют для него смысл, и он будет пожинать то, что сеет столь долго, сколько будет существовать его индивидуальность.

---

В исламе детерминизм (*jabr*), превращающий человека лишь в пассивный инструмент, является известной ересью (см. комментарий 1.45 Николсона в «Двустигиях» по поводу детерминизма и *jabr'a*). Аналогичным образом дело обстоит в индуизме и буддизме, где представление о том, что «я есмь актер», равнозначно ошибочно, лишь Бог действует в человеке, однако это никоим образом не освобождает человека от ответственности, поскольку он по-прежнему считает себя «этим человеком, таким-то и таким-то», и еретическими являются утверждения, что нет ни «должного», ни «не должного»; свобода от обязанностей существует лишь для тех, кто более не является никем. Все предписания и запреты предполагают свободу воли, свойственную тем, кому они адресованы. См.: Шанкарачарья, BrSBh. 2.3.48 (SBE. 38.66), а также *Akiriya-vada* и *Ahamkara* в HJAS. 4, 1939, с. 119, 129.

Христианская позиция не отличается от остальных. Если принять слова Христа о самом себе «Ничего не делаю от Себя... Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 8:28, 14:10), то было бы сложно последователям Христа приписывать себе независимую деятельность: как и их идеал, христиане являются лишь «со-трудниками Того, кто творит дела» (*Блаженный Августин. О природе и благодати, 31.35*). Сам человек лишь поступает либо хорошо, либо плохо, находясь под действием Закона. Однако «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом» (Гал. 5:18); «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха» (1Ин. 3:9); «действия человека, ведомого Святым Духом, не принадлежат ему, но Святому Духу» (*Св. Фома Аквинский. Сумма Теологии, I—II.96.2, 3*). То же самое относится ко лжи и истине; сам человек — лжец (Пс. 115:11; Ин. 8:44; *Св. Августин. Проповеди, 166.2.2 и 3.3*; ср.: Гераклит в интерпретации Секста Эмпирика в *ПРОΣ ΛΟΓΙΚΟΥΣ* 131—

Реальность... Нам следует исключить концепцию каузальности из Вселенной и принять мгновенный,

---

134), однако «всё, что истинно, кем бы оно ни было сказано, от Святого Духа» (Св. Амвросий на 1 Кор. 12:3).

Правильно понять всё это можно лишь правильно понимая отношение действия к бытию. Грехи действиями не являются, они — неудавшиеся действия, промахи, ошибки, *arktam*. Сами грешники, «поскольку они грешники, не обладают вовсе бытием, пролетая мимо него» (Св. Фома Аквинский. Сумма Теологии, 1.20.2 и 4); отсюда те, кто не бытийствуют «через действие», не бытийствуют вовсе. Соответственно, что бы ни было «не-сделано», каждый «промах» указывает на сущность самого человека, на виртуальное не-сущее, однако всё, что реально *сделано* указывает на Бога, а потому он — «единственный актор».

Свобода воли — это не вольность поступать по своей прихоти — в соответствии с пассивными реакциями на удовольствие и боль, а также на что-либо ещё, кроме свободы. Свобода воли — это вольность принимать или отвергать статус «со-трудников Бога», принимать или избегать специфических функций, делегированных людям в качестве призваний («ибо каждый предрасположен Богом к тому, для чего его сотворили», Хадит), а также подчиняться или не подчиняться Естественному Закону. Человек как марионетка волен держаться или не держаться на «золотом шнуре» (называемом также «нитью-душой»), поступая или хотя бы реагируя соответствующим образом (Платон. Законы, 644). «Действие (*facere*) и страдание относятся к телам и их душе. Однако истинное действие (*facere vero*) относится лишь к Богу и другим божественным сущностям» (Бозций. Против Эвтихия, 1.1).

ежемоментный труд Аллаха». Наконец (на с. 337) он находит у Маймонида идею, что «движение» представляется нашим чувствам континуальным, но благодаря разуму мы знаем, что оно состоит из последовательности порывов и остановок. Кинематографические изображения, показывающие в ходе воспроизведения все моменты времени один за другим в виде кадров, производят впечатление континуальности; однако это иллюзия, и разум, демонстрируя необходимость времени быть атомарным, убеждает нас в этом.

В другом месте<sup>3</sup> Макдональд заметил по поводу исламских атомистов, что «атомы пространства или времени в любом случае не обладают протяжённостью и являются совершенно тождественными аристотелевым». Однако очевидно, что это не касается исламских атомов, описанных Маймонидом; и в то время, как *ἄτομος οὖν* Аристотеля тождественно исламскому *andar waqt* и *nunc stans* Боэция, аналогично очевидно, что сам Аристотель не был атомистом в материалистическом смысле. Выглядит всё так,

---

<sup>3</sup> Макдональд Д. Б. Развитие мусульманской теологии, юриспруденции и конституционной теории. Нью-Йорк, 1903. С. 202.

словно Макдональд совершенно не понимает, что его кинематографическая аналогия не работает; во-первых, потому, что кадры *не* являются «лишёнными протяжённости», а во-вторых, поскольку именно «разум» — вернее, в данном случае аристотелев «рассудок» — делает совершенно ясной континуальность времени и пространства, а также демонстрирует, что движение — не что иное, как «серия порывов и остановок». Сам Макдональд, видимо, не понимает, что ни одна вещь, обладающая протяжённостью, не может состоять из частей, у которых протяжённости нет!

Макдональд подчёркивает, что арабское слово *jauhar* (персидское *gauhar* — буквально «драгоценный камень»)<sup>4</sup> «обладает множеством параллель-

---

<sup>4</sup> *Gauhar* в значении «драгоценный камень» или «жемчужина» соответствует санскритскому *manī*, слову, которое может быть свободно использовано как в единственном числе (*Om manī padme hum*, ср.: драгоценная «Жемчужина»), так и во множественном, не только применительно к драгоценным камням или жемчугу, но и в философском значении, как в концепции нити-души (BG. 7.7 etc.), в значений «субстанций» или «сущностей». Мне кажется, что это слово полностью соответствует нашему слову «Сущее»: так, абсолютное Сущее сосуществует с «сущими», которые на самом деле являются лишь «становящимися», причастными к Сущему; или

ных значений. В философии это слово используется для выражения широчайшего спектра смыслов вроде «субстанция», *οὐσία*, *ens*, *essentia*; однако же для философов-атомистов оно значит «атом» в буквальном смысле, «часть, которую невозможно разделить». Порой они добавляют слово «отдельный» (*fard*)... Наконец, как и наше слово «субстанция», *jauhar* обрело значение части материи, «физического тела». Далее он цитирует Ибн Хазма (ум. в 1064 — за полтора века до Маймонида), отвергавшего учения ашаритов, в том числе и учение об «отдельных атомах» (*al-jauhar al-fard*); он замечает, что *jauhar* Ибн Хазма — это «субстанция» Аристотеля, что, впрочем, и действительно кажется верным. У Ибн Хазма «Аллах бесконечно наделяет существованием каждую сущность в той мере, в которой таковая является сущностью, в каждый момент (*waqt*) времени». Макдональд далее подчёркивает, что аль-Газали, чьё влияние «достигло триумфа», «вероятно, полностью отверг атомистскую модель и присоединился к аристотелево-платоновскому крылу».

---

же понятию «Слова», сосуществующего со «словами», истинность которых зависит от их причастности к истине того Слова, в котором все вещи сказываются одновременно.



Маймонид, несомненно, описывает не учение, в которое он сам верит, но доктрину мусульман-мутакаллимов, последователей «Слова» (*al-qalam*), которых можно было бы назвать фундаменталистами; никогда он при этом не обращается к суфиям. Отметив, что мутакаллимы верили в неделимые атомы как основу не только материи, но и времени с пространством, разделённых вакуумом, он весьма верно замечает, что «мутакаллимы не поняли до конца природу времени» (Изр. 3). Дальнейшее взято из пересказа Макдональда в «Исиде»; оригинал легкодоступен и к нему стоит обратиться: это книга Маймонида «Путеводитель заблудших».

В другом месте<sup>5</sup> Макдональд замечает, что «*Ilm al-Kalam* [Наука Слова] означает не просто теологию, но схоластическую теологию атомистского типа, удивительнейшим образом основанную Демокритом и Эпикуром; слово же „мутакаллимы“ приобрело значение „теологов“, сначала мутазилитских, а затем ортодоксальных, чья ортодоксия соседствовала с атомистической системой, ставшей наиболее оригинальным вкладом [!] ислама в теоло-

---

<sup>5</sup> «Энциклопедия религии и этики» Гастингса, 2.672, 673.

гию».<sup>6</sup> Мутакаллимы, как он говорит, называли себя ашаритами. Затем нам открывается тот Маймонид, на которого он (Макдональд) опирается и который жил веком позже аль-Худжвири, при этом ничего не сообщая нам о суфийских учениях касательно Времени и времени, сходных с учениями Аристотеля и неоплатоников; любые очевидные затруднения, связанные с Маймонидом, ничего не значат, поскольку нас интересует не атомизм как физическая гипотеза, но лишь отношение ограниченного времени и обозримого пространства ко Времени и Пространству, каковые неделимы и неограниченны. При этом мне любопытно, понимал ли сам Макдональд поставленные проблемы; так, он утверждает: «Разделение времени на атомы, более неделимые... относится к зеноновому парадоксу Ахилла и черепахи; таковым было разрешение этого парадокса, сделавшее движение возможным», — в то же время как раз теория дискретного времени и сделала движение невозможным!

В «Энциклопедии ислама» Макдональд цитирует собственную книгу, «Развитие исламской тео-

---

<sup>6</sup> Как же так, если это учение взято из Демокрита и Эпикура?

логии», которую мы уже упоминали; об ашаритах он говорит: «Когда они отвергли аристотелевскую идею материи как возможности получения формы, их путь с неизбежностью привёл их прямо к атомам... Их атомы были не только пространственными, но и временными... Основа всех манифестаций мира... Множество монад... Каждая не имеет протяжённости ни в пространстве, ни во времени. У них есть лишь позиция, но не размер, и они не прикасаются друг к другу. Между ними — абсолютная пустота. Временные атомы, если можно так выразиться, в равной степени неограниченны и при этом окружены абсолютной пустотой времени... Время — это лишь последовательность моментов, не соприкасающихся друг с другом; их прыжки сквозь пустоту от одного к другому подобны ходу стрелки часов».<sup>7</sup> И тут же: «Ни один [атом] не влияет на другой», и этот факт «аннигилирует механистическую модель Вселенной», т. е. отвергает взаимодействие опосредующих причин. Далее мы покажем, насколько всё

---

<sup>7</sup> Стоит ли отметить, что прерывистое движение стрелок часов *не* является движением времени? Движения стрелок происходят в течение кратких промежутков времени, которое само по себе является континуальным и безмятежным.

вышесказанное является и негреческим, и нерациональным; если таков «наиболее оригинальный вклад ислама в теологию», то гордиться здесь вовсе нечем.

Под конец своего анализа данного предмета в «Исиде» Макдональд переходит к обсуждению «исключительно сложного вопроса происхождения атомарной модели мира в исламе». Он утверждает, что возникает она вместе с «ересью» в мусульманской среде.<sup>8</sup> Под еретиками он подразумевает «всех, кто применял диалектику к вопросам веры». Однако же, вопрошает он, «как могла система материальных атомов объединиться с системой временных атомов и стать завершенной теорией происхождения Вселенной?» Он неспособен найти «ни следа чего-либо подобного в греческой мысли» и не может проверить, «действительно ли исламские мыслители создали её», хотя «они несомненно были прямыми наследниками греческой цивилизации в той мере, в которой занимались наукой и философией». Он отмечает, что «исламская научная цивилизация не

---

<sup>8</sup> Он ссылается на «Философскую систему спекулятивной теологии в исламе» М. Хортена, а также на статью «Атомистическая теория (исламская)» Де Бозра в «Энциклопедии религии и этики» Гастингса.

может рассматриваться как продукт всецело греческого влияния» и что «сегодня существует тенденция среди исследователей ислама искать решение неизменных проблем путём обращения к Индии». Так, он и сам обращается к Индии и предполагает, что исламский атомизм происходит из буддийских источников.<sup>9</sup>

В данном случае я не особо заинтересован в поиске основ или источников, осуществляющемся в такой исторической манере,<sup>10</sup> и предпочитаю про-

---

<sup>9</sup> Таковые известны ему лишь из статьи «Атомистическая теория (индийская)» (из «Энциклопедии» Гастингса), а также из «Истории индийской философии» С. Дасгупты.

Я не вижу никакой генетической связи между ашаритскими доктринами и буддийскими источниками; с другой стороны, суфийская доктрина «момента» (*waqt*) могла возникнуть таким путём, хотя из этого не следует вывод, что она действительно так возникла.

<sup>10</sup> По поводу ограниченности «исторического метода» см.: *Рене Генон*. Общее введение в изучение индусских доктрин. 1945. С. 18, 20, 58, 65, 237, 300. Исторический метод обладает лишь ограниченной ценностью, частично потому, что метафизические доктрины «не развиваются в западном смысле слова», и частично потому, что «в основном, в большинстве случаев, традиционный текст — не более чем сделанная относительно недавно запись учения, которое изначально передавалось из уст в уста и которому редко можно приписать автора».

сто определить общую почву, на которой пребывают традиции, рассматривая таковую в качестве принадлежащей всем им в равной степени по праву наследования, — для того я обращаюсь к производным источникам, совершенно отстраняясь от исторического подхода. Вопрос усложняется тем фактом, что пифагорейско-платонико-аристотелевская философия уже включает слишком много как ведических, так и буддийских элементов; проблема происхождения, таким образом, возникает, если так можно выразиться, в самом начале нашего исследования. Если, между тем, мы будем обсуждать родственные черты исламской и индийской философии, (не забывая, что, по замечанию Джахангира, Веданта и Тасаввуф «суть одно и то же»), то нельзя забывать, что, к примеру, Р. А. Николсон преувеличивал греческие черты суфизма и в равной степени отвергал очевидные параллели суфизма с индийской метафизикой. К примеру, в «Скрижалях» Джами слова:

Каковым, кажущийся относительным, является  
мир,

Рассматриваемый в своей сущности, — вот  
подлинная Истина —

значат то же, что и буддийское изречение «*yas samsaras tan narvanam*», «течение и абсолют суть одно и то же». В исламе весьма мало метафизических доктрин, которые нельзя было бы при желании весьма легко свести к ведическим или буддийским источникам.

Впрочем, всё это оставляет без внимания другую сторону вопроса, касающуюся сохранения доктрины Вечного Ныне, или же *nunc stans* в христианской философии; например, слова Мейстера Экхарта «Бог творит мир ныне, прямо в этот миг» могли быть сказаны и любым суфием, но, очевидно, *не* могли иметь ведических или буддийских корней. Фактически вся доктрина времени и вечности в суфийско-исламском и христианском контекстах могла целиком произойти из платонико-аристотелевских источников. Вопрос происхождения здесь не самый важный: исторические исследования обладают некоей пользой в той мере, в которой они демонстрируют универсальность фундаментальных идей, не позволяя проповедникам таковых считаться их творцами, в остальных же случаях текстуальная история идей обладает пользой лишь постольку, поскольку она помогает отвечать на вопросы, истинно ли то или иное учение, как лучше всего отделить учение от ин-

дивидуальных еретических мисинтерпретаций, т. е. как его лучше всего правильно понять?

Мы обсудили атомизм мутакаллимов в таком объеме лишь для того, чтобы его отбросить; теперь же поразмышляем о суфийских доктринах времени и вечности, разработанных в трактате аль-Худжвири.

Кашф аль-Маджхуб аль-Худжвири (ум. 1071/2 г.),<sup>11</sup> автор «древнейшего и наиболее почитаемого персидского текста о суфизме», утверждает: «Знание „времени“ (*waqt*), а также всех внешних и внутренних обстоятельств, находящихся в зависимости от „времени“, является обязанностью каждого» (с. 13). Время обладает как внешним, так и внутренним аспектом; вещи, связанные с религиозной практикой, относятся к первому, а истинное познание — ко второму; однако эти экзотерический и эзотерический аспекты Истины не следует разграничивать (с. 14) — здесь фактически нужно полностью принять ту истину, что «знание без действия — не знание» (с. 12), чтобы понять ограниченность данного тезиса пониманием Времени в его абсолютном и «внутреннем» значении. В этом смысле «*waqt* — это

---

<sup>11</sup> Далее приведены ссылки на соответствующие страницы из издания Николсона 1911 года.



то, посредством чего человек становится независимым от прошлого и будущего». Обладающие таким состоянием говорят: «Мы счастливы с Богом в настоящем (*andar waqt*). Если мы увлекаемся будущим или же позволяем войти в наши умы хотя бы одной мысли о нём, мы скроемся (от Бога)». Кроме того, «наиболее ценно для человека состояние между прошлым и будущим... и Шейхи сказали, что Время [т. е. Ныне] — это меч секущий, так как свойство меча — отсекасть, Время же отсекает корни будущего и прошедшего и изгоняет заботы о „вчера“ и „завтра“ из сердца» (с. 368—369).<sup>12</sup> Иными словами, Время — это поглотитель времени (ср. АВ. 3.44 и МУ. 6.2).

---

<sup>12</sup> Приведённые утверждения посвящены тому, конечно же, что нам следует позволить «мёртвым хоронить своих мертвецов» и «не заботиться о завтрашнем дне». Ибо Время (Вечное Ныне) является «мечом секущим»; ср.: *lóyos toméus* из главы «Греция»; аналогично сказано в оде из «Дивана» Шамса Тебризи в переводе Николсона (*JRAS*, 1913): «прекрасный покоритель сердец стал мечом, возникшим в руке Али, стал убийцей времени»; аллюзия здесь сделана на меч Зульфикар, данный Али Пророком и являющийся смертью для тех, кто «умер до того, как умереть»; таков также меч Слова Божьего, который «проникает до разделения души и духа» (Евр. 4:12), ср. мою работу «Сэр Гавейн и Зелёный Рыцарь» (в *Speculum*. 19 (17). 1944), а также «Двустешия» Руми, 6.1522.

Переживание Времени в его внутреннем значении можно обрести или утратить: «*Waq̣t* нуждается в *hal* [условии], ибо *waq̣t* украшается и обеспечивается благодаря *hal*.<sup>13</sup> Когда обладатель *waq̣t* оказывается во владении *hal*, он более неподвластен изменениям, но обретает крепость (*mustaqim*) своего состояния... [по-прежнему] пребывающий в состоянии становления (*mutakawwin*)<sup>14</sup> может быть забывчивым, и на забывчивого снисходит *hal*, *waq̣t* же делается устойчивым. Так, Иаков обладал *waq̣t*'ом: „ныне он был ослеплён разделением, ныне он вернулся ко зрению через единство“. Однако Авраам владел *hal*'ом: он не осознавал ни разделения, кото-

---

<sup>13</sup> На самом деле *hal* как «условие», «способ» или «экстаз» демонстрирует реальную реакцию практика на моментальное просветление; речь не идёт о стабильности или постоянстве в смысле *taqat*, «остановки».

<sup>14</sup> *Kaun*, по замечанию Д. Б. Макдональда (с. 329) значит «становиться», «становление» (это субстантивированный инфинитив, подобно немецкому слову *werden*). Можно сделать вывод, что творящее Слово *kun* (имперфектная форма *kaun*) значит Приказ «Стань», а отсюда распространённую трактовку библейского пассажа «Бог сказал, или говорит, Будь, и оно было или есть» следует заменить трактовкой «Бог сказал, или говорит, Стань, и оно стало, или становится». Это соответствует также значению фразы *du kaun*, «два становления» (прошрое и будущее).

рому сопутствует скорбь, ни единства, наполняющего радостью. „Внутреннее Время“ — это „мгновение озарения“, часто сравниваемое со вспышкой молнии; лишь когда „свет постоянен, и мгновение стало всем временем“<sup>15</sup> — лишь тогда Солнце никогда не садится».<sup>16</sup>

Джами в своих «Скрижалях» (26)<sup>17</sup> излагает доктрину Момента (или Внутреннего Времени) согласно Ибн аль-Араби: «Вселенная состоит из происшествий, основанных на одной субстанции, которая является Реальностью, лежащей в основе всего существующего. Эта вселенная неизбежно меняется и обновляется в каждый момент и при каждом вдохе. Каждый миг одна вселенная аннигилируется, и другая, подобная ей, занимает её место. В результате таких быстрых изменений наблюдатель верит в ложь, что вселенная постоянна в своём существовании.

---

<sup>15</sup> Морис Браун. Атом и Путь. Лондон, 1946. С. 36; см. с. 19: «Просветление происходит мгновенно и для большинства из нас длится лишь момент. Однако же никоим образом оно не моментально для кого бы то ни было». Ср.: Аллен У. Безвременный момент. Лондон, 1946.

<sup>16</sup> См. об этом главу «Индуизм».

<sup>17</sup> Цит. по: *Whinfield E. H., Kazwini M. M. Lawa'ih* // *Oriental Translation Fund XVI*. London, 1906. P. 42—45.

Бытие мира — волна, длящаяся  
Один момент, уходящая в другой...  
В мире просветлённый муж может узреть  
Поток, чьи воды кружатся, волнуются  
и пенятся,  
И по силе, действующей в потоке,  
Он может познать сокрытое действие  
Истины...»<sup>18</sup>

Так, никогда Истинное Бытие не раскрывается  
в двух последовательных моментах под личиной од-  
ного и того же явления.

---

<sup>18</sup> Ср. гимн Исаака Уоттса (1719):

Тысяча лет для Тебя  
Подобны уходящему вечеру;  
Кратки, подобно часам в конце ночи  
Предрассветным.  
Время, словно вечному потоку,  
Уносит всех своих сыновей...

«Предрассветным» часам: «Рассвет», мгновенное *samdhi*, разделяющее и соединяющее ночь и день (прошрое и будущее), называемое также *brahma-bhuti*, «Феозис». Подобным образом персидское слово *fajr*, буквально обозначающее «рассвет» или «излом дня», также значит *nur-I tajalli*, Свет Божественной Эпифании (*Николсон*. Комментарий к «Двустиишиям», 5.3309). Более широкий разбор этого сретенья Дня и Ночи представлен в моей работе «Симплегады».

Р. А. Николсон аналогично суммирует доктрину Ибн аль-Араби: «Явления постоянно меняются и творятся заново, Бог же пребывает Собой, каковым Он был, есть и будет. Вся бесконечная серия индивидуализаций — это одна вечная и всеохватывающая *tajalli* [вспышка], которая не повторяется никогда», — добавляя под сноской важное замечание: «Однако не существует момента небытия между последовательными актами творения» (автор основывается на «Геммах Мудрости» Ибн аль-Араби, фр. 196).<sup>19</sup> Как в «Скрижалях», так и у Николсона подчёркивается различие между истинным учением Ибн аль-Араби и учением ашаритов-«атомистов», которые, как представляется, верили в независимую реальность моментальных монад, в то время как «Ибн аль-Араби не допускает ни какого-либо *secundum quid*, ни даже одной монады, длящейся лишь момент». Здесь мы снова видим различие материалистического атомизма и отличного от него принципа атомарных времени или пространства без длительности или измерений, следовательно — нематериальных.

---

<sup>19</sup> Николсон Р. А. Исследования исламского мистицизма. Кембридж, 1921. С. 154.

Концепция абсолютного и неделимого Времени, или же Вечности, вновь появляется у Джалаладдина Руми в его великолепных «Двустиях». Утверждение «Этот мир — лишь момент» (*sa'at*)<sup>20</sup> приписывается Пророку: «Каждый миг, следовательно, ты умираешь и возвращаешься... Мир обновляется при каждом вдохе (*nafas*), и нам известно это не потому, что он остаётся (очевидно, тем же самым). Жизнь всегда нова, словно поток,<sup>21</sup> хотя и выглядит континуально в телах: из-за скорости изменений жизнь кажется континуальной, подобно искре, которой придаёт круговое движение быстрая рука. Скорое движение, причинённое действием Бога, представляет эту длительность [неограниченного времени] как [явление, вызванное] скоростью Божественного Деяния» (Двустия, 1.1142–1148) или же, как мог бы сказать христианин, «непредсказуемо-

---

<sup>20</sup> Ср.: Двустия, 3.2074–2075, «бегство от момента (*sa'at*) — это бегство от изменений... Если на момент ты бежишь от моментов, не будет более прежнего порядка». Заметим также, что *as-sa'at*, момент, значит «Воскресение», подобно буддийскому *eka-ksana-sambodhi*.

<sup>21</sup> Ср.: Гераклит, фр. 41, 85; буддийский поток, который «никогда не останавливается»; «непрерывный поток вечной последовательности» (Св. Августин. О Троице, 3.6).

стью» Святого Духа. Аналогия хороша, так как фактически «искра», представляющая Ныне Вечности, единственна, несмотря на её постоянную позицию на линии *непрерывного* движения. Николсон комментирует: «Полный круг творения [Skr. *bhavasakara*, *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* св. Иакова] реально начинается и заканчивается в одной точке, т. е. в Сущности Бога, которую мы воспринимаем в форме протяжённости... вспышка Божественного Озарения (*tajalli*), открывающая Единое как Многое и Многое как Единое».

В то же время суфийская концепция моментального существования происшествий (*'arz*, т. е. действий, случаев, событий, устремлений) никоим образом не исключает континуальное действие причинности, соединяющей прошлые события с будущими. «Не будь последовательности и повторяемости происшествий, действия были бы бесполезными... Однако эти происшествия сменяют друг друга под иной личиной; повторение любого смертного — другое существование... Все части мира — не что иное, как результаты происшествий... Это произошло из того, то из этого, продуктивно сменяясь... Этот и тот миры всегда порождают, любая причина — мать, а эффект — её дитя; и когда эффект рождается, он также

становится причиной» (Двустишия, 2.960—1000).<sup>22</sup> Однако действие этой причинности таинственно, «сокрыто и неясно».<sup>23</sup>

Теперь обратимся к человеку, преодолевшему пространство, — к тому, в ком Свет Бога; что *ему* до прошлого, будущего или настоящего? «Его существование во времени — хоть прошлом, хоть будущем — лишь основано на отношении к тебе; и то, и другое суть одно для Него, но *ты* считаешь их двумя» (Двустишия, 111.1152—1153). «Накорми меня, ибо я голоден, и соверши сие скоро, ибо Момент (*waqt*) есть меч секущий», Суфий же — «Сын Момента» (*ibnu'l waqt*); не по правилам Пути говорить о будущем» (Двустишия, 1.132—133, ср. 111.2628). Николсон приводит в комментариях к 1.133 цитаты из «Рассказов о святых» Аттара: «Тысяча лет, помноженная на тысячу лет, явлена (*naqd*) тебе в этом Моменте (*waqt*), в котором ты есть»; к 1.1142—1148 же он приводит пояснение Вали Мухаммада: «Суфии верят в то, что в каждый момент мир (*'alami*) аннигилируется, и мгновенно подобие его обретает

---

<sup>22</sup> Ср.: Св. Августин: «Слово чревато причинами нерождённых вещей» (О Троице, 3.9.16).

<sup>23</sup> Как *adrsta* в санскрите.



своё существование, ибо Бог обладает противоположными атрибутами, всегда являющимися вместе; так, он и *Muhyi*, Податель Жизни, и *Mumit*, Ведущий к Смерти.<sup>24</sup> Так, моё Я даёт мне Он момент за моментом на протяжении моей жизни» (Двустия, 1.2917): «Каждый миг Оный Возлюбленный сменяет платье» («Диван» Шамса Тебризи).<sup>25</sup>

Так, суфий — это «Сын Момента... милостивый отец суфия, который есть Момент, не позволяет ему сводить себя к нужде всматривания в завтра... Он (суфий) принадлежит к самой Реке,<sup>26</sup> не ко време-

---

<sup>24</sup> Говоря о «Корне таинства» единственной моментальной реальности, Джами отсылает нас к её противоположным атрибутам (Скрижали, 26): таковые соответствуют Милости и Величию (*jamal* и *jalal*), отражения которых в этом мире человек именует добром и злом, существованием и смертью. Бог — это тот, кто «убивает и оживляет» (AV. 13.3.3; 1 Цар. 2:6; 3 Цар. 5:7).

<sup>25</sup> По поводу основы «Я» см.: SB. 7.3.2.12 (см. мой «Поцелуй Солнца» // JAOS. 60.47); по поводу платья: BG. 2.22, Федон, 87D, а также Мейстер Экхарт («*volgung* ist materie, *daz die sele an sich nimet niuwe forme unde begit die sie vor hate. Daz si uz einer wandelt in die andern, daz ist ir tot, under der si uz get, der sterbet si, die si an sich nimet, da inne lebet sie*»).

<sup>26</sup> Здесь, конечно же, «Река» — это *не* «поток времени», однако его источник: «*Ein brunne in der gotheit, der an allen dingen uz fliuzeit in der ewikeit und in der zit*» (Мейстер Экхарт).

ни, „ибо Бог ни утро, ни вечер“: не существует в нём ни прошлого, ни будущего, ни начала времени, ни конца времени... Он (суфий) — сын Моментa, под которым подразумевается лишь отрицание дискретного характера времени, как фраза „Бог Един“ подразумевает лишь отрицание дуализма, а не описание истинной природы Единства» (Двустия, 6.2715). Заметка Николсона подчёркивает, что «Река» здесь выражает «неделимую континуальность духовного мира, где все вещи сосуществуют в вечном Ныне»; также в 6.2782 говорится, что непрерывные появление и уход мыслей «никогда не прекращаются ни на один миг, ибо они — феноменальные манифестации Сущности, каковая лишь одна неизменна и постоянна». Время, другими словами, — это подражание вечности, как становление подражает бытию, а мышление — знанию.

## ХРИСТИАНСТВО И СОВРЕМЕННОСТЬ

В христианстве значимость Настоящего времени утверждается словами Христа: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов»<sup>1</sup> и «Не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф. 8:22, 6:34). Аристотелево *ἄτομος νόν* безошибочно угадывается в 1 Кор. 15:51—52: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока (*ἐν ᾧ τόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὁφθαλμοῦ*), при последней трубе... мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся»;<sup>2</sup> изречение,

---

<sup>1</sup> Кто эти «мертвецы»? «Мёртв вчерашний человек, ибо он умер в человеке сегодняшнем; и человек сегодняшний умирает в человеке завтрашнем» (*Плутарх. Моралии*, 392D).

<sup>2</sup> Эти слова ни в коем случае не относятся лишь к воскресению тела в удалённом будущем, однако (как в исламе) также просветлению настоящего момента, когда «душа, погребённая в живом теле, снова восстаёт» (*Св. Августин. Про-*

напоминающее нам также буддийское «одномоментное Пробуждение» (*eka-ksana-sambodhi*). Как и у Аристотеля с буддистами, тленность неотделима от любого существования во времени; потому фраза «мёртвые воскреснут нетленными» разве что предполагает выход из течения временного существования в настоящую вечность, в которой нет ни вчера, ни завтра и где христианин уже живёт настолько, насколько он способен выполнять заповедь Христа покончить с прошлым и не думать о дне завтрашнем. Полагаю, именно в этом ключе А. А. Боумен замечает, что «религиозная озабоченность жизнью — это, в первую очередь, озабоченность жизнью, относящейся к опыту, каковой моментально возрождается в каждом уходящем мгновении»: <sup>3</sup> надо полагать, от истинного христианина требуется, чтобы он был и оставался, как и суфий, «сыном Момента» в той же

---

поведи, 88.3.3); также ср. высказывание св. Фомы о «первом мгновении, когда наследуется благодать».

<sup>3</sup> Боумен А. А. Исследования философии религии. 1938. 2.346. Ср.: Рене Генон, «неспособный избежать точки зрения временной последовательности и видеть вещи в их единстве, неспособен также к пониманию простейшей концепции метафизического порядка» (Восточная метафизика. Париж, 1939. С. 17).

мере, в которой буддийский арахант является Освобождённым, для какового нет ни прошлого, ни будущего (S. 1.141).<sup>4</sup> Реальность вечного настоящего времени связана также с реальностью Святого Духа, чьё воздействие незамедлительно: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра» (Деян. 2:2).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> «Думай о Боге, и ты найдёшь „есть“ там, где „стало“ и „будет“ не может быть» (*Блаженный Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна, 38.10).

<sup>5</sup> Ср.: Деян. 22:6: «Вдруг (ἐξαίφνης) осиял меня великий свет с неба», а также 2 Кор. 6:2: «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (ἰδοὺ, νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας).

«Внезапный» (*sub-it-aneus*) буквально значит «ступающий украдкой»; *ἄφνω* же значит «тайнственно»; так, мы обнаруживаем такие же идеи в Индии, с отсылкой к божественному исхождению и имманентности Бога, например, в RV. 1.145.4, где Агни *sadyo jatas tatsara*, что Грассман переводит как *kaum geboren schleicht* и что можно передать словами «как вор в ночи»; также см. Mund. Up. 1.1.6 и 2.2.16: *adresyam agrahyam... susukmat... guhacara... antas carate bahudha jayamanah*, Maitri Up. 2.5: *s ava esa suksmo grahy'drsyah... ihaivavartate*.

Кроме того, говорится и о скорости Бога: «Даже сейчас, когда Я (Бог) присутствую здесь, Я в то же время стою там» (*Филон*. О жертвоприношении Авеля и Каина, 68); «он (νοῦς) не движется подобно движению других — с места на место, но он здесь» (*Гермес Трисмегист*, 16.2.19); «Единственный, не-

В связи со сказанным св. Фома, обсуждая вопрос «Происходит ли оправдание нечестивых мгновенно или в течение времени?» (Сумма Теологии, I—II.113.7), решает, что таковое оправдание «происходит не в течение некоторого времени, а мгновенно»<sup>6</sup> [ср. с тем, что буддисты называют «одномоментным Пробуждением»]; дело в том, что оправдание нечестивых зависит от движения Благодати, которое внезапно, а также от свободной воли человека, «движение которой от природы мгновенно»;<sup>7</sup> оправдание не может происходить в течение некоторого времени, поскольку «желание и нежелание — движения свободной воли — не последовательны, но мгновенны».<sup>8</sup> В ответ на последующее обвинение

---

подвижный, проворнее ума... все бегущие позади *его*, стоящего» (Isa Up. 4).

<sup>6</sup> «Мгновение» св. Фомы является строго атомистским, а его аргументация основана на факте, что таковые мгновения не являются частями времени.

<sup>7</sup> В надвременной реальности нет каких-либо интервалов, разделяющих как причину от следствия, так и начало от конца. Довольно интересно можно трактовать — не этимологически, конечно — связь слов *repentance* и *repente* («покаяние» и «вдруг». — *Примечание переводчика*).

<sup>8</sup> «Путешествие духа не обусловлено ни временем, ни пространством» (*Руми. Двустипия*, 3.1980).

в том, что противоположные условия не могут совпадать в одном мгновении и что должно быть последнее мгновение в грешном, и другое — в благодатном состояниях, он отвечает, что «последовательность [появления] противоположностей в одном и том же субъекте нужно рассматривать по-разному в зависимости от того, подчинена ли вещь времени или находится над ним. В самом деле, в тех вещах, которые подчинены времени, нет никакого последнего мгновения, когда субъекту принадлежит предшествующая форма, но есть последний раз, а также первый момент принадлежности материи или субъекту последующей формы. И так это потому, что, как доказано в шестой [книге] „Физики“ [Аристотеля], ни время нельзя рассматривать как непрерывно последующие друг другу моменты [теперь], ни линию — как непрерывную последовательность точек. Но время *завершается* моментом. Следовательно, все то время, пока что-либо движется к своей форме, оно подчинено противоположной форме, а в последний момент этого времени, который является первым моментом последующего времени, оно обладает формой, которая является пределом движения. С теми же [вещами], которые пребывают над временем, дело обстоит иначе... оправдываемый че-

ловеческий ум сам по себе существует над временем, хотя и подчинен времени акцидентно, поскольку он мыслит образы, в которых рассматривает интеллигибельные виды, последовательно и во времени.<sup>9</sup> Поэтому мы должны... утверждать, что нет никакого последнего момента пребывания греха, но есть последний раз, и что есть первый момент всеяния благодати, до которого во все предшествующее время существовал грех».

Всё это уже было выражено — и, возможно, даже намного проще — в понятиях круга (*ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, bhavacakra*) и его (седьмого) луча; временная последовательность соответствует движению вдоль окружности, а движение *ex tempore* свободной воли — центробежному (падению или нисхождению в материю) и центростремительному (восхождению или воскресению) движению.

---

<sup>9</sup> Иными словами, «вековечно», «во веки веков», подобно ангелам: человеческий рассудок смертен, а интеллект бессмертен (хотя «рассудок» часто используется в значении «интеллект», принимая его высшее значение). По поводу «двух умов» (смертного и бессмертного) см. мою работу «О бытии истинного Ума» (в *Review of Religion* (7). 1942. С. 32–40); *metanoia* — это изменение, т. е. трансформация, ума.



В «Сумме против язычников» (I.14, 15) св. Фома обсуждает вопрос вечности Бога. Он основывает свою аргументацию на утверждении о *неизменности* Бога (Мал. 3:6, Иак. 1:17, Чис. 23:19); он цитирует Аристотеля: «Время есть число движения» (Физика, 11.5, 219В) и подчеркивает, что лишь временные вещи могут быть измерены, ибо «Бог всецело лишен движения... Следовательно, Он не измеряется временем. Следовательно, применительно к нему недопустимы [высказывания] „раньше“ и „после“. Значит, Он не имеет бытия после небытия, и не может иметь небытие после бытия, и никакой другой последовательности в Его бытии нельзя обнаружить... Всем своим бытием Он обладает одновременно. В чем и состоит смысл вечности»; Он завершает размышление стихами псалмов: «Но Ты, Господи, пребываешь вовеки» (9:8) и «Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (101:28).

В «Сумме Теологии» (I.10), в вопросе «О Вечности Бога», св. Фома вносит более существенное различие между временем, веками веков и вечностью: «Идея времени заключена в исчислении „до“ и „после“ в движении, точно так же в представлении о неизменности и покое состоит идея вечности. Далее, измеряемыми временем называют те вещи, которые

имеют во времени начало и конец, ибо во всем движущемся есть как начало, так и конец. Но поскольку в том, что целиком неизменно, [нет и] не может быть никакой последовательности, то в нем нет ни начала, ни конца... Вечность названа „всем сразу“ не потому, что имеет части, а потому, что не нуждается ни в чем... выражение „сразу вся полнота“ используется для того, чтобы исключить идею [последовательного] времени, а слово „совершенный“ — для того, чтобы исключить [идею несовершенного] „*ныне*“ *времени*... *постоянное* „*ныне*“ создает вечность...<sup>10</sup> веки веков отличаются и от времени, и от вечности, занимая промежуточное положение... То же относится и к ангелам, соединяющим неизменное по природе бытие с изменяемостью в смысле избранности... Поэтому они и им подобные имеют мерою веки веков...

---

<sup>10</sup> «*Ныне времени* одинаково в отношении к своему субъекту на протяжении всего течения времени, но оно различно в аспектах этого субъекта... он есть то тут, то там... Аналогично течение *ныне*, различное в своих аспектах, является временем. Однако вечность остаётся всё той же относительно как к субъекту, так и к его аспектам; отсюда вечность не тождественна *ныне времени*» (Сумма Теологии, I.10.4, ответ 2). Конечно же, приведённая цитата совершенно аристотелианская, как и бозецианская.

время имеет „до“ и „после“; веки веков сами по себе не имеют „до“ и „после“, но [последние] могут присоединяться к ним; вечность же не имеет ни „до“, ни „после“ и несовместна с ними вообще». [Однако] словосочетание «веки веков» часто употребляется в смысле «века», то есть в смысле временной длительности вещи; так, мы говорим «вековечный», когда имеем в виду «старый».

«Веки веков», следовательно, понятие, которое может быть применимо к жизненному циклу индийских богов, «рождённых для жизни (*ayus*, ср. *αἰών*)<sup>11</sup> в тысячу лет»; хотя, как и каждый, видящий

---

<sup>11</sup> Этимологически родственные, оба слова могут значить как «жизнь», так и «возраст». Общий корень таких слов, как *αἰών*, *ἀεί*, *aeternus*, *etwig*, *ever* и *aye*, имеет значение «идти», обозначая в наиболее употребительном смысле продолжение некоего состояния, т. е. подразумевая «существование» или «бытие». Когда Агни противопоставляется остальным богам как «единственный бессмертный», его порой называют *visvayus*, «преисполненный жизни», и эта тотальность сопоставима с полнотой человеческой «цельной жизни» (*sarvam ayus*), которая заключается в отсутствии преждевременной смерти.

По поводу зона (*αἰών*, *ayus*) как целостного периода — и отдельных жизней, и всего бытия в целом — см.: *Аристотель*. О Небе, 1.9.15; об зоне (*αἰών*) и времени (*χρόνος*) см.: *Филон*, 1.496, 619 в издании Лидделла и Скотта.

дальнюю гавань, они видят «дальнюю гавань своей жизни» (Satapatha Brahmana 11.1.6.15, ср. Taittiriya Samhita 5.7.3); их «бессмертие» (*amrtattva*) противопоставляется как жизни человека, длящейся сотню лет, не умирающего преждевременно, так и безвременному бессмертию Брахмы.

Далее (Сумма Теологии, I.10.6) указывается, что «время едино». Не потому, что это число, «ибо время не число, отвлечённое от вещи исчислённой, но существует оно в ней самой;<sup>12</sup> иначе бы время не было континуальным; ведь десять отрезков ткани континуальны не по причине числа [десять], но по причине самой вещи исчислённой». Позиция совершенно аристотелевская; кусок ткани не прекращает быть куском ткани в конце каждого метра и затем не начинает быть собой снова; это применимо в случае любой протяжённости, как временной, так и про-

---

<sup>12</sup> Похоже на то, что такой была и позиция Уильяма Оккама: «Главной его задачей в *Tractatus de Successivis* является демонстрация того, что движение, место и время — это не сущности, отдельные от соответствующих вещей (двигающегося тела, размещённого тела, тела, двигающегося во времени). Оккам считает, что таково истинное мнение Аристотеля» (Boehner P. *Tractatus de Successivis attributed to William of Ockham* // St. Bonaventura. N. Y., 1944. С. 30).

странственной. *Время и пространство протяжённы.* Оба, как и подобает числовому единству, бесконечно делимы.

«Исследуй, — говорит св. Августин, — изменения вещей, и ты обнаружишь повсюду лишь ставшее и то, чему предстоит стать. Размышляй о Боге, и ты найдёшь бытие там, где не может быть ни ставшего, ни того, чему предстоит стать... Бытие — это понятие для неизменности... Существует изначальная и абсолютная жизнь, в которой существовать и быть — это не два разных состояния, но быть и значит существовать; и изначальный и абсолютный разум, в котором жить и понимать — не разные состояния, но понимать значит жить и быть, и все вещи там едины» (Рассуждения на Евангелие от Иоанна, 28.10; Sermo, 7.7; О Троице, 6.10—11). Также в Боге «ничто не проходит, словно его больше нет; ничто не грядёт, словно его пока что не существует; что бы там ни было, оно просто *есть*» (Толкование на 101 Псалом, 2.10). И «что всегда остаётся собой, что *пребывает*?... Никто не обладает *самостью* от самого себя... тело, которым обладает человек, никогда не *то же самое*... Также и душа человеческая никогда не *пребывает*... Сам разум человеческий, называемый рациональным, изменчив и *непостоянен*... Однако Ты всегда

остаёшься самотождественным» (Толк. на 101 Псалом)... «Сам человек *не пребывает*, ибо он меняется и волнуется без участия в Том, Кто постоянен. Он *пребывает*, когда видит Бога. Он пребывает, когда видит Того, Кто пребывает;<sup>13</sup> и видя Того, Кто пребывает, он также начинает в соответствии со своим жребием пребывать... Но как? По благодати» (Толк. на 121 Псалом).<sup>14</sup>

Возможно, еще ярче выразит мысль автора следующий пассаж: «В речи мы используем фразу

---

<sup>13</sup> «Я есмь сущий» — это греческий вариант еврейской фразы «Я становлюсь тем, чем я становлюсь»; греки считали Его «Собой в Себе», евреи же утверждали, что «Он обращается к нам», становится «Богом Исаака и Богом Иакова». Обе концепции общи для ведической традиции; с одной стороны, «Он есть сущий; лишь в этом смысле Он может быть познан» (KU. 6.13), с другой же — «Ты, Агни, пребываешь Варуной при рождении и становишься (*bhavasi*) Митрой, когда ты зажжён» (RV. 5.3.1), и «стал (*abhavat*) ты Солнцем людям» (RV. 1.146.4, ср.: Ин. 1:4).

<sup>14</sup> «По благодати»; см., например, практики *maitri*, *karuna*, *mudita* и *upekkha* в буддийских *brahma-vihara* (ср. мою работу «Фигуры речи или фигуры мысли»); ибо, как говорит Мейстер Экхарт, «*Also minnet got alle creature gelich und erfüllet sie mit sinem wesenne. Und also sullen wir mit mine fliegen uf alle creaturen. Des vindet man vil an den heidenen, daz sie zuo disem minnerichen friden natiurlicher bekenntnisse kamen*».

«в этом году»... лучше говори «сегодня», если желаешь говорить о чём-либо в настоящем времени... Да и это, впрочем, отвергни, и говори: «в этот час». Но что есть у тебя из этого часа? Несколько мгновений уже прошли, другим же лишь предстоит прийти. Говори: «в этот момент». Но в *какой* момент? Что есть у нас из всех этих годов? (Толк. на Псалом 76:8).

Время и вечность великолепно обсуждает Бозций, которого часто цитирует св. Фома. Для начала в трактате «О Троице» (I, 4) он замечает, что «Бог есть всегда (*semper*), т. к. „всегда“ для Бога является понятием настоящего времени, и в этом огромная разница между „ныне“, обозначающим наше настоящее, и [„ныне“], означающим божественное настоящее, ведь *наше* „ныне“ связано с изменением времени и беспрестанностью; в то же время „ныне“ Бога — неизменное, неподвижное, самодостаточное — творит вечность. Добавь *semper* к *aeternitas* и получишь вечно текущее, непрекращаемое „ныне“, а отсюда вечное течение времени, называемое беспрестанностью»; он также сомневается, является ли вообще божественное «всегда» формой времени. В «Утешении философией» (V, 6) он замечает: общее суждение живущих разумно заключается в том,

что Бог вечен (*aeternum*),<sup>15</sup> а потому «давайте поразмыслим над тем, что же такое вечность... Это совершенное обладание неограниченной жизнью — *всей сразу (tota simul)*... В то время как во времени нет ничего способного охватить всю свою жизнь сразу... Ибо одно дело — вести неограниченную жизнь (приписанную Платоном миру),<sup>16</sup> а совсем другое — охватить всю неограниченную жизнь во всей её сложности в настоящем времени». На предмет промежуточных моментов времени он говорит, что как моменты эти подражают неизменному «ныне», так и вещь в каждый момент «кажется пребывающей». Так, «согласно Платону, назовём Бога вечным, а мир

---

<sup>15</sup> В лёбовском издании это слово неправильно переведено как «всеохватывающ». Для Боэция вечность бесконечна, т. е. она не имеет ни начала, ни конца, не обладая пространственными измерениями, не охватывая что-либо; лишь время охватывает некие промежутки.

<sup>16</sup> Нет особой нужды обсуждать проблему «вечности мира» в данном контексте. Я отмечу лишь, что христианская концепция мира, которому не будет конца, по всей видимости, подразумевает под миром нечто одно (смысл тот же, что и во фразе «неограниченное время»), а под *этим* миром — нечто другое (смысл тот же, что и у начала и конца времени). Аналогично и в традиционном учении, где есть циклы с началом и концом, но при этом серия таковых циклов не имеет ни конца, ни начала.



всеохватывающим (*perpetuum*)». Затем он подчёркивает, что так называемое Божественное предзнание скорее должно называться «знанием непрекращаемого мгновения, чем *пред*знанием, словно речь идёт о будущем. Аналогично это же явление называют не предвидением (*praevidentia*), но провидением (*providentia*),<sup>17</sup> так как удалённый от низменных вещей, Бог все их обозревает с высшей точки... говорится это применительно ко времени и будущему, а не к качествам вещей, присутствующих для Него».

На основе сказанного Боэций эффективно разобрался с проблемой свободной воли и предестинации. Ибо «Бог созерцает те будущие вещи, каковые происходят из свободной воли, [не как будущие, но] как настоящие; и свобода воли или недеяния не более нарушается таковым созерцанием в настоящем времени (или же провидением), чем поступки отдалённых от нас людей контролируются нашим взглядом на них».

---

<sup>17</sup> Санскритское слово *prajna*, этимологически равное греческому *προνοία* и латинскому *pro-gnosis*, характеризует всевидящее, всеведущее Духовное Солнце и Я; речь идёт о знании всех вещей, которое не обретается из наблюдения за их явлениями.

Чтобы понять это глубже, следует помнить, что, по словам Боэция (V, 1), «свобода воли или недеяния» — это результат активности рассудка; в то же время так называемый акт выбора в соответствии с нашими предпочтениями — это вовсе не акт свободной воли, но иррациональная и пассивная реакция на внешний стимул; так, по словам св. Фомы, активность рассудка или же ума (в той степени, в каковой последний реально активен) относится к «сверхвременной» сфере.<sup>18</sup> Обсуждая проблему «судьбы», Боэций уже (IV, 6) сравнивает время с окружностью, в то время как центр её (*punctus medius*)<sup>19</sup> называ-

---

<sup>18</sup> Ум здесь применяется в значении как *νοῦς*, так и *intellectus vel spiritus*, как в трактате «О Порядке» (2.50) св. Августина: «Если ум бессмертен... и если я есмь ум, тогда то, что во мне носит имя смертного, мне не принадлежит»; здесь нет противопоставления рассудка и интеллекта, как, например, в трактате «О Троице» (15.25) св. Августина: «Одно дело — интеллектуальное познание вечных вещей, и другое — рассудочное познание временных вещей», или как у Боэция в «Утешении философией», 1.6, где он говорит о себе как о «рациональном (рассудочном) и смертном животном» в том значении, что он «забыл, кто он такой на самом деле».

<sup>19</sup> Дантовское «*punto dello stelo a cui la prima rot ava dintorno... da quell punto depende il cielo e tutta la natura*» (Рай, 13.11; 17.17); «*apri gli occhi... e vedrai il tuo credere... nel vero farsi come centro in tondo*» (там же, 13.49).

ет вечностью,<sup>20</sup> и подчёркивает, что «тем свободнее предмет от судьбы, чем ближе он к оси (*cardo*)<sup>21</sup> всех вещей; если предмет приблизился к Божественному Уму, освободившись от движения, он также избавляется от принуждения судьбы»: он уходит от причинно-следственных связей, свойственных лишь миру, к которому Свободный человек более не принадлежит, хотя он и может по-прежнему находиться в нём. Другими словами, движения свободной воли реальны, но они осуществляются *ex tempore*.<sup>22</sup> если они и кажутся нам принадлежащими прошлому или

---

<sup>20</sup> «*Ad id quod est quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, its est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem*».

<sup>21</sup> *Punctum medium*, охарактеризованный выше как «неделимый», т. е. *ἄτομος*.

<sup>22</sup> Ни во времени, ни в вечности, но между ними; ибо движение должно прекращаться по достижении своей цели, центра; так, движение должно обладать спиральной траекторией. Даже падшие ангелы не могли пасть до того, как был сотворён мир; без «творения», предусматривающего некую степень «отдаления» от центра, ни Падение, ни Искушение не могут быть мыслимы. Таковы две доли цикла существования; однако в вечности движение вовне совпадает с движением вовнутрь; таким образом гарантируется финальный апокатастасис каждой «падшей искры».

будущему — это лишь эффект наших позиций по отношению к вечному «ныне».

Мейстер Экхарт пишет: «Бог сотворяет весь мир ныне, в этот миг (*nu alzemale*). Всё, сотворённое Богом шесть тысяч лет назад, когда Он творил мир, Бог творит и ныне вмиг (*alzemale*)... там, где времени никогда не было, а форм никогда не видели... Говорить о мире как сотворённом Богом вчера или завтра глупо; он сотворяет мир и все вещи в это настоящее „ныне“ (*gegenwärtig nu*)... то, что было тысячу лет назад, и то, что будет через тысячу лет, — всё это в настоящем, как отдалённые вещи, так и вещи, присутствующие прямо здесь». Далее: «В вечности нет ни до, ни после... Будем же жить в вечности с Божьей помощью!». В этих словах Мейстер Экхарт суммирует в самой краткой форме доктрину Времени (времени) и Вечности (Времени), которую мы уже рассмотрели на протяжении двух тысяч лет; и он утверждает её важность для нас: «именно для этого я и родился».

И еще: «В душе есть сила, не затронутая временем... ибо Сам Бог в силе этой, словно в вечном Ныне (*in dem ewigen nu*). Если дух всегда един с Богом в этой силе, человек не состарится. Ибо Ныне, в которое человек сотворил первого человека, и

Ныне, в которое последний человек исчезнет, а также Ныне, в которое я говорю, — всё это одно для Бога, у которого нет ничего, кроме одного Ныне... Одна и та же Вечность... Взять хотя бы краткие слова (Ин. 4:23): *venit hora et nunc est*. Поклоняющийся Отцу [в Духе и Истине] воссядет в вечности со своими стремлениями и надеждами. Есть лишь одна, высшая часть души, возвышающаяся над временем и не знакомая ни с временем, ни с телом. Всё, происшедшее тысячу лет назад, день, бывший тысячу лет назад, не далее от нас, чем час, в котором я есть ныне; ни через тысячу лет, ни через многие годы не наступит день, который считался бы более удалённым в Вечности, чем нынешний час, в котором я есть».

Аналогично он говорит о мире, как о «круге»<sup>23</sup> с Богом в центре, чьё творение — окружность. «Таков круг, по которому следуют душа и всё сотворённое Святой Троицей... И, как сказано в Книге Люб-

---

<sup>23</sup> Ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως св. Иакова, а также индийская *bhava-sakra*; временной цикл. По поводу символизма круга ср.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 5.6; св. Фома Аквинский. О началах Божественной науки, 14; Рене Генон. Символизм Креста; а также мою работу «Ведический экземпляризм» в HJAS, I.45.

ви, „Когда я обнаружил, что круг бесконечен, тогда я поместил себя в его центр (*das punt des zirkels*)...“». Это точка силы Троицы, где она совершает весь свой труд, будучи неподвижной. Там душа становится всесильной. Сойдясь (*geeiniget*) с этой точкой, она способна на всё... сущностная точка, где Бог далёк настолько же, как он и близок всем тварям...<sup>24</sup> она утверждена навеки (*ewikliche dar bestetiget wirt*). Об этой точке говорит и Бонавентура, сравнивая Бога с кругом, центр которого везде (Путеводитель Души к Богу, 5); *Punta Данте, a cui la prima rot ava dintorno*; и *bindu*, отмечающая центр каждой индийской мандалы и янтры.

Далее об этой Точке (каковая является Точкой Времени) говорится: «Чтобы узнать её, нужно быть в ней, вне ума и над всем творением; в той Вечной Точке, где все наши линии начинаются и заканчиваются, в той точке, где они теряют свои имена и все определения, становясь едиными с самой Точкой, тем Единственным, каковым Точка и является, оста-

---

<sup>24</sup> *Satapatha Brahmana*, 10.5.2.17: «Как вблизи, так и вдали: ибо насколько Он здесь, на земле, во плоти, настолько Он вблизи; и насколько Он — Тот Самый, из горнего мира, настолько Он вдали».

ваясь в себе ничем, кроме линий, достигших своего конца» (*Иоганн Рюйсбрук. О семи ограждениях*, 19).

Весь этот символизм связан с доктриной, уравнивающей «Богов» (*Visve Devah*, иерархию Ангелов, Интеллигенций или Сил) и Оправданных Умерших с лучами Умного Солнца,<sup>25</sup> как, например, сказано в RV. 1.109.7: «Вот те лучи, с которыми были едины Отцы древности», 10.64.13; «Мы снова встретились на корабле, Адити подтверждает наше родство»; SB. 1.9.3.10: «Лучи Сияющего там — это совершенные (*sukrtah*),<sup>26</sup> а высший свет среди них<sup>27</sup> — Праджапати»; 2.3.1.7: «Лучи, несомненно, — это Боги, и высший свет — это, конечно же, Праджапати, или же Индра».<sup>28</sup> Так, согласно теории нисхождения сил, души изображаются лучами (*Плотин. Эннеады*,

---

<sup>25</sup> «Не того солнца, которое все люди видят, но Его, известного немногим в силу ума», AV. 10.8.14; ср.: Psychiatry (8). 1945. С. 288, комментарий 8.

<sup>26</sup> «Будучи Совершенным (*suktra* = *téleos*) Я, я прошёл в несотворённый мир Брахмы» (CU. 8.13).

<sup>27</sup> То есть само Солнце, представленное солярным диском, Солнечными Вратами.

<sup>28</sup> В правильном смысле этого слова, конечно же, «пантеизм» неизбежен; ибо если Бог будет меньшим, чем Всё, тогда будет нечто внешнее в отношении к Его сущности, которой он, не бесконечный, будет ограничен.

6.4.3); «ты снова погрузишься в свой Центр, в умный Луч вечной Вселенной» («Беседа Птиц»). Можно обнаружить, что указанное в сочетании с концепцией «произвольного движения» (восхождения и нисхождения) исключает любую пантеистическую интерпретацию в еретическом смысле; без множественности в единстве фраза «восхождение и нисхождение» звучала бы бессмысленно; доктрина предполагает «совмещение без смешения», или же «различение без различия» (*bhedabheda*), — один конец каждого луча смешивается с его центром, другой — отличен от последнего, но оба конца совершенны.

Данте, говоря о Вечности, делает много отсылок к этой «сущностной точке», или же «моменту». Все времена являются настоящим временем для Нее (*il punto a cui tutti li tempi son presenti*, Paradiso, 17:17); в ней сфокусированы «всегда» и «езде» (*dove s'appunta ogni ubi ed ogni quando*, *ibid.*, 29:12). «Природа Вселенной, центр которой покоится, а всё вокруг движется, начинается оттуда с первого толчка» (*meta*, *ibid.*, 27:106),<sup>29</sup> и «от этой точки зависят не-

---

<sup>29</sup> В контексте данной метафоры колесничной гонки, «цирка», я полагаю, слово *meta* подразумевает не буквально точку старта, но пункт, вокруг которого совершается поворот.



беса и вся природа» (28:41);<sup>30</sup> это пламенная точка света, и «вокруг неё вращается круг огня, скоростью своей превосходящий движение, опоясывающее Вселенную» (28:25), для небес же этих «нет иного „где“, кроме божественного ума» (27:109);<sup>31</sup> «там совершилось, созрело и исполнилось каждое желание; каждая часть там вечно на одном и том же месте, ибо нет у него места и полюсов... вследствие этого он весь открывается взору» (22:64). Также он говорит: ни до, ни после не «носился Дух Божий над водою» (29:20), и, если процитировать Филона, «на этом, следовательно, завершим полагать, что Вселенная возникла за шесть дней» (Аллегии Священных Законов, 1.20): «Каждый момент мир обновляется, жизнь вечно пребывает внове» (*Руми. Двустиишия*, 1.1142).

«Нет у него... полюсов» — речь идёт о противоположностях или же парах оппозиций; таков «Рай, в котором Ты, Боже, обитаешь», стена же вокруг этого места, по словам Николая Кузанского, «построена

---

<sup>30</sup> «Неразрушимый Брахма, пламя, меньшее наименьшего, в котором пребывают миры и все вещи» (Mund. Up. 2.2.2), «подобный искрящемуся огненному колесу» (Maitri Up. 6.24).

<sup>31</sup> Лишь в этом смысле Бог может считаться неким «местом»: *tópos* гностических текстов, *loka* Упанишад.

из противоречий», из каковых прошлое и будущее являются, с точки зрения настоящего, наиболее важной парой, «скрывающей от нас видение Бога», как говорит Руми, «и кто бы ни вошёл туда, сперва ему следует преодолеть высший дух рассудка, сторожащий прямые врата, разделяющие эту пару» (О Видении Бога, 9).<sup>32</sup> Эти противоречия, из которых состоит протяжённый мир, являются Симплегадами, каковые необходимо пройти каждому страннику по дороге домой. Кроме того, Кузанец говорит: «Что бы ни происходило с нами во времени, ты, Господь Бог, не предвидел этого, ибо в вечности, в которой твоё восприятие,<sup>33</sup> все временные последовательности совпадают в одном и том же Вечном Ныне. Так, нет ни прошлого, ни будущего там, где прошлое и будущее совпадают в настоящем... Конечно же, Ты, мой Господь, и есть сама абсолютная вечность, и говоришь ты [Слово своё] превыше „ныне“ и „затем“» (там же, 10). И далее: «Направь меня, о Господи, ибо никто не достигнет тебя, не будучи направленным

---

<sup>32</sup> Логос: «Я есмь дверь... через меня...».

<sup>33</sup> О таковой концепции Мейстер Экхарт в других местах говорит как об «акте оплодотворения, сокрытом в вечности», что совпадает с вечным рождением Слова, «через которое всё сотворено».

тобой; освободи меня от этого мира и приобщи меня (*jungar*, Skt. корень «*yuj*») к себе, о абсолютный Бог, в вечности славной жизни. Аминь» (гл. 25).

Здесь следует кратко обсудить любопытное сопротивление современной ментальности в отношении к концепции статичного бытия, определяемого лишь через отрицание всех ограничивающих утверждений, всех процедур опыта. Наиболее занятый аспект этого сопротивления заключается в его основанности на чувствах: вопрос об истинности или ложности традиционной доктрины едва ли затрагивается, и, как видно, всё, что интересует критиков, касается вопроса, нравится им эта доктрина или нет. Здесь дело в сентиментальности людей, которым важнее не достичь какой-либо цели, а просто постоянно идти «только вперёд» — они допускают ошибку, так как деятельность их всегда остаётся безрезультатным переходом от потенциальности к актуальности, вся суть которого заключается в том, чтобы действовать, и всё.

Так, Р. А. Николсон протестует: «Для нашего ума атомы, у которых нет протяжённости ни в пространстве, ни во времени, выглядят в достаточной степени несущественными» (Студии по исламскому мистицизму. 1921. С. 154). Обвинение можно было

бы сопроводить специальной отсылкой к атомам ашаритов, суммарно образующим реальные величины, но применимо оно также и к уникальному Атомарному Времени, или Ныне Вечности, о котором мы размышляли. Как замечает У. Г. Шелдон, «люди *чувствуют*, что несовместимое с понятием времени само по себе является бессмысленным»; однако, продолжает он, «понятие статичного, неизменного бытия следует понимать скорее как обозначение процесса настолько интенсивного в своей оживлённости (крайне краткого в понятиях времени), что начало и конец его оказываются в одном пункте» (Современный Учёный, 21.133). Нельзя ни в коем случае игнорировать тот факт, что говорящие о статичном, неизменном и безвременном бытии, превосходящем дробность времени, также говорят о нём как о мгновенном блаженном опыте и обладании всеми сущими вещами — бывшими или будущими во времени, не говоря уже о реализации других возможностей, недоступных во временной манифестации; речь идёт о том, что превосходит «жизнь», из которой состоит пустота, охватывающая все вещи, не будучи ни одной из таковых. Аналогичным образом людей ужасает нирвана (буквально «безразличие»), хотя достигший нирваны «обретает всё»

(«*sabbam etena labbhati*», KhP. 8), а сама она является «высшей красотой» («*paramam sukham*»)!

«Вечное время» (время, противостоящее времени уходящему), по словам Бозция, — «это тотальное и совершенное обладание неограниченной жизнью в её мгновенности». Ответ на вопрос, почему люди боятся как «вечности», так и «самоотрицания», шокирующего их в силу непонимания разницы между Я, которое «никогда не становится», и непостоянным Эго «этого и того человека», мы находим в таких словах Мейстера Экхарта: «Обладать всем сущим — такое желание похотливо, хотя удовлетворение его и приносит наслаждение; обладать всем одновременно и нераздельно (*zemale ungeteilet*) целиком в душе и в Боге, раскрытом в своём несокрытом совершенстве, в своём первом цвете,<sup>34</sup> на почве

---

<sup>34</sup> *In dem ersten uzbruche*: ни до сих пор не показанное (будущее), ни уже сокрытое (прошлое), однако нераскрыто-раскрытое (*vyaktavyakta*). Об этом состоянии совершенного ожидания и вечного цветения, состояния высшего из воспринимаемых напряжений, каковое также является парадигмой идеального искусства, см. мою работу «Теория и практика искусства в Индии» в *Technical Studies* (3). 1934. С. 75. Этот совершенный момент возникает на «Рассвете», ср. *Suryasataka* (26) Маюры: «Скорее, в час начинания, когда великолепие

своей сущности, и грозиться там, где сам Бог грозит, — вот счастье». И о Полноте Времени: «Если кто-либо умеет и обладает силой собрать всё время и всё происшедшее за шесть тысяч лет, а также то, чему предстоит произойти до конца света,<sup>35</sup> и совместит всё это в одном настоящем Ныне (*ein gegenwertic nu*), это и будет Полнотой Времени. Это — Ныне Вечности (*daz nu der ewikeit*), в котором душа знает все вещи, каковы они в Боге, такими же свежими, новыми и прекрасными, каковы они ныне для меня».

Такова Полнота, в которой, при извлечении Полноты из неё, согласно Упанишадам, «по-прежнему остаётся Полнота» (BU. 5.1). Ни один суфий, ни

---

Солнца, подобно кисти художника, раскрывает, [словно открывающееся око или цветок], всю картину мира». Это подобно позе лучника в момент освобождения, когда стрела уже достигла цели; как и в китайском искусстве: «Представленное движение — это пауза перед началом действия, когда тело [по-прежнему] напряжено» (*Fernal H. Burlington Magazine. Jan. 1936. С. 26*). Стоит заметить, что шейкеры также утверждают наилучшей ту красоту, которая «свойственна цветку», а не «созревшему плоду».

<sup>35</sup> На протяжении всего времени, в общепринятом смысле; или, скорее, как могли бы подметить индусы, на протяжении всех времён, в числе которых нынешний век мира является лишь одним из многих. То же самое мог бы сказать и Ориген.

один йог, достигший *samadhi*,<sup>36</sup> ни один западный мистик, *raptus*, не чувствовал себя ущемлённым в результате «момента просветления». Видеть «мир в песчинке и вечность в часе» — если это возможно — кому же этого покажется мало? Свобода быть кем угодно, где и когда угодно, или везде, или нигде — разве такая свобода предполагает недостаток лишь потому, что слово «независимость» утверждает позитивное благо в негативной форме свободы от ограничений, существование которых неотделимо от любой формы существования в пространстве и времени? Как можно «чувствовать» необходимость желаний в «вечности», по определению «ничего не желающей»? В таком «всеобъемлющем» (*sarvapti*)<sup>37</sup> состоянии не остаётся никаких желаний, которые не были бы удовлетворены, невозможно представить другое состояние бытия «без желаний», кроме состояния удовлетворения их всех, когда желание

---

<sup>36</sup> Буквально и этимологически это значит «синтез».

<sup>37</sup> «Дух Жизни (*prana*) — это Провидящее Я (*prajnatman*), Жизнь и Бессмертие вместе... Кто бы ни приближался ко Мне в моих качествах Жизни и Бессмертия — всякий проживает свою жизнь в этом мире и обретает неисчерпаемое (*aksiti*) бессмертие в мире небесного света... Такова Всеохватываемость Духа Жизни» (Kaus. Up. 3.2.3).

упокоено в своём объекте. Те, кто так убеждённо об этом говорит, основываются на собственном опыте: как человек живёт, так он и будет жить, и что он видел ранее, то он и видит всегда; однако неужто прочие могут считать таковой опыт заслуживающим гнушания или же вожделения?<sup>38</sup>

Коль скоро «любое изменение — это умирание», как признают Платон (Эвтидем, 283D, ср. Парменид, 163A, B), Мейстер Экхарт и вся наша традиция, любая встреча происходит впервые, а каждая разлука случается навсегда. Встречи и разлуки (особыми случаями каковых являются рождение и смерть) возможны лишь во времени, и они радуют или печалят нас лишь потому, что «мы» являемся — или, вернее, ошибочно отождествляем себя — с изменчи-

---

<sup>38</sup> Мне известно о существовании современных людей, каковым недостаточно лишь удовлетворения всех возможных страстей; помимо этого, они стремятся развлекать и преследовать тех, кто еще не удовлетворён. Таковы те, кто никогда не знал, что значит *удовлетворяться* малым, каковые не могут представить состояния удовлетворённости даже в случае получения всего желаемого; таковы люди, «которые не хотели бы жить без голода и жажды, если это исключит переживание естественных последствий таковых страстей» (Платон. Филеб, 54E); люди, позабывшие о том, что ничего *более* не добавит к бесконечности.



выми и психофизическими гробами, которыми мы подменяем своё Я, а отсюда мы считаем себя принадлежащими ко времени. Именно в качестве временных существ мы огорчаемся, когда увядают цветы и умирают друзья. Человек может чувствовать разные виды страстей или любви (*kamah*): таковые «реальны (истинны), но опутаны ложью (нереальностью)... ибо, несомненно, когда любимый человек умирает, его нельзя более увидеть *здесь*. Однако тех, кто остаётся жить, как и умерших, как и неудовлетворённые желания — всё это обретается *там*» (Chandogya Up. 8.2.1, 2). Это не значит, что «здесь» и «там» — это просто здесь и сейчас, с одной стороны, и там и после (*post mortem*) — с другой; ибо вся Вселенная, «все сущие и все желания пребывают (*samahitah*)<sup>39</sup> в этом Граде Божьем [живом теле], в эфире сердца.<sup>40</sup> Но что остаётся (*atisisyate*)<sup>41</sup> от града, когда годы

---

<sup>39</sup> *Samahita*, «в *samadhi*» — буквально и этимологически «синтезированное».

<sup>40</sup> «Царствие Божие внутри вас есть».

<sup>41</sup> Аналогичный вопрос задан в Katha Up. 4.3, 5.4, и ответ таков: «Это», т. е. Брахма, Бог. Апостол Павел мог бы сказать: «И уже не я живу, но живёт во мне Христос»; что бы «осталось», если бы умер этот человек по имени Павел? «Тело человеческое подвластно всепобеждающей смерти, однако изо-

берут своё?<sup>42</sup> Остаётся лишь истинный (реальный) Град Божий<sup>43</sup> — беспечное, безвозрастное, бессмертное Я (*atman*),<sup>44</sup> чьё желание истинно (реально), чьё понимание реально...<sup>45</sup> удалившиеся прочь, обрета

---

бражение Вечности (*αιώνος εἶδωλον*) *остаётся* (*λείπεται* = *atisi-syate*) в живых» (Пундар. Погребальные песни, 131). «Именно в душе человека, хоть рассудочной, хоть интеллектуальной, мы должны найти тот образ Творца, каковой бессмертно пророс в своём бессмертии... и этот образ Бога... когда, наконец, он всецело прирастёт к Нему... станет с ним „один дух“ [1 Кор. 6:17]... тогда он будет жить неизменно» (Св. Августин. О Троице).

<sup>42</sup> «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14).

<sup>43</sup> «Две любви сотворили два града... земной... и небесный... Посему позволим каждому человеку спросить себя о том, что любит он, и он узнает, которого из градов он гражданин» (Св. Августин. О граде Божьем, 14.28 и Толк. на Пс. 64.2); «поистине следует бесконечно скорбеть тому, кто ради непродолжительной любви навсегда отверг *эту* любовь, чьё дыхание истинно» (Рай, 15.10—13; 2).

<sup>44</sup> «Самодостаточное, бесстрастное, молодое Я, не стареющее и не умирающее; знающий его не боится смерти» (Atharva Veda, 10.8.440). По поводу «Града Божьего» (*brahmapura*) см.: *ibid.*, 10.2.28—33.

<sup>45</sup> Последние слова, описывающие свойства Я, встречаются в более широкой версии в Maitri Up. 7.7.

«Объекты земной любви смертны, подвластны тлению; такова любовь к теням, изменчивым и преходящим, ибо мы

(изведав) своё Я и свои истинные желания (свою любовь), обладают „свободой движения“ в любом из миров» (ibid., 8.1.1–6).<sup>46</sup> Такая концепция «двух градов», а также истинных и ложных желаний, в целом принадлежит св. Августину, но начало своё берёт от Платона: «В душах человеческих пребывают ложные удовольствия подражания или карикатуры на удовольствия истинные» (Филеб, 40С); ложные удовольствия (*ψευδεῖς ἡδοναί*) — это аффекты, смешанные с болью; истинные (*ἀληθεῖς*)<sup>47</sup> же обретаются

---

в действительности вовсе не их любим, ведь они вовсе не то благо, которого мы ищем. Однако же существует истинный объект нашей любви, которого мы можем достичь, схватить, действительно завладеть им, чему не препятствует какой бы то ни было телесный покров» (Плотин. Эннеады, 6.9.9).

<sup>46</sup> «И войдёт и выйдет, и пажить найдёт» (Ин. 10:9); Taitt. Up. 3.10.5: «над этими мирами и под ними, поглощая всё, что ему угодно, обретая тот образ, который ему угодно»; RV. 1.113.9: «движение там осуществляется по воле его»; «Облако Неведения», гл. 59: «столь subtilны тело его и душа в единстве их, что лишь склоняясь куда-то телом, уже мы будем вскоре там, как и пребываем там мы ныне призрачно, в мыслях своих».

<sup>47</sup> *Ὁ γὰρ τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τὰ ληθῆ λέγει* (Эвтидем, 284А); *Verum mihi videtur id quod est* (Св. Августин. Солилокви. Кн. 2). Однако же истина фактов и истина принципов принадлежат к разным уровням. Санскритское слово *satyam* (ко-

в красоте, в первую очередь в математических формах, а также в обучении,<sup>48</sup> к которому боль не при-  
мешана (там же, 51). Другими словами, как пишет  
св. Августин, размышляя о вещах вечных, неиз-  
менных, мы причащаемся к вечности. Вечность не  
вдали от нас, она ближе, чем время, обе части ко-  
торого действительно вдали: одна — далеко впе-  
ре-  
ди нас, а другая — далеко позади; истинное всегда  
было истинным и всегда истинным будет. Истина  
и в брахманизме, и в буддизме и в исламе, и в хри-

---

рень *as*, «быть»), «истина», «реальность», может обозначать  
как относительную истинность преходящего мира, так и аб-  
солютную истинность неизменного бытия. Более широкий  
разбор этого вопроса см. во вступительной главе и главе «Ин-  
дуизм» данной книги.

<sup>48</sup> Конечно, речь идёт не о простой эрудиции, однако об  
«обучении, каковое уводит душу от становления к бытию»,  
о знании «вечной сущности, не сотворённой для блужданий  
между рождением и разрушением» (Платон. Государство,  
485В, 521D); «истинное знание относится к тому, что бес-  
цветно, бесформенно, неощутимо... оно не подобно знанию,  
обладающему началом и разновидностями, зависящими от  
свойств познаваемых вещей, называемых нами „реальность-  
ми“, однако оно касается того, что действительно реально»  
(Федр, 247). «Действительная реальность» соответствует та-  
ким определениям, как *satyasya satyam, paramartha-satyam,*  
*ens realissimum, τὸ ὄντως ὄν.*

стианстве — это, как и Вечность, одно из имён Бога, и лишь в силу нашей забывчивости мы вынуждены молиться: «о, неизменный, пребудь со мной», как суфий может стремиться обрести свой *waqt, hal*. Если вечная основа существования — *dhamma* — является как здесь и сейчас (*ditthe dhamme*), так и вне времени (*akaliko*), то, возможно, лучше попробовать, какво это — быть здесь и сейчас, чем так бояться этого состояния. Если мы непричастны вечности *ныне*, вероятно, мы не будем причастны ей никогда.<sup>49</sup>

Можно предложить также другой путь к переживанию ощущения вечности. Вполне допустимо, что человеческий ум не способен мыслить более одной вещи за один акт мышления. Это, однако, не значит, что разумная жизнь исключительно арифметична. Даже способность давать вещам имена, эта интеллектуальная сила, предполагает дарование ряду последовательных событий подобия постоянной идентичности — пусть даже псевдоидентичности, пребывающей вне времени; без этого можно было бы обмениваться чувствами, но не мыслями; и это уже демонстрирует, что интеллигибельный мир в значительно большей степени причастен вечности, чем

---

<sup>49</sup> BU. 1.4.15, 4.4.14; CU. 7.25.2, 8.1.6; BG. 18.58.

времени. В этом же смысле поразмыслим о сложности произведений искусства, мыслимых их творцами, или же, проще сказать, о форме ума Творца, каковой, будучи единой формой многих вещей, будет впоследствии мыслиться раздельно. Например, мысля о «доме», можно представлять множество разных вещей — хотя бы пол, стены и крышу. Более сложный пример может предоставить нам хорошо известная, хотя и вовсе не уникальная в этом роде способность Моцарта, сочинявшего свои произведения не постепенно, от фразы к фразе, но слыша их в своём уме как *totum simul*, считая при этом, что такое «актуальное слышание всего вместе» лучше, чем постепенное слышание целого в протяженном виде. Самым сложным примером является Дантово видение «универсальной формы» картины мира,<sup>50</sup> о ко-

---

<sup>50</sup> Платонова «вечная парадигма», по которой смоделирован осязаемый мир (Тимей, 29); «картина мира (*jagac-citra*), нарисованная Духом (Я всего сущего) на холсте Духа, в чём обретается им великое удовольствие» (*Шанкарачарья*. *Svatmanirupana*, 95). Аналогично у Эмпедокла (фр. 23) и Платона (Тимей, 55С) Творец рисует; так и в исламе Творец назван художником (*musawwir*, Коран, 53:24), или же, если использовать сравнение Филона, идеальный образ вещи, которой предстоит быть сотворённой, подобен плану в уме ремесленника (О сотворении мира согласно Моисею, 16–22).

торой он сказал: «В её глубинах я видел собранную, связанную любовью воедино,<sup>51</sup> Вселенную, рассеянную подобно листе: субстанции, акциденции и их следствия; всё это было вместе (*insieme*)<sup>52</sup> смешано так, словно речь идёт об одном языке пламени... При этом свете человек становится таким, что обратиться к другому зрелищу он не может уже никоим образом» (Рай, 33.85—100). Можно упомянуть мгновенные вычисления, осуществляемые математическими гениями, а также зрение Будды, которое «не является составным, но озаряет всё, желанное взору смотрящего: так человек может пропустить пассаж текста, сразу перейдя к точке» (Vism. 411). Существует тайна возможности передачи идей от одного очевидно ограниченного ума к другому, едва ли по-

---

<sup>51</sup> Ср.: *Эмпедокл* (фр. 26): «Всё сводится к одному порядку благодаря Любви».

<sup>52</sup> *Insieme*, «в-том-самом» — речь идёт о единстве времени и места. «Центр водоворота, в котором все вещи соединяются и обретают цельность» (*Эмпедокл*, фр. 35—36). «Всё там едино, и при этом — раздельно; аналогичным образом душа обладает знанием многих вещей без их смешения, и каждая вещь выполняет свою задачу, когда возникает нужда», как и в случае «сил», пребывающих в семенах (*Плотин*. Эннеады, 6.9.6). «*Nu sint alliu dinc gelich in gote unde sint got selber*» (Мейстер Экхарт). Можно сказать, *plures, non tamen multa, sed unum*.

нятная без принятия некоего трансцендентного элемента, общего для обоих.<sup>53</sup> Наконец, следует упомянуть и факт существования знания противоречий, известных интеллекту в одно и то же время, — так, например, идея температуры предполагает понятия горячего и холодного;<sup>54</sup> здесь обретается догадка касательно упомянутого ранее «освобождения от пар оппозитивов», например, от знания лишь в понятиях прошлого и будущего, каковое, как мы уже видели, «скрывает тебя от Бога». И хотя всеведение не может быть количественным и не является простой суммой всех знаний, весьма полезно, что синопти-

---

<sup>53</sup> «Все человеческие свойства происходят из Единого... иначе один человек не мог бы понять другого при посредстве звука» (*Яков Бёме*. Значение всех вещей, 1.2). «В любого рода общении двух лиц подразумевается отсылка к их общей природе. Эта третья сторона, или же общая природа, не социальная, но имперсональная; это Бог» (*Эмерсон*. Многообразие религиозного опыта); «Я [всех «я»], контролирующее речь изнутри... это понятый Понимающий» (BU. 3.8.17, 23). «Сознание едино, и в множественности оно неизвестно» (*Эрвин Шрёдингер*. Что такое жизнь? 1945. С. 90). Также см.: *Урбан В. М.* Интеллигибельный мир (1929) и *Язык и реальность* (1939).

<sup>54</sup> Ср.: *Св. Фома Аквинский*. Сумма Теологии, 1.75.6, где изложена аргументация по поводу неразрушимости (бессмертия) *animae intellectivae*.



ческие и синтетические способности человеческого интеллекта позволяют нам понять путём аналогии, что значит видеть и знать все вещи сразу, не через призму противопоставления субъекта объекту, но таким образом, что «знать и быть — это одно и то же».<sup>55</sup> Не стоит представлять Божественный интел-

---

<sup>55</sup> Вовсе не Парменид, как принято считать, впервые возвестил об этом. Его фр. 5 (*τὰ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι*) лишь значит, что «быть мыслимым — это то же самое, что и быть» (см.: *Бёрнет*. Ранняя греческая философия. 4-е изд. 1930. С. 173, замечание 2). Плотин в «Эннеадах» (5.9.6) цитирует слова Парменида, однако, хотя в те времена глагол в инфинитиве мог быть подлежащим в предложении и хотя фактически Плотин и использует *τὸ εἶναι* как подлежащее (Эннеады, 3.7.6), он цитирует Парменидовы слова, чтобы сказать, что «в нематериальном мире знание и познанное тождественны», и в то время, как это подразумевает тождественность *там* познающего, знания и познанного, на самом деле сказанное не превосходит схоластический принцип *adequatio rei et intellectus* — этого же касаются и слова Платона: «Сотворена в нас часть, которая, мысля, приближает нас к объектам мысли», каковые, *если* они вечны и божественны, восстановят наше бытие в его «изначальной природе» (Тимей, 90). По всей видимости, св. Августин впервые возвестил о том, что *in divinis* жить, знать и быть — это одно и то же (О Троице, 6.10.11, Толкование на Евангелие от Иоанна, 99.4, Исповедь, 13.11). Быть знаемым — это не данный статус, но получаемый. Истинно применительно к настоящему времени то, что «как

лект чем-то вроде словаря — это, скорее, Слово или Форма, служащая формой многих различных вещей, если пользоваться языком экземпляризма.<sup>56</sup>

В завершение, хотя к сказанному можно весьма многое добавить,<sup>57</sup> я бы хотел продемонстрировать

---

человек мыслит, таким он и *становится*» (*yac cittas tanmayo bhavati*); и именно по этой причине мышление следует очистить и трансформировать, чтобы оно было сконцентрировано на Боге, как сейчас оно концентрируется на осязаемых вещах, ведь «кому не под силу освободиться от своего груза?» (*Maitri Up. 6.34.4, 6*).

<sup>56</sup> См. мой «Ведический экземпляризм» (*HJAS* (1). 1936. С. 44—64). Ангелы, как сказал бы Мейстер Экхарт, обладают меньшим числом идей и используют меньше смыслов, чем люди. У Бога есть всего одна идея, каковая и есть Он, а в смыслах Он и вовсе не нуждается.

<sup>57</sup> Я лишь отчасти использовал превосходный и содержательный труд Ф. Бребента «Время и вечность в христианской мысли» (1937). В «Экспериментальном и экзистенциальном времени» Г. Э. Мюллера (*Philosophy and Phenomenological Research* (6). 1946. С. 424—435) разбираются греческие и христианские источники. Я не понимаю его слова «Таковому абсолютному утверждению бытия в рамках естественного времени противостоит индийское отрицание времени»; едва ли является «отрицанием времени» учение о том, что «время и безвременность» *вместе* являются формами Бога, который в равной степени «и оформлен, и аморфен», «слышен и молчалив» и т. д., и, разумеется, справедливо в отношении как Индии, так и Греции утверждение, что «красота и сущность

присутствие традиционного понимания времени и вечности у некоторых английских метафизических поэтов. Например, Херрик:

---

человеческой культуры выражены в сезонных празднествах и фестивалях года души». Важное обсуждение нашей темы есть у Альберто Ружа в «Las Jerarquias del Ser y la Eternidad» (Tucuman, Argentina, 1943). Книгу Сэмюэля Александра «Пространство, время и Божество» я не читал. Джозеф Кац в его книге «Вечность — тень времени» (Review of Religion (11). 1946. С. 36—45) пытается перевернуть платоническое и традиционное понимание времени как изображения и имитации вечности, а также совершает очень частую ошибку, предполагая, что поскольку удовлетворение всех желаний возможно лишь «вне времени», то таковое удовлетворение должно быть «отложено», забывая при этом, что *nunc aeternitatis* присутствует здесь и *сейчас* в той же степени, что и когда-либо в прошлом или будущем; на самом деле этот автор — секулярный утопист, который верит в возможность совершенства человеческого общества, откладывающего своё счастье на потом, в то время как суфий, «сын момента», «довольствуется синицей в руках вместо журавля в небе». Более того, Кац полагает, что удовлетворение всех желаний «бессмысленно», поскольку в таком случае не будет нужды, вызывающей таковые; ответ Траэрна на утверждение, что «нет радостей там, где нечего желать», таков: Бог «бесконечно желает Своих радостей... и всеми желаемыми удовольствиями он бесконечно обладает... Его жизнь в желаниях и радостях бесконечна, и оба чувства Он испытывает как Высшее Наслаждение»!

О годы! Возраст! Я вас не боюсь!  
Вот: я ступаю,  
Путь свой зная,  
И в бесконечность поселюсь.

Очами там узрю своими  
Во всех я временах,  
Потерянных в Морях,<sup>58</sup>  
Лишь Вечности Глубины.

Не поколеблет там Луна  
Звёзд россыпи лучи.  
Луну саму в Ночи  
Поглотит постоянство Дня.

---

<sup>58</sup> По поводу «всеохватывающего дня» см. главу «Индуизм» настоящей книги, а также ср. слова Мейстера Экхарта: «Погрузись, утопни». Не стоит и говорить о том, что «утопление», «безымянность», «становление никем» может быть двух видов, поскольку утонуть можно как в высших, так и в низших водах. Человек выплывает из высших вод лишь по причине привязанности к эмпирическому и преходящему Эго, которое «не моё Я»; человеку следует выплывать из низших вод, поскольку они предполагают потерю *даже* индивидуальности, вследствие чего у него нет на самом деле имени, но лишь порядковый номер, как в тюрьме или пролетарском обществе: человек более не личность, но статистическая единица. «Потеря себя» в бесконечности и «потеря себя» в неопределённости отстоят друг от друга столь же далеко, как небеса отстоят от ада. «Когда же снова я обретусь в Варуне?» (RV. 7.86.2).

Вторая строфа Херрика служит дополнением к мыслям Джошуа Сильвестра:

Сегодня, Завтра и Вчера  
С Тобой одно — мгновенное всегда.

И Ангела Силезского:

*Wenn du das Trupflein wirst im grossen Meere nennen,  
Denn wirstu meine Seel im grossen Gott erkennen;*<sup>59</sup>

А также прекрасное завещание Жана де Лабади: «Сердечно предаю душу свою Богу, возвращаю её, словно капельку воды в источник,веряюся ему, молю Бога, мой образец и океан, принять меня в себя и навеки проглотить меня бездной своего бытия».<sup>60</sup>

Известный мотив «капелька росы стекает в сверкающее море», как и аналогичный образ искр божественного огня, вспыхивающих и возвращающихся обратно в костёр, как и образ возвращения домой из скитаний — всё это обладает длинным *пара́до-*

---

<sup>59</sup> *Ангелус Силезиус*. Херувимский Странник, 6.172.

<sup>60</sup> Цит. по: *Настоятель Инге*. Философия Плотина. 2-е изд., 1.121.

σις, идущим через Рюйсбрука,<sup>61</sup> Мейстера Экхарта<sup>62</sup> и Данте<sup>63</sup> к греческим источникам на Западе, а на Востоке — к суфийским (особенно к трудам Шамса Тебризи<sup>64</sup> и Руми),<sup>65</sup> буддийским,<sup>66</sup> ведическим<sup>67</sup> и китайским.<sup>68</sup> Например, в Prasna Upanisad (6.5) (буддийской версией которой является Anguttara Nikaya: в 4.198 представлен буквальный эквивалент цитируемого места) мы читаем: «Как текущие ручьи,

---

<sup>61</sup> Рюйсбрук постоянно использует понятие «погружение», точный эквивалент палийского *ogadha* (существует выражение *amat'ogadha* — «погружение, или нырок, в Неумирающего», где речь идёт о «непостижимом море».

<sup>62</sup> «Как капля становится океаном, так и душа обожествляется, теряя своё имя и своё бремя, но не свою сущность».

<sup>63</sup> «*Nostre pace, e quel mare, al qual tutto si move*» (Рай, 3.85, 86).

<sup>64</sup> «Войди в тот Океан, и твоя капля сможет стать Морем, подобным сотне Оманских морей» (Диван, Ода 12).

<sup>65</sup> Двустиишия, 4.2616 и далее.

<sup>66</sup> A.4.202; Udana 55; M. 1.487.

<sup>67</sup> Chandogya Up. 8.10.1; Mund. Up. 3.2.8; Prasna Up. 6.5; ср.: RV. 7.86.2: «Когда же вновь мы обретёмся в Варуне» (Море) = Брахма, «чьи миры — Воды» (Kaus. Up. 1.7).

<sup>68</sup> «Дао Дэ Цзин», 32: «Всё, что под небом, придёт к Дао, как ручьи и потоки стремятся к великой реке или морю». В настоящем труде я не обращался к китайским источникам лишь по причине недостатка знаний в этой области.

стремящиеся к морю, по достижении его возвращаются домой, их имя-и-форма разрушается и речь отныне идёт лишь о Море, так и с этим Свидетелем (*paridrastr*):<sup>69</sup> шестнадцать частей (*kala*), стремящие-

---

<sup>69</sup> «Свидетель» и «Личность» тождественны, однако о первом говорится *sub specie temporis*, а о втором — *sub specie aeternitatis*.

«Свидетель (*upadrastr*), утверждающий, укрепляющий, опытный, Великий Владыка, а также Высшее Я, его, пребывающего в этом теле, и зовут Высшей Личностью» (Bhagavad Gita, 13.23); «опытная, имманентная Личность» (Maitri Up. 6.10). Это «он видит сквозь всё сущее» (Katha Up. 4.6); «незримый Зритель (*drastr*)... кроме него, некому более видеть» (Brhadaranyaka Up. 3.8.11). Эта Личность также Агни, который *upadrastr* (Jaiminiya Brahmana 3.261), подражая которому Пурохита (верховный придворный жрец) выполняет функцию царского возничего и *upadrastr*'а, наблюдающего за правильностью поступков царя (ibid., 3.94). Так, Свидетель — это наш «внутренний Человек», от которого не сокрыто ничто из содеянного «внешним человеком». «Это Личность, Понимающий, сам Прародитель (Праджапати), являющийся Годом, чьи пятнадцать частей суть его свойства, шестнадцатая же часть пребывает (*ksiyate*, κτιζω); пребывающая эта часть подобна оси колеса и представлена ночью новолуния, вокруг которой вращаются растущие и убывающие полумесяцы (Brhadaranyaka Up. 1.5.14, 15); именно благодаря этой пребывающей (*atisista*) шестнадцатой части, когда умерщвлены остальные пятнадцать, человек понимает Веды (Chandogya Up. 6.7). Такова «Личность», остающаяся в результате, чьё

ся к Личности (*purusa*), по достижении её возвращаются домой, их имя-и-форма разрушается, и речь отныне лишь о Личности. Он (Понимающий) становится несчастным (*akala*), бессмертным... Связующий все части, как ось связывает спицы колеса, он известен мне как Личность, которую следует знать, не дай смерти потревожить тебя!»

В качестве последней иллюстрации обсуждаемых идей я процитирую пассаж из «Мерцающего Камня» (гл. 9) Иоганна Рюйсбрука: «Ибо мы обладаем Богом, погружаясь в любовь, ежели теряем мы себя, то Бог принадлежит нам, а мы ему: ежели мы погружаем себя навсегда и безнадежно, нам принадлежит лишь одно — Бог... Таковое погружение подобно току реки, которая без остановки и движения вспять уходит в глубь моря; ибо это верное место покоя»; а также из «Книги Истины» (гл. 10): «И происходит это вне времени; без „до“ и „после“ —

---

единство (*ekatvam*) достигается путём преодоления всех её отдельных аспектов (Maitri Up. 4.6) и выше которой нет более ничего (Katha Up. 3.11). Таков также Осадок (*ucchistam*), описанный в тексте Atharva Veda (11.7) как «синтез (*samadhi*) всех вещей», а также «источник всего»; это Fons Vitae, и я не знаю ни одного текста, в котором полнота *содержания* Вечности объяснялась бы столь адекватно.



это Вечное „Ныне“... дом и начало любой жизни и любого становления. Все твари там, вне себя; они — одно Бытие, одна Жизнь с Богом, как и было в их вечном начале».

Мы отследили по возможности историю значений понятий времени и вечности: первое значит состояние, в котором все вещи приходящи и уходящи, вторая же — в котором они пребывают неизменными. Мы можем лишь принять эти значения, не задавая вопросов, чтобы цельность традиции сохранилась; если не принимать во внимание людей, избравших жизнь в обычном экзистенциальном бессмысленном мире, то таковые понятия всегда были и будут оставаться неотъемлемой частью человеческого опыта. «Беспространственная и безвременная интуиция — это условие интерпретации самого мира пространства и времени».<sup>70</sup> «Все состояния бытия, рассмотренные в своей основе, едины в вечном Ныне... (и) не способный избежать точки зрения временной последовательности и видеть вещи в их единстве не способен также к пониманию простейшей концепции метафизического порядка»;<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Вилбур М. Урбан. Интеллигибельный мир. 1929. С. 280.

<sup>71</sup> Рене Гёнон. Восточная Метафизика, с. 15, 17.

«в унифицированном опыте реальности весь процесс творения — от Изначального Завета до Воскресения Мёртвых — является одним безвременным моментом Божественной самоманифестации».<sup>72</sup>

ОМ NAMO ANANTAYA KALANTAKAYA!

---

<sup>72</sup> *Николсон Р. А.* Комментарии к «Двустиям» Руми, 1.2110—2111.

## SVAYAMATRNNNA: JANUA COELI

Ἀμην, ἀμην λέγο ὑμῖν, ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ  
θύρα τῶν προβάτων.

Ин. 10:7

Eine grosse Weltlinie der Metaphysik  
zieht sich durch aller Völker hindurch.

Йозеф Зутер

Совпадения традиций пребывают  
за гранью случайности.

Сэр Артур Эванс

Возведение «пристройки» (*punasciti*) к Алтарю Огня заключается по сути в том, что три камня с естественными отверстиями (*svayamatrnnna*) укладываются друг на друга, представляя наши миры: Землю, Воздух и Небесный Свод; также эти камни относятся к сезонам и вместе представляют

Год; в качестве же составных элементов Вселенского Света они представляют соответственно Агни, Вайю и Адитью (SB. 9.5.1, 58—61). В качестве части основного Алтаря Огня эта алтарная «пристройка», или, скорее, «надстройка», детально описана в SB. 7.4.2 и TS. 5.2.8. Здесь мы предлагаем обсудить природу упомянутых камней с естественными отверстиями (svayamatrṇna), представляющих Землю, Воздух и Небесный Свод, образующих проходящим сквозь них Вселенским Светом — Агни, Вайю и Адитьей (Огнём, Веянием Духа и Солнцем) — вертикальную Ось Вселенной, переход между мирами, ведущий как наверх, так и вниз. Из этих трёх камней нижний является очагом, а верхний<sup>1</sup> — *космическим дымоходом, образуя вместе камин, disowns cheminee, a la fois caminus et chemin* («очаг» и «путь») *par laquelle Agni s'achemine et nous-memes devons nous acheminer vers le ciel.*<sup>2</sup>

Камни с отверстиями также именуются просто «каменьями» или «сухими камнями» (*sarkare, suskah sarkaran*)<sup>3</sup> в SB. 8.7.3.20 и 8.7.4.1, Дж. Эггелинг же верно замечает, что таковые были «естественными камнями», размером превосходившими обычные кирпичи (SBE, 43, 128, замечание 2). Очевидно, что под отверстиями подразумевается не пори-

стость,<sup>4</sup> но, скорее, форма кольца или бусины, ибо таковые отверстия предназначены не только «для восхождения дыхания» (*pranunam utsrstyai*),<sup>5</sup> но и «для созерцания небесного мира» (*atho suvargasya*,<sup>6</sup> *lokasyanukhyatyai*,<sup>7</sup> TS. 5.2.8.1, 3.2.2, 3.7.4). Помимо этого, они суть Путь, которым Боги впервые прошли как вниз, так и вверх сквозь наши миры, используя Вселенский Свет (*visvajotis* «камни»: Агни, Вайю, Адитьи) как лестницу (*samyanaayah*, SB. 8.7.2.23),<sup>8</sup> они суть также Путь, проходя который Жертвователь уподобляется Богам (SB. 8.7.2.23, 7.4.2.16), будучи Понимающим (*evamvit*), который, «восшед на Дух Блаженства (*anandamayam-atmanam upasamkratya*), пересекает эти миры, «поглощая» всё, что ему заблагорассудится, принимая любую форму» (*iman lokan kamani kamarupy anusamkarah*, TU.3.10.5, JUB. 1.45.2, 3.28.4, а также Ин. 10:9: «тот спасётся, и войдёт, и выйдет, и пажить найдёт», а также см. «Пистис Софию»)).<sup>9</sup> Из всего сказанного следует, что камни Алтаря Огня должны обладать формой кольца, подобно хорошо известной Двери Освобождения (*mukti-dvara*) из Сатрунджайского храма, сквозь которую до сих пор проходят люди, — на Индской равнине было найдено множество подобных кольцевых камней разных размеров.<sup>10</sup>

Камни с естественными отверстиями являются подобиями наших миров (SB. 9.5.1.58). Их объединяет Полное Дыхание (*sarvah pranah*), тремя аспектами которого выступают придыхание (*udana*), соответствующее Агни, воздыхание (*vyana*), соответствующее Вайю, и собственно дыхание (*prana*), соответствующее Солнцу (SB. 7.1.2.21).<sup>11</sup>

Здесь нам следует обратиться к учению о душе-нити (*sutratman*), согласно которому все вещи соединены с Солнцем буквально общим духом заговора. Так, камни объединены Дыханием жизни благодаря Солнечному Коню, сотворённому, чтобы раздавать им свои поцелуи (*asvam upaghrapayati, pranam evatya dadhati*, TS. 5.2.8.1, 3.2.2, 3.7.4);<sup>12</sup> так, «онный конь есть то Солнце, камни же тождественны всем его отпрыскам (*praja*); сотворённое, чтобы целовать [и дышать на] них, то Солнце целует этих отпрысков.<sup>13</sup> Так, благодаря силе [этого солярного] Праджапати,<sup>14</sup> каждый думает „Я есмь“ (*aham asmi*)...<sup>15</sup> Опять же, зачем он сотворяет коня для поцелуев: конь сей — оное Солнце,<sup>16</sup> а камни — эти миры; и когда совершается поцелуй, тогда оное Солнце связывает этим миры с собой нитью (*sutre samavayate*)... Нить эта — то же самое, что и Дуновение Ветра (*vayu*)» (SB. 7.3.2.12–13, 8.7.3.10). «Поистине, дар

его — Дыхание» (TS. 5.2.8.1). Фактически всё сказанное — это общие места огромной группы текстов, начиная с RV. 1.115.1: «Солнце есть дух (*atman*) всего движущегося и покоящегося»; AV. 10.8.38: «Известна мне протянутая нить (*sutram*), опутавшая всех этих отпрысков: нить нитей известна мне; что это, если не Величие (*mahat*, Солнце) природы Брахмана?» (BU. 3.7.1—2). «Знающий нить и Внутреннего Правителя (*antaryaminam iti*)<sup>17</sup> знает Брахмана, знает миры, знает Богов, знает Веды, знает себя, знает всё... Благодаря Ветру, о Гаутама, словно нитью, связаны этот и нижний мир вместе со всеми сущими»;<sup>18</sup> JUB. 3.4.13—3.5.1: «Подобно тому, как на нить с драгоценностями модно нанизать еще один камень, так и всё это [Солнце, Вайю, Прана, Брахман] пронизало Гандхарвов, Апсар, зверей и людей»; «Всё это нанизано на Меня, словно драгоценности, нанизанные на нить».<sup>19</sup>

Едва ли можно усомниться в том, что хорошо известный, напоминающий тюк хлопка символ с индийских монет с отверстиями в них (символ этот можно сравнить с рядом аналогичных форм на вавилонских печатях) является репрезентацией трёх миров в образе трёх камней, соединённых общей нитью, каковая есть Дыхание, Столп Солнца и Ось

Мира.<sup>20</sup> Три камня с отверстиями, кроме того, напоминают о колёсах, будучи осевыми центрами (*nabhi*) миров (*sakra*), представленных ими же. Именно на этой оси вертятся три колеса космической колесницы Ашвинов. Оные суть три отверстия (*khami*) в центрах колёс, сквозь которые Индра провёл Апалу, вследствие чего она сбросила свою чешуйчатую кожу и облеклась в Солнце (RV. 8.91, JB. 1.220);<sup>21</sup> Луна, Ветер и Солнце «отверзлись, словно центр колеса или жерло трубы», для восхождения падшего Понимающего (BU. 5.10—11), который, «отделившись таким образом от своего тела, восшёл по этим истинным лучам Солнца... Столь скоро, сколь можно лишь подумать об этом, он уже достиг Солнца.<sup>22</sup> Поистине, это дверь мира, путь для мудрецов, но преграда для глупцов» (*lokadvaram prapadanam vidusam nirodho vidusam*, CU. 8.6.5).<sup>23</sup> Каждое из этих отверстий также является лоном (*yoni*), и каждый проходящий сквозь него умирает для прежнего низшего состояния бытия и восстаёт в ином, высшем; развёрнуто о трёх лонах говорится в: JUB. 3.8.9—3.9.6, AA. 2.5, Manu 2.169. Так, речь идёт не просто о рождении, но о возрождении после ряда смертей, каковое является подобающим «путём прохождения сквозь Солнце» (*adityam arhati samaya-itam*,



JUB. 1.6.1), что предполагает как духовный разрыв с космосом при сохранении тела,<sup>24</sup> так и финальное возрождение через смерть как «полное освобождение в центре Солнца» (*adityam samaya-atimucyate*, JUB. 1.35); [см. также Garuda Purana, 10.56—59 по поводу возрождения из огня].

Теперь более углублённо поразмыслим о верхнем из камней, составляющем крышу космического дома, крону космического древа, череп космического человека. Именно отверстие в этом небесном своде интересует нас более всего; его обычно называют дырою, лазом, проходом, ртом или дверью (*kha*,<sup>25</sup> *chidta*, *randhra*, *mukha*, *dvara*). Чтобы взобраться на верхушку наших миров — по лестнице или стволу древа — и спастись от челюстей Смерти, следует пройти этими узкими вратами. В JUB. 1.3.5—1.7.5 указывается: «Такова щель небес (*divas chidram*); словно отверстие в центре колеса (*yatha kham vanasas syad rathasya*)<sup>26</sup> — такова эта небесная щель. Вся она покрыта лучами (*rasmibhis samchannam*)...<sup>27</sup> Кто может знать, каков Сам Он? Поистине, когда эти Воды окружают Его, Он призывает Ветер,<sup>28</sup> поистине, Он рассыпает лучи (*rasmin... vyuhati*) вокруг себя...<sup>29</sup> Так он отделяет себя от смерти, от зла. Кто знает, что находится за Солнцем, за этой бездомной атмосферой

(*idam anakayam antariksam avarena*)?<sup>30</sup> Там — лишь бессмертие!»

В свете сказанного несложно понять молитвы из Isa Up. 15—16 (и параллельные тексты из BU. 5.15.1 и MU. 6.35): «Ветер Истины (*satyasya... mukham*), о Пушан, откройся мне — принадлежащему Истине<sup>31</sup> (*satyadharmaya*), чтобы я узрел [твою истинную форму]... Рассей лучи (*rasmin vyuha*), сконцентрируй энергию огня (*samuha tejas*), чтобы я мог узреть твою истинную форму»; и, возможно, также поймём мы и сказанное о знамении смерти, «когда солнце и луна отверзаются (*vihiyete*),<sup>32</sup> когда солнце подобно луне, когда его лучи не видны (*drsate na rasmayah*),<sup>33</sup> когда солнце на вид — словно лаз (*chidra ivadityo drsate*), когда оно подобно центру колеса (*rathanabhir iva*, AA. 3.2.4; ср.: SA. 8.6.7, 11.3.4).

Всё, что под Солнцем, подвластно Смерти (SB. 10.5.1.4);<sup>34</sup> Солнце (SB. 10.5.2.3, 11.2.2.5), «чья тень и бессмертие, и смерть» (RV. 10.121.2); «коль скоро Солнце есть Смерть, здешние отпрыски его смертны,<sup>35</sup> но Боги, которые вне этого мира, не умрут» (SB. 2.3.3.7). «Всё, что воплощено, подвластно Смерти, но всё бестелесное бессмертно» (JUB. 3.38.10, SB. 10.4.3.9). Всё внимание Ведической традиции и жертвоприношений обращено к поиску Пути (*mar-*

ga), которым стремящийся («аспирант», «воздыхатель») способен взойти на вершину этих миров и вырваться вовне сквозь Солнце, переходя таким образом из смертного в бессмертное состояние. Как и другие «переходы», этот одновременно является и смертью, и возрождением (восстановлением), какое в равной степени наступает и в результате жертвенной и инициатической смерти (в случае которой смысл ритуала заключается в возвращении к «жизни»), и в результате реальной смерти, после которой человека сжигают в погребальном огне, вследствие чего он «достигает Солнца, двери мира, так быстро, как лишь можно помыслить о Нём» (CU. 8.6.5).

Мы также находим в текстах концепцию Мирового Древа, ствол которого (каковой также является Солнечным Столпом, местом жертвоприношений и *Axis Mundi*) восходит от алтаря в пупе земли, проникает сквозь Дверь Мира и ветвится над крышей мира (*tisthaty uttaram divah*, AV. 10.7.3) «не-сущими [не-манифестированными] ветвями, чья возвышенность известна родным» (AV. 10.7.21): речь здесь идёт о *supalasa* Ямы из RV. 10.1.35.1, или же об *asvattha* из AV. 5.4.3. Концепция эта в точности отражена в бескровельных храмах, которые изначально в Индии были святилищами Якшей, а затем стали

буддийскими храмами;<sup>36</sup> в каждом из таковых *rukha-cetiya* и *bodhi-ghara*, священное дерево растёт сквозь открытый верх храма и укрывает его своей кроной: такие постройки однозначно не обладают исключительно индийскими корнями.<sup>37</sup>

Обратившись к упомянутой концепции, можно обнаружить, что восхождение духа часто описывается в понятиях карабканья по дереву, а в соответствующих ритуалах можно встретить множество связанных с этим деталей. Так, в JUB. 1.3.2, «когда человек карабкается по дереву<sup>38</sup> шаг за шагом (*yatha vrksam akramanair akramanah iyad*)... он восходит на вершину этих миров (*iman lokan rohann eti*)»; ср.: SB. 1.9.3.10: «восходя (*samaruhya*) этими мирами, он обретает ту цель, ту почву (*etam gatim etam pratistham gacchati*), когда преодолено Само Солнце: Я знаю содеянное Тобой, о Бессмертный, твоё восхождение в небо, твоё пребывание в высших эмпиреях» (AV. 13.1.44). Дальнейшие отсылки к восхождению и нисхождению по стволу Древа можно найти в RV. 4.7.10, 14.1.12–13, 18.10.10; JUB. 3.1.3.9; Mbh, Udyoga Parvan 45; достижения вершины, но всё ещё не оперившиеся низвергаются, но оперившиеся полностью улетают прочь (ср.: *pennuto* в «Чистилище» Данте, 31.61).

Осуществление ритуалов восхождения связано с жертвенным столбом (*yupa*), одним из наиболее характерных проявлений *skambha* или *Axis Mundi*, служащим Мостом. «Поистине, Жертвователь сотворяет лестницу и мост, чтобы достичь мира небесного» (*akramanam eva tat setum yajamana kurute suvargasya lokasya samastyai*, TS. 6.6.2.2).<sup>39</sup> Сами обряды описаны в TS. 1.7.9, где Жертвователь лезет наверх, представляя в данном случае и себя, и свою жену; он карабкается постепенно, пошагово (*akramana*) и, достигая вершины, простирает руки и произносит: «Мы добрались до небес, к Богам: мы обрели бессмертие». Аналогично в SB. 5.2.1.5, где Жертвователь карабкается вверх, «поднимает голову над жертвенным столбом и произносит: „Мы стали бессмертными“, достигая тем самым мира Богов». В TS. 5.6.8 «карабканье вслед за Агни» (*anger anvarohah*)<sup>40</sup> заключено в конструкции самого алтаря — другими словами, в упомянутых «ступенях», и «если он [Жертвователь] не последует за Ним [Агни], его свергнут с Небес»; ср.: CU. 8.6.5: *nirodho'vidusam*. В AB. 4.20—22 (ср.: KB. 25.7) описывается «сложное восхождение» (*durohana*): «Поистине тот, кто взбирается в мир небесный, — это Понимающий... Он карабкается по строке, слова

которой — Гусь...».<sup>41</sup> «Да достигнем мы цели, словно плывущие на корабле;<sup>42</sup> поистине, так достигает он небес, побеждая, обретая мир небесный... Он приходит туда пешком...<sup>43</sup> и спускается, держась за ветвь...<sup>44</sup> Так, достигнув мира небесного, Жертвователю обретает почву [вновь] в этом мире. Жаждающий лишь одного, а именно — небес, он [Жертвователю] должен стремительно двигаться лишь в одном направлении. Таковые завладеют миром небесным, но не проживут долго они в [этом] мире». В SB. 5.1.5.1 и TS. 1.78 Жертвователю достигает колеса, насаженного на верхушку жертвенного столба, и имитирует управление лошадьми; он крутит колесо трижды, и когда оно достигает полноты возможной скорости, Жертвователю, усевшись на верхушку столба, поёт стихи со словами: «Торопитесь, скакуны, за наградой, за целью» (*kastham*, Солнечный Столп или Солнце).<sup>45</sup> Всё вышеперечисленное входит в регулярный сценарий ритуала, главной составляющей которого является фактическая скорость, которую сперва преодолевается земля, затем — по достижении колеса — воздушный мир, и наконец по достижении верхушки столба (как во фрагменте из TS. 1.7.9, цитированном ранее) преодолеваются Небеса.

Пассаж из АВ. 4.21 демонстрирует, что обряд, включающий посвящение и символическую смерть, опасен. Посвященный Жертвователь, который символически умирает в ходе ритуала, не человек более, но Бог (Дева): «Если он не сошёл вновь в этот мир, значит, он либо ушёл в сверхчеловеческий мир, либо вовсе сошёл с ума»<sup>46</sup> (РВ. 18.10.10), он «либо обезумеет, либо погибнет» (ТС. 7.3.10.4); «если он не завершил действие, тогда жертвенный огонь [в котором он символически сжёг себя] сможет поглотить его» (ТС. 1.7.6.6).<sup>47</sup> В высшей степени важно, что, несмотря на ритуальную смерть, прообразом которой выступает финальное достижение Жертвователем его цели (бессмертия), он всё равно обязан прожить весь срок своей земной жизни (как объясняется в СВ. 10.2.5.7—8, где также осуждается самоубийство); «сто лет» земной жизни соответствуют «тысяче лет» небесной жизни («тысяча лет» — в переносном смысле: «тысяча — значит всё», СВ).<sup>48</sup> Так, он «завершает обряд» как путём «формального» спуска со столба и воспевания мантр в обратную сторону, так и произнося слова «Ныне Я есмь тот, кто я действительно есть» (ВС.2.28). В результате обряда он становится нечеловеком (Богом): так, поскольку сказать «Я вступаю в ложь из Истины» было бы

неудобно (хотя дело так и обстоит, ведь он снова становится человеком), обряд завершается словами «Я есмь тот, кто я действительно есмь», т. е. такой-то по имени и фамилии. Благодаря таковым обратным операциям, Жертвователь, виртуально покинув тело<sup>49</sup> и разорвав связь с космосом, при этом «сохраняет полную меру жизни, оставшуюся для него здесь» (VS.2.18). Превосходная логика!

Было также отмечено выше, что опыт — это необходимое условие допуска в Солнечную Дверь (или же Солнечные Врата). «Кто достаточно опытен (*arhati*) для прохода сквозь Солнце?» (JUB. 1.6.1), «Кто способен (*arhati*) познать Бога?» (KU. 2.21). Опытность (*arhana*) позволила Адитьям в начале времён разделить бессмертие между собой (*amrtattvam anasuh*, RV. 10.63.4). Чтобы разобраться в ведической традиции Солнечных Врат в полной мере, нам следует задаться вопросом: в чём же состоит таковая опытность? Заключается она, во-первых, в уподоблении, а во-вторых — в безымянности; смысл безымянности здесь в том, что некто, по-прежнему остающийся кем-то, не может мыслиться в качестве входящего, в качестве подобного Ему, «не приходившему откуда бы то ни было и не ставшему кем бы то ни было» (KU. 2.18). «Следует воздерживаться от



стремлений, мыслей и сомнений. Таково условие освобождения (*moksa*). Вот он, путь,<sup>50</sup> здесь и сейчас ведущий к Брахману. Вот, открывается дверь<sup>51</sup> — здесь и сейчас. Через неё достигается дальняя гавань этой тьмы. Там «удовлетворяются все страсти...». Нет другого пути к цели в этом мире. Вот он, путь к Брахману — здесь и сейчас. Прорвавшись сквозь Солнечные Врата (*sauram dvaram bhitva*),<sup>52</sup> Марут (Брихадратха) осуществил выход, свершив необходимое.<sup>53</sup> В связи с этим говорится: «Бесконечны лучи Его... И благодаря тому,<sup>54</sup> сквозь них прорывается солнечный Шар (*surya-mandalam bhitva*) и достигается мир Брахмы, высшая цель» (MU. 6.30). На краю света<sup>55</sup> путь преграждает Солнце, Истина, Привратник Небес (*apasedhanti*, JUB. 1.5.1; *visnur vai devanam dvarapah*, AB. 1.30; *nirodho'vidusam*, CU. 8.6.5; *yatra avarodhanamdivah*, RV. 9.2.3.8; «так, дверь была закрыта»; Мф. 25:10; Агни, *nastuto'tisraksya*, AB. 3.42). Но кто придёт к Нему как подобный Ему, как Истина Истины, поклоняясь ему в Духе, тот не может быть отвержен<sup>56</sup> (JUB. 1.5.3, *nese yad enam apasedhet*; AB. 3.42, *stuto atyasarjata, satyena labhyas... atma*; Mund. Up. 3.1.5). «Откройся Мне, в Котором пребывает Истина» (Isa Up. 15, *apavṛṇi satyadharmaya*; ср.: BU. 5.15.2 и MU. 6.35) — это пароль; «отвратив-

шись как от праведного, так и неправедного (*visukrio vidsukrtah*),<sup>57</sup> Понимающий Брахмана идёт к Брахману» (Kaus. Up. 1.4); «они проходят сквозь Солнечную Дверь» (*suryadvarena prayanti*, Mund. Up. 1.2.11). «Привратник открывает ему» (*dvarapah sa evasma etad dvarum vivrnoti*, AB. 1.30).

Неотъемлемой деталью «прохождения сквозь Солнце» является уже встречавшаяся в цитируемых текстах мысль об отсутствии взаимосвязи между спасением — с одной стороны, и трудами и заслугами — с другой. Об этом лучше всего, вероятно, сказано в JUB. 3.14.1—5: «Достигшего [Солнечных Врат] Он вопрошает: „Кто ты такой?“ Если тот называет себя собственным или родовым именем, Он говорит: „Твоё я, пребывавшее во Мне, отныне твоё“.<sup>58</sup> Явившийся в таковом я спотыкается на пороге успеха, и Времена Года уносят его прочь.<sup>59</sup> День и Ночь заполучают его мир». Однако Ему следует отвечать: «Я есмь Небеса, каковые Ты есть. Так, я пришёл к Тебе в сторону Небес, я пришёл на Небеса». Тогда Он говорит ему: «Ты тот, кто Я есмь; и Я есмь тот, кто есть ты (*yo'ham asmi satvam asi*).<sup>60</sup> Приди же». Среди множества параллелей этого великолепного пассажа наиболее буквальная встречается в «Двустиях» Руми (1.3055): «Говорящий

„Я“ и „мы“ у дверей отправляется прочь и отвергается. Некий человек постучал в дверь своей подруги;<sup>61</sup> та спросила: „Кто ты, о верный мой?“ Тот отвечал: „Это я“. Подруга же сказала: „Уходи“. Ему предстояло быть приготовленным в огне одиночества и разлуки.<sup>62</sup> Несчастный пошёл прочь, и после года скитаний и разлуки его обожгло искрами огня. Он был приготовлен... Он постучал в дверь... Подруга спросила: „Кто там?“ Тот ответил: „Это ты, о чаровница сердца моего“. „Ныне, сказала подруга, коль скоро ты есть я, войди, о Я“;<sup>63</sup> в доме нет места для двоих Я. Нить с раздвоенным концом не годится для игольного ушка; коль скоро ты единственен, войди в иглу... Коль скоро нить вошла в иглу, верблюду не пройти сквозь игольное ушко».<sup>64</sup>

Теперь мы располагаем полным обзором индийского учения о Солнечных Вратах на Краю Света и об их прохождении. Обратим теперь внимание на универсальность этого учения, параллели которого с христианством и исламом уже отмечались. Мы завершим небольшим обзором учений, которые аналогичным образом возникли в китайской, сибирской, египетской и еврейской традициях.

В Китае мы имеем дело лишь с двумя — вместо трёх — каменными объектами, каковые для парал-

лелизма мы назовём «камнями». Эти нефритовые объекты символизируют Землю и Небеса и используются в ритуале поклонения императора Небесам и Земле.<sup>65</sup> Из этих «камней» цунь, или же символ Земли, внутри является цилиндром, а снаружи кубом, пи же, то есть символ Небес, — это просверленный круглый диск или кольцо. Путь (главное значение слова «дао») лежит снизу вверх, а также сверху вниз. В отличие от пи, цунь — это не диск, но, скорее, цилиндр некоей высоты, а потому его можно связать сразу с первым и вторым из индийских камней, если рассматривать его как два диска — нижний и верхний, — соединенные непрерывным переходом. Весьма любопытно, что этот самый цунь традиционно считается «колесом» или же колёсной втулкой; например, в «Ку-ю-ту-пу» упомянутые предметы описаны как «колёсные втулки древней нефритовой колесницы». Они обладают внутренней цилиндрической полостью, в которой вращается конец оси» (*Ляуфер Б. Нефрит. Чикаго, 1912. С. 125*). Археологов беспокоит тот факт, что нефритовые цуни, несомненно, весьма похожи на настоящие колёсные втулки (или же, скорее, на наконечники оси, *anī* на санскрите), которые сохранились со времён династии Чжоу. Однако «древняя нефритовая колесница»

имеет к настоящим колесницам смертных правителей не более отношения, чем ведическая колесница света или библейская огненная колесница к транспортным средствам, каковые можно обнаружить во время раскопок. Нефрит в Китае (ср. с адамантом) символизировал бессмертие: «трапезничать совершенством нефрита» значило «обрести бессмертие» (Ляуфер. Нефрит, с. 297); аналогично золото в Индии значит свет и бессмертие (SB. 3.2.4.9, 5.4.1.12). Нефритовую колесницу (ю лу) не проще представить настоящей, чем, скажем, золотую (кин лу), и, если «великие колесницы» (та лу), называемые так, предназначались для «Императора, Сына Небес» (Ляуфер. Нефрит, с. 125—126; Хенце. Нефритовый Пи, с. 208), следовало бы поразмыслить над тем, Кем является, в принципе, Сам Император, Сын Небес.<sup>66</sup> «Древняя нефритовая колесница» — это, скорее, прообраз колесниц земных, чем наоборот.<sup>67</sup> Цунь, как пустой цилиндр, предназначен для осевого древа, однако речь идёт об оси чисто духовного (пневматического) происхождения — о нерукотворной *Axis Mundi*.<sup>68</sup> В погребальном ритуале из шести нефритовых фигурок (пи, цунь, чань, ху, хуан, куй — соответственно голубого, жёлтого, зелёного, красного, белого и чёрного цвета, репрезентующие небеса,

землю и четыре стороны света — соответственно восток, юг, запад и север) цунь кладётся на живот (отметим связь «земли» и «пупа»), пи — под спину, а остальные — по сторонам (север и юг — под головой и ногами, а восток и запад — под левой и правой руками (следовательно, тело лежало ногами к югу и полностью закрывалось в так называемом «бриллиантовом кубе» («Чжоу ли», гл. 18, цит. по: *Ляуфер. Нефрит*, с. 120)).<sup>69</sup> Здесь очевидно стремление наделить умершего новым, адамантовым космическим световым телом. В поздней даосской традиции «новый человек», рождавшийся вследствие посвящения (*ju she*, *Skr. diksa*), называется буквально «Бриллиантовым Телом» (*ging gan shen*, ср. с буддийским *vajra kaya*): так, посвящение является прообразом трансформации, которой надлежит реализоваться после смерти.<sup>70</sup> Нефритовая цикада, полагаемая на уста трупа, является символом его воскресения в состоянии трансформированного бытия,<sup>71</sup> в котором он обретёт свободу от ограничений человеческой индивидуализации.

Символизм сибирских шаманов ещё более соответствует индийскому, что не укрылось от внимания У. Хольмберга (*Древо Жизни. Хельсинки, 1922—1923. С. 31*). Мы вновь встречаем два цилиндриче-

ских символа, один из которых — представляющий Землю просверленный диск, а второй — дымоход над центральным очагом юрты, каковой также является отверстием в крыше, сквозь которое, как и в бескровельных храмах, проходит ствол Мирового Древа, чтобы ветвиться над юртой. Процитируем максимально уместные пассажи из Казановича и Хольмберга.<sup>72</sup> Долганы и енисейские остяки возводят Столпы Мира, увенчиваемые горизонтальным Брусом, каковой репрезентует небесный свод, а также — двуглавым Владыкой Птиц, описываемым в качестве Всевидящего.<sup>73</sup> Лопари приносят жертвы «Мировому человеку», представленному деревом, посаженным под крышей святилища. В обрядах алтайских шаманов зелёная берёза устанавливается в юрте, возвышаясь над ней из дымохода;<sup>74</sup> в самой юрте ствол наклоняется таким образом, чтобы оставалось место для очага, размещённого прямо под дымоходом, и «эта берёза символизирует Бога Дверей (удеши-бурхана), открывающего шаману путь в Небеса»;<sup>75</sup> шаман карабкается по этой берёзе и таким образом вылезает на крышу юрты, призывая оттуда богов. Как замечает Хольмберг (с. 30), «под дымоходом в крыше юрты народы Алтая и буряты очевидным образом подразумевают его небесный

прообраз. Остяки говорят, что небесный дом обладает золотым дымоходом». Отверстие это отождествляется с Полярной звездой или с местом, занимаемым ею; это щель, сквозь которую можно пройти из одного мира в другой. Говорят, что шаманы, духи и герои сказов, седлающие орлов или же птиц грома, проходят сквозь ряд подобных отверстий, расположенных под Полярной звездой (что подчёркивается и в наших индийских текстах), проникая в верхние и нижние миры.<sup>76</sup> В земле существует соответствующее отверстие, ведущее в нижний мир.<sup>77</sup>

Обряды восхождения, о которых говорилось выше, особо поразительны, поскольку они представляют собой нечто вроде ритуального *Himmelfahrt*'а, подобного описанному в брахманических текстах. Попробуем изложить суть таковых ритуалов по трудам упомянутых авторов (*Казанович. Шаманизм сибирских народов // Сб. докладов Смитсоновского института за 1924 г. С. 427*): «Молодая берёза с подрезанными нижними ветвями устанавливается в юрте... На стволе вырубается топором девять уступок [тапты = *Skr. akramana*]. Рядом с юртой располагается привязь для лошадей...<sup>78</sup> берёзовый столб с арканом из конского волоса. Затем избирается лошадь, допустимая для божества... Шаман машет



над спиной лошади берёзовой веткой, отправляя её душу к Ульгену [Бай Ульген обитает на шестнадцатом небе и предшествует Кайра Кану, высшему богу] вместе с душой человека, который эту лошадь держит... Рядом с юртой шаман усаживается на чучело гуся [*Skr. hamsal*], набитое сеном и покрытое тканью, и быстро двигает руками, словно крыльями, воспевая громким голосом:

Под белым небосводом,  
Над белой тучей,  
Под синим небосводом,  
Над синей тучей  
Стремится птица в небосвод.<sup>79</sup>

Гусь отвечает гоготанием... На этом пернатом скакуне шаман преследует душу [пура = *Skr. atman*] коня,<sup>80</sup> подражая конскому ржанию... шаман окуривает животное можжевельником, благословляет... и убивает. С мёртвого животного снимается кожа, а мясо разрезается таким ловким образом,<sup>81</sup> что кости не повреждаются... На второй вечер... осуществляется путешествие шамана к Бай Ульгену... Несколько раз он обходит ствол берёзы в юрте, затем преклоняет колени напротив дверей и молит воображаемого духа-привратника сопроводить его... На-

конец, он восходит в небеса. Шамана охватывает состояние экстаза. Затем он внезапно ставит ногу на первую уступку в стволе берёзы... Он направляется к небосводу... Он преодолевает небо за небом, восседая на своём гусе... С каждым шагом он сообщает присутствующим об увиденном и услышанном. Наконец, достигнув девятого или даже двенадцатого неба, он направляет смиренное моление к Бай Ульгену... После разговора с Ульгеном экстаз или делирий шамана достигает пика, он падает и недвижимо лежит. Через время он постепенно поднимается, протирает глаза и приветствует присутствующих, словно его долго не было с ними». Большого соответствия индийским обрядам практически невозможно себе представить.

Древнеегипетское учение о Солнечных Вратах и их прохождении по сути своей тождественно индийскому, если не считать того, что врата там представляются прямоугольными. Приведём несколько фрагментов из «Книги мёртвых» Уоллеса Баджа (Лондон, 1895 г.).<sup>82</sup> Небесный свод представлялся египтянам «металлическим потолком земли и полом Небес», для достижения которого «считалась необходимой лестница».<sup>83</sup> Речь идёт о «лестнице Гора... каковой есть Владыка Лестницы»... Умерший

восходит «во Лествичное имя *Его*... и Небесный свод открывает свои врата», когда произносится приветственное слово: «Войди же на Небеса, вступи сюда во имя *твое* Лествичное». <sup>84</sup> Позволят ли ему войти — зависит от результата психостасиса, <sup>85</sup> в ходе которого вес сердца сравнивается с весом пера Маат, символа Правды и Истины. Умершему помогает Гор, который говорит: «Его сердце праведно, оно не грешило против каких-либо богов или богинь. Тот взвесил его... Оно совершенно истинно и праведно. Пусть дадут ему хлеб и пиво, <sup>86</sup> пусть он явится к Богу Осирису; да присоединится он к последователям Гора навеки». Пришедший же отвечает: <sup>87</sup> «Никогда я не говорил сознательно неправды, <sup>88</sup> не действовал с сердцем лживым. Позволь мне стать подобным тем помилованным, что следуют за тобою, позволь мне быть Осирисом, прекрасным Богом и возлюбленным Владыкой Мира». Иллюстрации к «Книге мёртвых» демонстрируют нам Врата Мира с Солнечным Богом, сидящим в проёме или же представленным в виде диска над этим проёмом, — в любом случае применима формула «Я есмь дверь, кто войдёт Мною, тот спасётся», выраженная прямо или косвенно в каждой ветви универсальной Традиции, исследуемой нами; опять же упоминается закрытая

и запертая дверь, как у Матфея (25:10): «и двери за-  
творились».<sup>89</sup> Можно лишь добавить, что тех, кому  
не удалось пройти испытание психостасиса, ждёт  
крокодилоголовое чудовище по имени Амам, Пожи-  
рательница, или же Аммит, Трупоедка.<sup>90</sup> Не будем  
здесь вдаваться в более общие сопоставления еги-  
петской и индийской мифологии и отметим лишь  
то, что и Гор, и Осирис — «боги-соколы», подобно  
Агни (и Гавейну, *Gwalchmai*), а также подчеркнём  
эквивалентность концепций египетского Амона-Ра  
и индийского Индры-Вайю или Сурьи (Атмана)  
христианским формулам «Бог есть Дух... и поклоня-  
ющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине...  
Дух истины» (Ин. 4:24, 14:17).

В завершение процитируем «Зогар»: «Таков,  
впрочем, центр всех небес, врата, именуемые *G'bi-  
lon*... за этими вратами тянется путь, ведущий всё  
выше и выше — к Божественному Трону...<sup>91</sup> В цен-  
тре свода — отверстие (*G'bilon*), ведущее к высшему  
Дворцу, образуя путь, которым души возносятся от  
Низшего Рая в Высший Рай по столпу, установлен-  
ному в Низшем Раю и достигающему высших врат...  
Убранство Низшего Рая сотворено из деяний люд-  
ских, убранство же Рая Небесного — из отвержен-  
ности и искренности человеческого духа».<sup>92</sup>

Здесь можно легко различить не только тот символизм, с которым мы уже познакомились; в случае нескольких известных работ христианского художника XV века Иеронима Босха слова «путь, которым души возносятся от Низшего Рая в Высший Рай по столпу, установленному в Низшем Раю», могли служить инструкцией (*ahyana mantram*). Мы уже часто встречали в разных контекстах упоминание о восхождении «по столпу»; большего внимания заслуживает манера, в которой Босх изобразил «Восхождение в Эмпирей», — это изображение могло основываться и на определении из BU. 5.12.10: «Он достигает Солнца; оно раскрывается для него, словно жерло трубы; сквозь него он следует выше».

Одной из главных особенностей «примитивной ментальности» является возможность для объектов, существ, явлений вообще быть одновременно и тем, что они действительно собой представляют, и чем-то другим.<sup>93</sup> Мы видим лишь эстетические черты, или же факты, или же явления, хоть естественные, хоть искусственные, в то время как в примитивной метафизике, как прекрасно сказал св. Фома, «наука сия утверждает, что вещи, обозначенные словами, также являются знаками» (Сумма Теологии, 1.1.10). Примитивное искусство изображает не то, что ви-

дит художник, но то, что он знает; оно, скорее, алгебраично, чем арифметично. Речь здесь идёт не об умелости; нам отлично известно, что примитивные художники, например, древнеегипетские или ориньякские, могли достигать изумительного реализма, когда хотели. Аналогично мы знаем, что вовсе не бездарностью художников объясняется отсутствие антропоморфных изображений в раннехристианском или раннебуддийском искусстве. Если наши дети рисуют то, что знают и пытаются выразить, а не то, что видят, из этого не следует, что примитивный художник (каковой, подобно св. Августину, считал, что именно идеи определяют, какими должны быть вещи и каковы они «на самом деле») был дитятей в сравнении с нами, требующими от собственных детей согласования их рисунков с «образцами». Рисовать то, что имеешь в виду, — всё равно, что издавать звуки, воплощающие некие значения, не будучи при этом лишь оноματοпоэтическими, но просто человеческими звуками; наша страсть к выделению значения из репрезентации — в большей степени «извлечённый», чем «отвлечённый» (т. е. чем «абстрактный») характер нашего искусства — возможно, в большей степени относится не к человеку, но к дьяволу, желающему жить одним лишь хлебом.

Выше мы сопоставили, если так можно выразиться, символический текст, сохранившийся в различных версиях — как визуальных, так и словесных, в каждой из которых легко угадывается один и тот же определённый паттерн. В тех случаях, когда формулировки чётки и совершенно понятны, можно лишь предполагать, что понимание их значений совмещалось с их общей трактовкой и применением. Открытие математической формулы не может предшествовать открытию значения этой формулы; если чертёж пятой теоремы Эвклида возникнет на поверхности Марса, нам следует признать, что там есть существа, уже знакомые с геометрией. Если мы предполагаем, что язык понимается говорящим,<sup>94</sup> нам следует предположить, что учение существует параллельно с символическим его выражением. Так, если мы исследуем символы — как вербальные, так и визуальные (мы часто упускаем тот факт, что нет никакого принципиального различия между сущностным и внешним или осязаемым уровнями символизма), в которых выражается наш текст и Прамиф, мы сразу увидим, что ни один из таких символов не предполагает «цивилизацию» в качестве условия, но лишь культуру — вроде культур американских индейцев или эскимосов (следует

избегать предрассудков в суждениях о «примитивном человеке», делая исключения разве что для очевидно дегенеративных рас вроде ведов). Среди всех упомянутых символов колесница с её осью, колёсами и несущимися конями является символом наиболее сложным. Однако даже эта форма была широко распространена в самом начале IV тысячелетия до н. э. среди людей, которые по-прежнему использовали каменные орудия, освоив в некоторой степени металл. Немногие из остальных символов могли использоваться человеком палеолита, каковой, как нам теперь известно, жил в круглом доме с очагом в центре и дымоходным отверстием над ним, — человек этот вполне мог сказать, что «подобно зодчему, возвёл Агни столп дыма, подперев им Небесный свод» (RV. 4.6.2), считая этого Бога, следовательно, Жертвователем, приносящим богам человеческие дары. Примитивный человек уже владел иглой и нитью из сухожилий, и именно потому, что нить была сделана из сухожилий, он мог ощущать половой акт, в ходе которого зачинается дитя, как аналог шитья (ср. пассаж из RV. 2.32.4, цитированный ранее, где *syuti* значит и «шитьё», и «отпрыск»), а в выражении «отвязанное», применяемом к мёртвому телу (а отсюда и к космосу в конце света), образ более живой, чем



впоследствии, когда нить стала хлопковой.<sup>95</sup> Основным словом для обозначения Пути в теологическом смысле является *marga*, производное от корня *mr̥g*, «охотиться» путём преследования, как у Экхарта: «преследование жертвы её, Христа». Ведическое и христианское причастие хранят в себе черты каннибализма. На самом деле если мы будем «выделять» из наиболее духовных и интеллектуальных форм религиозных учений всё, что в конечном счёте обладает доисторическим происхождением, если мы решим отказаться от «вовлечённости» и мыслить не реально, но лишь логически (если перефразировать схоластическую формулу «логически, но не реально»), лишь немного останется от того, что мы привыкли считать духовными ценностями. Если мы по-прежнему разделяем таковые, то лишь потому, что мы их унаследовали, а не сотворили. Каждому, кто будет изучать Прамиф бесстрастно, без необходимого осмысления — в понятиях «прогресса», — каждому придётся признать, что мы не в силах отделить содержание мифа от факта его первого засвидетельствования: такой человек поймёт, насколько сложно нам с нашим узким мировоззрением<sup>96</sup> вознестись к уровню доисторической эпохи мифотворчества.<sup>97</sup>

ПРИМЕЧАНИЯ К СТАТЬЕ  
«SVAYAMATRINA: JANUA COELI»

<sup>1</sup> *Uttara* (ср. английское слово «utter») значит не только «высший», «верхний», «превосходный», «последний», но также и «северный», и в связи с этим можно заметить, что *devayana* всегда описывается именно как «северный» путь. Прежде всего в данной статье нас интересует солярный символизм. Не стоит, однако, упускать совершенно неразделимую связь полярного и солярного символизма ведической традиции, что является неизбежным для любой универсальной традиции, не только полярной. *Axis Mundi*, естественно, мыслится в качестве вертикали. Лишь для наблюдателя, находящегося на Северном полюсе, может идти речь о северном и южном концах оси, в то время как наблюдатель, находящийся на экваторе или рядом с ним, очевидным образом воспринимает ось мира как солнце в небесах. «*Ce qu'il importe essentiellement de remarquer à cet égard est ceci: l'axe vertical, en tant que joignant les deux pôles, est évidemment*

*un axe Nord-Sud; dans le passage du symbolisme polaire au symbolisme solaire, cet axe devra être en quelque sorte projeté sur le plan zodiacal, mais de façon à conserver une certaine correspondance, on pourrait même dire une équivalence aussi exacte qu'il est possible, avec l'axe polaire primitif... Les solstices sont véritablement ce qu'on peut appeler les pôles de l'année ; et ces pôles du monde temporel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, se substituent ici, en vertu d'une correspondance réelle et nullement arbitraire, aux pôles du monde spatial... et ainsi se trouvent reliées l'une à l'autre, aussi clairement que possible, les deux modalités symboliques dont nous avons parlé»* (Рене Генон. Выход из пещеры // Etudes traditionnelles (43). 1938. С. 149—150). Аналогичным образом наша «полярность», хотя и основанная на ориентации на север—юг, обладает более общим значением, предполагая наличие любой пары оппозигов: «полюс» — это не обязательно Северный полюс, но и верхушка вертикального столба. Онтологически существуют, конечно же, три разных полярности: 1) восток—запад, 2) север—юг (оба примера относятся к дневному и годовому движению Солнца), 3) осевая (полярная в изначальном смысле оси Северного полюса). Из названных полярностей первая связана с рождением (потому в ритуале *Agnicayana* золотая статуэтка укладывается головой на восток; см. VS.13.3: «Брахман зарождается на востоке, на пределе (*simatas*)»; см. SB. 7.4.114—118 и соответствующие места Ait.Up. 3.11—12: *sa etam eva simanam vidaryaitaya dvāra*

*prapadyata, saisa vidrtir nama dvah*, «разбивая предел, он проходит сквозь дверь; имя двери той — расщелина»). Вторая полярность связана с жизнью (восстание, эрекция, *utthana*; и движение, *carana*), а третья — со сном и смертью (спать принято головой на север, *devayana* именуется Северным Путём, а смертное ложе Будды также было ориентировано головой на север [*uttara-siso*]», D. 2.137).

<sup>2</sup> Немаловажно в этом смысле, что именно через дымоход спускается и поднимается Санта Клаус. Попробую породить герменевтическую ассоциацию игрой слов. Подлинная связь между словами *chemin* и *cheminee* не столь проста, как кажется. Латинское слово *caminus*, как и греческий оригинал, значит и «сердце», и «камин», хотя в те времена и не существовало таких каминов, какими мы их сегодня знаем; то же самое касается испанского и итальянского слова *camino*, значащего «путь».

<sup>3</sup> *Sarkara* в широком смысле переводится как «гравий», т. е. отшлифованные водой камни, смешанные с песком; однако когда слово используется в двойном или множественном числе или же как личное имя, подразумевается лишь «камень». Причина возникновения «кольцевых камней» конкреционного происхождения с отсутствием центральных частей известна, однако характерно, что на практике отверстия в этих камнях сверлились искусственным путём, естественными же они были лишь «в теории».

Байтильское (метеоритное) происхождение *sarkarah*, применяемых в ритуалах, указывается в TS. 5.2.6.2 (возможно, это древнейший текст, в котором эти камни считаются результатами ударов молний); версия SB. 1.2.4.1 таким же происхождением наделяет все стрелы вообще (*sara*) — см.: *Ананда Кумарасвами*. Символизм Купола.

В *Sadvimsa Brahmana* (1.7.2) Шаркара (= *sikata*) утверждается как производное от очей божеств Садхья; *satt-rat asinanam devanam akasu sarkara jajnire*. Если под этими очами понимать Солнце и Луну, мы избежим любых противоречий, объединяя Шаркара как с Агнисомой (что проделано ниже), так и с просверленными камнями.

Шаркара также могут быть связаны с камнями с естественными отверстиями — в особенности с верхним *svayamatrnna*. Шаркара — это имя Риши Шишумары (*sisumara* = *jhasa, makara, graha, gruha*) в одной из версий легенды о Потопе, изложенной в РВ. 8.6.8—9 и 14.5.14—15; JB.1.174—175 и 3.193; АВ. 2.19.3: «Он восшёл на небеса; он — восходящий (*udeti*) туда Шаркара... всяк, ставший Понимающим, достигает Небес». Ср.: TS. 4.6.3.4, где Солнце названо «блестящим камнем, помещённым в центр небосвода» (*raadhye divo nihitam prsnir asma*), а также SB. 4.6.5.1: «Воистину, *graha* — это тот, кто там полыхает», т. е. Солнце. Шимшумари (вероятно, мужской род от *-marin*) отождествляется с Яджнаяджня Саман (в *Sadvimsa Brahmana*. 1.3.16 — «глава жертвоприношения») и с Агни Вайшванарагой и описывается в качестве

затаившегося «на пути жертвователя» или же «скрывающегося с зевающими челюстями на пути против течения» (*ekayane simsumari pratipam vyadaya usthuti*). В данном контексте следует упомянуть, что «путь на небеса лежит против течения» (*pratipam, pratikulam*; на палийском: *patisoto, uddhamsoto*; ср. RV. 10.28.4, TS. 7.5.7.4, РВ и JB, S. 1.136 и прочее, а особенно — TS. 6.6.5.4: «Если принесет он Варуне эту жертву вдоль потока вод, Варуна остановит свои притоки; приношение следует совершать лицом к северу, стоя на южной стороне — против течения, чтобы Варуна не остановил свои притоки»). В SA. 3.5, главный брусok (*sirsanya*) трона Брахмы, Дыхание, отождествляется с Самантабхадрой и *Yajnayaajniya*, а в реальной конструкции этого трона два конца названного бруска являются головами макары, вероятно, счастливым и несчастливым аспектами солярного проявления Шимшумары (*simsumara* — пожиратель младенцев; и посвящённые, и умершие возродятся в виде младенцев).

Варуново «чрево» (*kakuda*), в которое стекаются Семь Рек (RV. 8.69.12), — это Море, последнее «жилище» (*astam*) человека, в котором «имя и идентичность» индивидуума растворяются (*bhidiyate*) и последний называется просто Морем (Prasna Up. 5.5 = Ud. 55). О Варуне как Вишваюсе и Грахе см.: JUB. 4.1.7; об Агнисоме как челюстях смерти см.: SB. 3.6.3.19. Так, брахманы прошлого вопрошали: «Кто сегодня сможет избежать (*atiprosyata*) челюстей Шимшумары?»; ответ гласил: тот,

кто в качестве подношения поместит в рот его верно произнесённый стих, тот пройдёт невредимым (*tasyannady-am eva mukhato'pidnaya tvasty atyeti*, JB. 1.174, где *tasya... mukhato... atyeti* = KU. 1.11, *mrtyu-mukhat pramuktam*); ср.: VS. 10.10: *avasta dandasukah*, и SB. 5.4.1.1, *sarvan... rartyun atimicyate... tasya jaraiva mrtuyur bhavati* — ритуальная смерть и освобождение Жертвователя изображаются его восхождением из пламени, в котором он ритуально «умирает». Яджнаяджня как «глава жертвоприношения» может отождествляться с Макха-Сомой (Вритрой и т. д.): см.: SB. 14.1.1 и 14.1.2.17, а также *Кумарасвами*. Ангел и Титан. 1935. С. 318; по поводу «ртов» Сомы Праджапати см.: Kaus. Up. 2.9.6. Акцент здесь тот же, что и в SB. 3.3.4.21, где «Агни и Сома (-Вишну) схватили посвящённого (а следовательно, младенца, *garbha*, *sisu*)... приносимого в жертву; так, они схватили его своими челюстями, и жертвой своей он выкупил сам себя»; «в этом он видит самого себя» (TS. 6.6.7.2), и «так, выкупая себя собой, освобождаясь от долга, он приносит жертву» (KB. 13.3; ср.: TS. 3.3.8). Приношение себя в жертву представлено таковым поступком царя Сомы, который всегда пребывает убитым (TS. 6.6.9.2, SB. 13.2.8.2); так, обряд осуществляется так же, как это было в самом начале, когда Боги «совершали жертвоприношение» (*yajnena yajnam ayajanta*, RV. 10.90.16) — подобно христианскому жертвоприношению (Мессе), где Христос является жертвой, с которой отождествляет себя участник

действия (см.: *Фрост Б.* Значение Мессы. Лондон, 1935. С. 66—67).

Следует заметить, что в соответствии с солярной ориентацией, *sarkara* ведёт к той точке небесного свода (JB. 3.193), где располагается созвездие Козерога. Противоположные аспекты *Janua Coeli* (открытость и закрытость, впускание и исключение см. СУ. 8.6.5 и Мф. 25:10—12) представлены в традиции пифагорейцев (см.: *Рене Генон.* Символизм зодиака согласно пифагорейцам // *Etudes traditionnelles*, XLIII. 1938) двумя отдельными вратами Козерога и Рака, первые из которых соответствуют индийской *devayana*, сквозь которую достигается Солнце, а вторые — *pitryana*, которая не выводит из космоса. Таковые яны суть, соответственно, северный и южный пути, основанные на постоянном движении Солнца, которому подражает Жертвователь: так, Солнце восходит на севере, в созвездии Козерога, а садится на юге, в созвездии Рака.

Так, понятие *sarkara* соответственно обозначает вышедший из *svayamatrma* не только в его значении «камня», но и как *graha*: Солнечные Врата являются как Вратами Жизни, так и Челюстями Смерти, всё зависит лишь от понимания Жертвователя, который, в случае если он считает себя «таким-то и таким-то», полагая, что «Он — одно, а Я — другое», не является Понимающим, а, скорее, животным, принесённым в жертву богам (BU. 1.2.10). Все «переходы» (из одного состояния бытия в другое) «опас-



ны» в этом смысле, и, несомненно, *makara* (= *simsuvara*), расположенные над воротами и известные также как *kala-makara* (*kala*, «Время», является одним из имён Смерти) обладают таким же значением; ср.: *Scheftelowitz J. Die Zeit als Schecksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion. Stuttgart, 1929. Kala-makara* называется в Индии и на Цейлоне как «лицом макары» (*makara-vakṛta*), так и «пастью льва» (*simha-mukha*), и стоит отметить, что, возможно, наиболее ранний факт появления этого мотива встречается в KhA.172, где *siha-mukha* — это «орнамент на втулке царской колесницы», что очевидно отсылает нас к китайским параллелям (см.: *Ляуфер Б. Нефрит. Чикаго, 1912*).

Один автор (не помню, кто именно) описывал фригийское надгробие второго века нашей эры, отмечая, что лев, размещённый на нём, был «*als Hüter der Todestur im Bogen über der Tür erscheint*», и что «*als Sinnbild der Macht ist der Lowe wohl auch an Toten aufzufassen*». Не стоит упускать, что Христос, называвший себя «дверью», является также «Львом от колена Иудина» и «Сыном Человеческим».

Индийская универсальная теория искусства основывается на подражании ангельским прообразам. Дворец царя, например, воспроизводит формы небесного града. Ярким примером такого творчества является дворец-крепость Синхагири на Цейлоне, описанный как «малодоступный для людского вхождения» (*durarohan manussehi*,

Mhv. 39.2; ср. с *durohana* из АВ. 4.21). Здесь Кашьяпа возвёл «лестницу в форме льва (*sihakarena... nissenige-hani*)... выстроил прекрасный и услаждающий царский дворец, словно вторую Алакаманду (Небесный Град, D. 2.147, 170), и поселился там, подобно Кубере» (там же, 3—5). Основной акцент на самом деле необходимо сделать на челюстях льва, сделанного из колоссальной оштукатуренной глыбы, — именно в честь этого льва, по сей день частично сохранившегося, и называется крепость (Археологические исследования Цейлона, ежегодный отчёт. 1898. С. 9; а также Culavamsa / Пер. В. Гайгера и К. Рикмерса. В 2 т. Оксфорд, 1929, 1930. С. 42, з. 2). Попытка приблизить дворец-крепость к божественному прообразу, а лестницу — к *Himmelfahrt*’у совершенно ясно выражена.

Месторасположение и природа коронационной маски *takara torana* (см. *Кумарасвами*. История индийского и индонезийского искусства. 1927. Рис. 225) едины: слово *torana* обозначает углубление, присутствующее в маске, сама же маска в целом называется *torana*, поскольку это углубление по своей сути является проходом и должно интерпретироваться в качестве фронтального аспекта божества, чей образ заполняет собой вратный путь. Задняя часть маски скрывается и в основном всегда остаётся либо недоделанной, либо относительно бесформенной — не без метафизических оснований. Несомненно, такие фигуры напоминают изображение Христа в Силах (сложный концепт, часто соединяемый с психостаси-

сом и Страшным Судом), располагаемое над порталами римско-католических соборов, словно со словами «Никто не придёт к Отцу, как только через Меня» и «Если не родишься свыше, не сможешь увидеть Царствия Божия»; таковы изображения Сына Человеческого, отделяющего овец от козлий на «распутье». Изображение над порталом напоминает Пантократора, заполняющего С собой круг, фактически являющийся «оком» купола («центральный купол занимает почтенный и нахмуренный Христос Пантократор, высший судья», *Роберт Байрон, Дэвид Талбот Райс*. Рождение Западной Живописи. Лондон, 1930. С. 81; Винсент де Бове обсуждает *ferocitas* Христову). Путь к «оку» купольному является горизонтальным (*tiryak*) до тех пор, пока не достигается алтарь, пуп земли, начиная с этой точки становится вертикальным (*urddhvam*); иными словами, путь к Христу тождественен вхождению в Небеса. В исламской архитектуре аналогичные принципы выражаются круглым отверстием, каковое часто увенчивает нишу или дверной вход.

Хорошо известная китайская «маска великана-людоеда», которая весьма часто встречается в своём характерном виде на бронзовых изделиях раннего Китая, несомненно, формально выражает то же самое, что и «лицо макары» в индийской традиции. При этом не обращается внимание на то, что таковая связь не только формальна, но относится и к значению и что понятие «таоте» (*t'ao t'ieh* значит «глотать» — ср.: Агни как *grasisnu*,

*kravyat* и т. д., а также пассажи вроде BU. 1.2.1, *tam jatam abhivvyadadat*) было спустя долгое время после бронзового века совершенно правильно дано китайскими учёными «маске великана-людоеда». Аналогичная интерпретация может быть приписана чудовищам-пожирателям с рукояток индонезийских мечей, великолепно исследованным Р. Гейне-Гельдерном; последних, впрочем, мы не будем применять к изучаемой нами конкретной легенде, скорее рассматривая их как иллюстрацию общего принципа, отражённого в подобного рода легендах. Гейне-Гельдерн (см.: JISOA, V, 1937; ИРЕК, 1925) объединяет эти формы рукояток, на которых чудовище пожирает человеческое существо, в основном ребёнка, с *Sutasoma Jataka*, где рассказывается о том, как Брахмадатта (иначе Кальмасапада), царь Бенареса, будучи перевоплощением людоеда *yakkha*, становится также людоедом и в этой жизни, а затем прекращает эту практику благодаря своему сыну Сутасоме, Боддхисаттве. Таковая легенда, однако, является псевдоисторическим, совершенно эвгемеризованным вариантом Прамифа: Брахмадатта (Феодор) является воплощением Брахмана-Якши из Вед и Упанишад и играет роль Смерти (*Mrtyu, Mara, Yama*), будучи Владыкой Мира (представленного в данном случае Бенаресом), до тех пор пока его не побеждает Сутасома (как Гаутама побеждает Мару, Будда — Ангулималу, и т. д.). Чудовище с рукоятки меча по своей сути является Смертью, и отсылка к легенде из *Sutasoma Jataka* здесь случайна. Изо-

бражение «головы Смерти» на рукоятке оружия настолько же распространено, как и изображение *simha-mukha* или *t'ao t'ieh* на втулке колеса. «Голова Смерти» — львиная, орлиная, рептильная или же представленная «заглатывающей» формой — является Лицом Бога, который «убивает и наделяет жизнью». Как верно заметил Карл Генце, *«Die T'ao-t'ieh-Darstellungen verbinden Nacht- und Dunkelheitssymbole... mit Licht und Erneuerungssymbolen... Der T'ao-t'ieh ist gerade derjenige Dunkelheitsdaemon, der Licht und Leben aus sich entstehen laesst»*, соединяя таким образом лунарные и солярные черты (Fruhchinesische Bronzen- und Kulturdarstellungen. Антверпен, 1937. С 85). Таково единство Митраваруны, Любви и Смерти: «Божественная Тьма является недоступным Светом... каждый вошедший сочтён достойным узнать и узреть Бога» (Дионисий. Письмо Дорофею Дьякону); «глубина тьмы равна присутствию света; они не удалены друг от друга, но присутствуют вместе друг в друге» (Якоб Бёме. Три принципа Божественной Сущности).

Такое же отношение можно рассмотреть на саркофаге из Равенны, где прямоугольник Космоса окружён сводом надсолнечного Рая, а Солнце и Лик Божий представлены львиной маской (*simha-mukha*), размещённой в центре крыши мира или же у подножия небес. Мы можем перечислить сверху вниз Льва, Голубя и Крест, т. е. Солнце, Дух, Христа, или же — на санскрите — Адитью, Вайю и Агни. Крест поддерживается сосудом, фактически возни-

кая из него (*kumbha* из RV. 7.33.13), символизирующего Иордан (поскольку в данном случае речь идёт о Крещении, как заметил Й. Стшиговский), а также Нижние Воды, оплодотворяемые нисходящим лучом, или же иными словами Богородицу, Мать-Землю. Чем глубже мы будем разбирать ведическую онтологию и последующую ведическую иконографию, тем более очевидными для нас будут параллели. Здесь в связи с Богородицей нам следует вспомнить о рождении Агни из Вод, а также о рождении мудреца Васишты из лотоса — сосуда, (земного) челна (RV. 7.33.11—12 и 88.4), а также обратиться к популярному иконографическому изображению Шри Лакшми в качестве переполненного сосуда (*purna-kumbha* и т. п.) в раннем индийском искусстве. Ещё более уместным в контексте данного труда является тот факт, что открытая пасть Льва — это *Janua Coeli*, верхний из трёх камней, сквозь который проходит Дух; так, отверстие в сосуде, стоящем внизу, отсылает нас к соответствующему земному камню, месту рождения Сына, каковой также является Львом, и следуя за которым мы можем пройти к Отцу сквозь Львиные челюсти. Безусловно, точка пересечения линий Креста указывает на средний из камней ведического алтаря.

Аналогичные формы встречаются и в более отдалённых сферах. Так, например, рукоятка ацтекского жертвенного ножа включает изображение Гаруды с человеческой головой (в данном контексте — с головой жертвы)

в открытом рту (*Поль Радин. История американских индейцев. Нью-Йорк, 1927. С. 108*). Мы употребляем имя Гаруда исключительно ради простоты описания, не претендуя на какие-либо формальные источники или влияния; речь идёт в любом случае о Солнечной Птице в её хищном аспекте. Не будем здесь притягивать за уши Джатаку и утверждать, что на ацтеков повлияли индусы; разумно, однако, объяснить индийские («Похищение Наги»), китайские (см.: *Карл Хенце. Ритуальные предметы, верования и боги от Китая до Америки. Антверпен, 1936*) и американские (Радин, Хенце) сюжеты в соответствии с принципом, наиболее универсально выраженным в контексте Вед, однако не менее ясно высказанным и Экхартом, когда он говорит, что душа проглатывается Богом, «*als diu sunne die morgenroete in sich ziuhet, daz si ze nihte wirt*». Ведь каждым жертвоприношением «кормится» Бог, или же, иными словами, душа, или лучше дух жертвы возвращается к своему источнику; в конечном счёте одно «я» (*proprium*) убивает жертвователя, а другое (*esse*) — в живых возвращается к Подателю жизни. Отсюда возникает вопрос Упанишад: «Что такое я?» (*katama atma*, BU. 4.3.7), «Которое из них это?» (MU. 2.1), и соответствующий вопрос буддистов: «Которое из „я“ (*ken'attana*) достигает мира Брахмы?» (Sn. 508), т. е. «малым» или «большим» из «я» (ср.: A. 1.240). См.: Лк. 17:33, Мк. 16:25, Ин. 12:25; Песн. 1:8 (*si ignoras te, egredere*).

<sup>4</sup> Дж. Эггелинг употребляет это слово в SBE. 43.155, однако в SB. 7.4.2.2, где объясняется, что такое *svaya-matrnna*, он указывает, что название это происходит от Дыхания, «сверлящего само себя» (*svayam atmanara atrnnte*). *Atrd* используется во фразе «прокалывать уши». В RV. 3.30.10 Яска выводит этимологию слова *alatrnah* от *trd* (Nirukta. 6.2), что лучше всего в таком случае понимать с объяснением слова *alatrnasah*, которое даёт Саяна в 1.166.7: *anatrnah*, *atardana-rahitah*, «непроколотый». В данном случае Маруты являются «непроколотыми» в простом смысле отсутствия у них ран; в 3.30.10 Вала, еще не разверстый Индрой (2.24.3, *abhinat valam... acaksayat svar*), является «еще не проколотым». Толкования Макса Мюллера на SBE. 33.227–228 являются неудовлетворительными.

<sup>5</sup> Для возвращения духа к его истоку.

<sup>6</sup> *Suvarga* = *svarga*, небо мирового света; также *su-varga*, благое товарищество, от *vrj* (как в слове *vrjana*, «богатая, питательная земля»).

<sup>7</sup> *Ad visionem coeli coelesti. Anukhyatyai* соответствует понятию *drstaye* в Isa Up. 15 и параллельных текстах. В TS. 5.2.8.1 перевод Кейта «открывать» правилен, но в 5.3.2.2 фраза «чтобы всё осветить» бессмысленна. Речь идёт о том, что когда некто смотрит сквозь дверь Сада-са или Гавирдханы (SB. 4.6.7.9–10), «он может свободно взирать сквозь дверной проём, ибо дверь сделали боги».



<sup>8</sup> *Samyani* = *akramanah* в JUB. 1.3.2 и т. д. В TS. 5.3.9 так называются специальные кирпичи, укладываемые на ступени; в SB подчёркивается их неупорядоченность: камни Вселенского Света — это всё, что в таком случае требуется. Символизм космической лестницы угадывается безошибочно. Ср. Быт. 28:12, 17, 18: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней... И убоялся и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником». Мейстер Экхарт приводит эту лестницу в качестве первого класса притч (символов), в которых «каждое слово или же каждая мысль притчи сами по себе обладают символическим значением», и говорит, что «эта лестница обозначает и выражает метафорически и по подобию своему всю Вселенную с её главными частями» (*Expositio sancti evangelii, Secundum Iohannem*, 175). См. также: И. бен Горион в цитировании Хольмберга: Древо Жизни // *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, XVI. 1922—1923. 28.

В DhA. 3.225 Будда описывается спускающимся с Небес Тридцати Трёх Богов (Траястримша) по лестнице (*sopana*), стремящимся «пройти путём людским» (*manussapatham gamissami*). С вершины лестницы можно полностью увидеть Брахмалоки наверху, глубины ада внизу, а вокруг — весь объём Вселенной во всех четырёх

направлениях. Ступени лестницы ведут к воротам города Санкасия («Место манифестации»), где расположено святилище, называемое «Неподвижным» (*acalacetiya*). Лестница эта изображена на барельефах в Бхархуте и Санчи.

В D. 1.243 описывается лестница (*nisseni*), возведённая «словно на четверопутье» (т. е. в пупе земли) и ведущая в незримый дворец (ср. *nisseni-gehani* из города Синхагири, обсуждаемого в прим. 3). Отсылка (хотя и не прямая) указывает на значение восхождения по лестнице, свойственное для брахманических источников.

<sup>9</sup> Таковое нисхождение обсуждается в JUB. 3.29, когда Уччайшправа («Горногласый, дитя Колодца», т. е. *Fontis Vitae*), который «расстался с телесами своими, обретя Стража Мира», появляется перед своим всё еще живым племянником в узнаваемой форме. Конечно же, это не манифестация в стиле спиритистов, но воскресение, или же *avatarana*. Племянник между тем едва ли верит в то, что перед ним на земле предстал его дядя, поскольку, согласно общему мнению, «чтобы некто явил себя (*avir bhavati*), надо другим [тем, кому он является] подняться в его мир [а не ему спускаться к ним]». Уччайшправа объясняет, что обретший Бога в качестве «Волящего Двигателя» способен принимать некогда свойственную ему земную форму, как и любую другую.

<sup>10</sup> См.: *Сэр Джон Маршалл*. Мохенджо-Даро и индийская цивилизация: В 3 т. Лондон, 1931. Т. 1. С. 62 (а так-

же «Энциклопедия религии и этики», т. 9), и *Кумарасвами*. Мрачная сторона рассвета. 1935. 2.21. В Дабхое есть каменная плита с круглым отверстием, используемая для Суда Божьего. Самый тучный человек может пройти сквозь отверстие в случае своей невиновности; виновный же, каким бы худым он ни был, не пройдет. Насчет же Сатрунджайского камня см.: *Форбс*. *Ras Mola*. 1878. С. 574, а насчет Шригундийского камня в Малабаре, освобождающего от вины, — с. 576.

<sup>11</sup> «Вселенские Светы» укладываются «в правильном порядке» (*samyanci*), так что Агни сияет вверх, а Солнце светит вниз, Ветер же веет между ними (поперек, *tiryān*), посередине (SB. 8.7.1.20). В RV. 10.85.2 *vyāna* — это ось (*aksa*) космической колесницы, т. е. *Axis Mundi*. *Vyāna* (*vi-āna*), также считается как распределяющим Дыханием, благодаря которому Ветер веет везде, буквально всеприсутствуя (*vibhāna*), так и Дыханием разделяющим, поскольку оно разделяет небеса и землю (каковые пребывают вне Солнца, «где не веет Ветер» (SB. 8.7.3.9) и где «небеса и земля обнимают друг друга» (JUB. 1.5.5). Разделительная функция воздыхания, конечно же, тождественна функции Духа, который мыслится в качестве моста, не только соединяющего, но и разделяющего небеса и землю, как сказано в BU. 4.4.22, *esa setur vidharana esam lokanam*, а также аналогично и в CU. 8.4.2; ср.: Деяния Иоанна, 99: «Так, этот крест упорядочил все вещи в их разнообразии».

<sup>12</sup> Таковой животворящий поцелуй является и дыханием, и сиянием, между которыми разница есть лишь с точки зрения логики, но не *in divinis*. «Свет — это порождение» (*jyotih prajananam*, SB. 8.7.2.16—17; *Bumelo. Liber de Intelligentiis*, IX: «*Lux in omne vivente est principium motus et vitae*»). Подобная концепция выражается в следующем обращении к Адити: «О испытывшая дуновение Вивасвата» (*vivasvad-vate*, TS. 4.4.12). Именно таким образом во всех случаях воплощается «единственная личность» (см.: *Шанкара. Веданта-Сутра*, 1.1.5): «Подобно Дыханию Духа-Провидца (*prajnatman*), он схватывает плоть и овладевает ею» (Kaus. Up. 3.3); «как Дыхание наполняет растущее семя, так и Он обретает рождение» (*sambhavati*, JUB. 3.10.5); «благодаря лучам (*rasmibhih*) все эти отпрыски пронизаны дыханием жизни» (*pranesu abhihitah*, SB. 2.3.3.7). «Сила души, пребывающей в семени, творит тело благодаря сокрытому вместе с ней духу» (Сумма Теологии, 3.32.1). «Та божественная Истина есть Свет, и её выражения (*expressiones = srstayah*), соответствующие вещам, суть словно сияния лучезарные (*quasi luminosae irradiationes = rasmaya iva*), хотя и направленные вовнутрь (*licet intrinsicae = antar-nihita api*), разделениями (*determinata = bhagah*) ведомые и направляемые к выражаемому (*id quod esprimitur*; см. *Бонавентура. О Знании Христа*, 30, вывод 4 = *tatra nayanti yatra sarjah*). Или же, по словам Плотина, «В рамках теории распространения энергий, души описываются в качестве лучей»

(Плотин, 6.4.3), «Свет порождает» (*jyotih prajananam*, SB. 8.7.1.17); многие из лучей Солнца суть его сыновья (JUB. 2.9.10); фараон говорит о себе как об «Отпрыске, пришедшем вместе с лучами» (Джеймс Брестед. Рассвет сознания в Египте. Нью-Йорк, 1933. С. 291); в одном из ритуалов Навахо девственников называют «девицами, не пронзёнными солнечным светом».

Ср.: Двустия, 1.3775: «Когда приходит время зародышу обрести дух, тогда солнце подсобляет ему. Этот зародыш приводится в движение солнцем, ибо солнце наполняет его духом... Каким путём соединяется он внутри утробы с прекрасным солнцем? Путь этот тайный, он удалён от нашего восприятия».

<sup>13</sup> «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7); См.: Кумарасвами. Поцелуй Солнца. 1940. «Для того в ноздрях моих дыхание жизни, чтобы я созерцал твои лучи» (Египетский гимн к Солнечному богу: Брестед. Рассвет сознания в Египте, с. 291).

<sup>14</sup> Изначально — Хранитель или Пастырь (*gopa*) Миров, Праджапати в JUB. 3.2.10—11 = Агни в RV. 1.164.31, *a ca para pathibis carantam bhuvanesu antah*, что соответствует пассажи из JUB. 3.37.3: *tad ye ca ha va ime prana ami ca rasmya etair ha va esa etad a ca para ca pathibis carati* («Ныне поистине это дыхание, которое здесь, и те лучи, которые там, пришли путями, которыми он движется туда и сюда»). «Луч» употребляется как «путь» в JB. 1.49.9,

*rtunam eko... rasmina pratyavetya*, «один из Сезонов спустился по лучу»; ср.: «обращённое восхождение по лучу» в MU. 6.30 JUB. 3.37.3, где дыхание и лучи — это пути. В египетской религии Солнечный бог также является «Доблестным Пастырем», как в христианстве «Сын Человеческий» является «Добрым Пастырем».

<sup>15</sup> Здесь, по словам Саяны, речь идёт об ощущении того, что он *labdhatmaka*, что он обрёл «Я»; см.: комментарии Саяны на RV. 10.72.6, *susamrabdhah* = *susthu labdhatmanah*. *Labd* здесь используется в общем смысле, как «знать», «быть осведомлённым» = *vid* в BU. 1.4.10, где «в той степени, в которой Он познал Себя (*atmanam evavet*), что „Я есмь Брахман“ (*aham brahmasmi*, „Я есмь тот, кто я есмь“), Он стал Всем». Аналогичным образом всё, движимое дыханием, может сказать «Я есмь» то-то и то-то в соответствии с объёмом собственных знаний, частичных или тотальных, о самом себе или же о Духовном «Я»; см.: BU. 1.2.1, *atmanvi syam*, где Бог принимает свою сущность.

Солнечный Поцелуй — это прообраз так называемого «тайского поцелуя» (см. Хопкинс Э. У. JAOS, XXVIII. 1908. P. 120, 134). Этот поцелуй, совершенно отличный от поцелуя эротического, называемого «единением уст с устами» (BU. 6.4.9), описан в Kaus. Up. 2.11.7; ср.: SA. 4.10, где «отец, бывший в другой стране, должен по возвращении поцеловать (*abhijighret*, *abhimrset*, «должен прикоснуться» [*anughara*, «благословить»]) голову своего

сына со словами: «Поистине, сын мой, ты есть я сам (*atma tvam putra*); да проживёшь ты сотню осеней...». Затем он обнимает (*grhnati*) его, говоря: «Как Праджапати обнял (*paryaghnat*) своих отпрысков во благо их (*aristyai*), так и я обнимаю (*parigrhnamī*) тебя». Он «обнимает» (*grhnati*) имя его... Затем ему следует поцеловать (*avajighret*) его голову. «Как Праджапати обнял», т. е., как было сказано выше и в Kaus. Up. 3.3, где именно Дыхание (*prana*), Дух-Провидец (*prajnatman*) «схватывает плоть и овладевает ею» (*sariram parigrhya utthapayati*) [ср.: SB. 1.6.3, где Индра обнимает Вритру, сомкнув за его спиной свои руки]. Так, согласно общему смыслу AV. 11.4.10–15, «Дыхание, Ветер, Праджапати, Смерть населяет (*anuvāsati*, не «рядится» — ср.: RV. 8.3.24, *atma pitus tanur vasah*; AV. 11.4.20, *pita putram pra vivesa*; AB. 7.13, *jayama pravāsati... tasyam punar nava bhutva jayate*, etc.) собственного отпрыска, как отец пребывает в дорогом сыне. В утробе он и умирает (*apanati* = *rariyate* в JUB. 3.9.1), и обретает жизнь (*pranati* = *carati* в AV. 10.8.13 и 11.4.20). Когда ты, о Дыхание, устремись сюда (*jinvasyatha*, т. е. сотворишь *jīva*, «душу живую» из Быт. 2:7 [см.: МУ. 2.6]), тогда Он снова родится» (речь идёт о Личности, Единственном Пере-roждающемся, Агни из RV. 8.43.9, *agne... garbhe samjayase punah*; о Солнце из AV. 13.2.25, *sa yonim aiti sa ujayate punah*). Как также заметил Шиллер, «*es ist der Geist der sich den Körper (haut) schafft*» (Вайленштейн, Нью-Йорк, 1901. 3.13).

Так называемый «тайский поцелуй» — это *salutatio*, в отличие от *osculatio*. Это и форма общения между существами, и признание сущностной идентичности Другого (*atma tvam putra*, например). Это скорее ритуальный жест благословения, чем выражение личных чувств. «Святое целование» или же «лобзание любви» Нового Завета и раннего христианства, вероятно, таковы же; в любом случае, св. Кирилл Иерусалимский (Катехитические лекции. Лекция 23: О Таинствах, 5; О Святой Литургии и Причастии, 3) утверждает: «Таковой поцелуй есть знак того, что наши души соединены и что мы изгнали любое памятование беззакония», и если именно на это «единение душ» намекает Климент, говоря о таком поцелуе как о «таинстве», то параллель с индийским приветствием весьма очевидна. Определённый остаток «изначального» приветственного значения сохраняется во фразе «Я поцелую — и всё сразу пройдёт». Весьма близка к описанным явлениям практика американских индейских охотников, которая заключается в раскуривании ритуальной трубки (трубки мира) после убийства бизона, в ходе чего дым направляется (обычно его направляют в шести направлениях пространства) в морду убитого животного, чтобы компенсировать забранную жизнь жестом, предполагающим дарование жизни. Аналогичные обряды встречаются у сибиряков, айнов, африканских пигмеев, и можно сказать (согласно с SB. 13.2.8.2), что убийца жертвы «вкладывает таким образом животворящее дуновение в него,



и приношение это сотворяется им совместно с жертвой, словно она жива», в соответствии с принципом, провозглашённым в SB. 3.8.2.4: «Пища богов жива... так, пища, получаемая богами, становится поистине живой, обретая бессмертие ради Бессмертных».

То обстоятельство, что «тайский поцелуй», который заключается в выдыхании, а не во вдыхании воздуха, включает в себя обоняние (*ghra*, «пахнуть», как в JUB. 2.3.9, *apanah; surabhi ca hy enena nghrati durgandhi ca*; и в BU. 3.2.2, *apanena hi gandhan jighrati*, где значение «выдох» для слова *apana* подтверждается пассажем из JUB. 3.5.6, *pa ity evapanyat*, «ему следует просто сделать выдох на слоге «*na*»), не содержит в себе никаких сложностей с индийской и традиционной точек зрения, согласно которым чувственное восприятие обусловлено достижением чувственными силами их объектов, а не реакцией, вызванной органами чувств, каковые являются всего лишь каналами восприятия и сами ничего не воспринимают. Таковое убеждение основано в первую очередь на учении (BU. 3.7.23; MU. 2.6, etc.) о различии между чувственными силами и органами чувств, согласно которому первые принадлежат внутреннему Духу, чьё восприятие не обусловлено восприятием физическим, но лишь дополняется таковыми реакциями, совершенно лишёнными разумного начала и свойственными органам чувств, существующим исключительно ради восприятия объектов такого же плана (это учение изложено в KU. 4.1

и MU. 2.6). Так, речь идёт не о самих явлениях, которые воспринимающий субъект должен воспринять, но о Том, чьими средствами восприятия и являются таковые (Kaus. Up. 3.8).

<sup>16</sup> Отождествляется с Дыханием (TS. 7.2.7.2, RV. 6.10.5, SB. 8.4.2.6, JUB. 4.24, MU. 6.1, etc.), а также часто с Брахманом и Атманом.

<sup>17</sup> Саяна добавляет, что Тот, кто является Внутренним Управителем, посредством нити этой движет всеми вещами, словно кукловод движет марионетками. Внешний человек, психофизическая машина Духа, не имеет в таком качестве никакой свободы, но его имя и форма не суть его истинное бытие; чтобы стать совершенно свободным, ему следует познать себя настоящего. Учение о Внутреннем Управителе (*antaryamin* = гностический *ἡγεμών* = схоластический *synteresis*) разрабатывается в широком объёме в BU. 3.7: «Он есть незримый Зритель, неслышимый Слушатель, немыслимый Мыслитель, неосязаемый Ощущающий, помимо которого некому видеть, слышать, мыслить и воспринимать. Он — это твой дух (*atman*), Внутренний Управитель, Бессмертный». Отметим: *yo antaro yamati* = *Yama — Mrtyu. Ya enam veda... apa punar-mrtyum jayati, nainam mrtyur apnoti, mrtyur asyatma bhavati* (BU. 1.2.7).

Плутарх описывает интеллектуального демона человека в качестве существа, обитающего в высшем мире, однако соединённого с низшей душой посредством нити

(видение Тимарха, «О гении Сократа», 591D). Одна канадская католичка как-то раз рассказала мне, что священник учил её, что душа соединена с Богом, словно «резиновая нитка и резиновый мячик».

<sup>18</sup> Так, на краю света происходит «разрыв ветровых канатов» (*vrascanam vata-rajjunam*, MU. 1.4), и в микрокосмическом плане «о человеке, отделённом [от этой жизни], говорится, что Его члены развязаны (*vyasram sisatasyangani*); ведь, поистине, Ветер, подобно нити, связывает их (*samdrbdhani*, BU. 3.7.2), или что он отрезан» (SB. 10.5.2.16). Именно таковую «нить» прядут греческие Судьбы и скандинавские Норны (Прошное, Настоящее и Будущее); когда нить перерезается, человек умирает.

<sup>19</sup> Ср.: Tripura Rahasya, 5.119: «Этот г-н Движение, друг г-на Непостоянного, наиболее могущественен: он поддерживает их жизнь. Будучи одним, он множит себя, манифестируясь в городе и его горожанах, наполняя всех их, защищая и держа их. Без него они все бы растерялись, словно жемчуг без нити ожерелья. Он связывает меня с живущими; наделённый силой моей, он служит городу в качестве нити ожерелья. Если город погибает, он собирает жителей и ведёт их в другой город, оставаясь их владыкой». Говорящий, Хемалекха, очевидно, представляет здесь параматман; г-н Движение — сутратман, а г-н Непостоянный — дживатман.

Следы учения о сутратмане безошибочно встречаются в палийских буддийских текстах. Так, в М. 2.17 (пас-

сая перекликается с SA. 11.8: «Человек — драгоценность, дыхание — нить, пища — узел», и т. д.) тело и его сознание (психофизическая индивидуальность) сравниваются с прозрачным драгоценным камнем: «Даже человеку, обладающему глазами, нужно взять такой камень в руки, чтобы увидеть, что это такой-то камень на такой-то нити, — так я обучаю своих учеников Пути, на котором они обретут такое понимание своего тела и сознания»; в D. 2.13 нерождённого Бодхисаттву видно во чреве, словно цветную нить, продетую в драгоценные камни, видно сквозь них; то же самое и в DhA.3.2.24, где Моггаллана восходит к Будде для беседы на небо Тридцати Трёх Богов: нырнув в глубину земли, он возжелал, чтобы его восхождение увидела собравшаяся толпа. «Тогда он запрыгнул на верхушку горы Меру [*sineru-majjhena*; в переводе Блумфильда „на край горы“ теряется вся суть] и явил себя в виде желтой нити, пропущенной сквозь драгоценный камень, — и толпа увидела его». Намного чаще таковые восхождения представлены левитацией и прорывом сквозь крышу здания наружу [такие сюжеты сохранились, например, в J. 2.79 и 4.200, а также в Vin. 1003, где человек, чтобы спастись от смертельной болезни и сохранить жизнь и здоровье, вынужден сделать проём в крыше или стене и сбежать через него]. В любом случае, разумеется, условием чуда является изначальное низшее расположение и восхождение от низшего уровня к высшему, хотя и проявление таких сил всегда зависи-

мо от созерцательности практика. В тексте *Sarabhangā Jātaka* (5.130) Бодхисаттва, «Хранитель Света» (*jotipāla*), называется также «метким стрелком» (*akkhaṇa-veddhin*, без эпистемологического оттенка слова *veddhin*, служащего отсылкой к слову «проницательный»; ср.: ведическое слово *vedhas* в этом смысле, а также — *viddhi* в Mund. Ур. 2.2—3, императивную форму слова *vyadh*, более общим вариантом которого является *vid*). Стоя в центре поля брани, он привязывает алую ленту к своей стреле и стреляет ею, чтобы пронзить (*vijjhitva*) платаны, расположенные по четырём углам поля. Стрела пронизывает эти четыре дерева и возвращается с лентой в его руку. Это называется пронизыванием круга (*cakka-viddham*). Несомненно, авторы этих текстов понимали высший их смысл, при том что современные читатели, вроде нынешних учёных, вполне могут его и не понимать. Мы согласны с Рис-Дэвидсом (JRAS. 1937. С. 259) насчёт того, что Будда воспринимал доктрину атмана как нечто должное, в то время как слово *atman* использовалось в повседневной речи как «я»: так, увы, в тех контекстах, когда он говорил о «я», мы, непоследовательно настаивая, используем не слова «душа» или «я», но «дух». (Каким было изначальное послание Буддизма? Лондон, 1938. С. 39; также: *Кумарасвами*. Реинтерпретация буддизма. 1939).

<sup>20</sup> Предположение Чарльза Кузена, что камни в форме кольца с Индской долины «накладывались друг на

друга, образуя колонны» (*Маршалл*. Мохенджо-Даро, с. 61), является, несомненно, бессмысленным, так что не стоит даже допускать, что колонны настоящих строений возводились таким образом. Глиняные кольца, которые предположительно устанавливались на концах колонн, были найдены в Пахарпуре (Археологические исследования в Индии, ежегодный отчёт, 2. 1934). Огромное разнообразие камней в форме колец в Индской долине вовсе ничего не доказывает (их размеры варьируются от половины дюйма до пяти футов в диаметре), поскольку значение символической конструкции не определяется её размером; это, например, касается тех же миниатюрных повозок, которые нельзя считать исключительно игрушками (см.: *Forrer R. Les Chars cultuels prehistoriques et leurs survivances aux epoques historiques // Prehistoire* (1). 1932. С. 122), как таковым нельзя считать и огромные профессиональные автомобили современности. В любом случае каменные кольца, о которых мы пишем, считались нанизанными на ось духовного полюса.

<sup>21</sup> См.: *Эртель*. JAOS (18). 1897; а также: *Кумарасвами*. Мрачная сторона рассвета. 1935.

<sup>22</sup> Как мы увидим в индийской эсхатологии, осуществление «конца света» и свершение «Страшного Суда» происходят мгновенно; это учение принадлежит самому Христу; так, мы встречаем слова «В который час не думаете, придет Сын Человеческий» (Мф. 24:44), за которыми сразу же следует притча о мудрых и неразумных

девах, первых из которых пропустили за двери, затворившиеся перед вторыми.

<sup>23</sup> *Nirodha* здесь = *avarodhanam divah* (RV. 9.113.8). В данном случае *nirodha* как «преграда» соответствует исламскому понятию *jidariyya*, «ограде», отделяющей внутренний аспект (*al-batin*, *al-'ama* = *Skr. avyakta, asat*, Пара Брахман, Варуна) от внешнего аспекта (*al-zahir, ahadiyya* — *Skr. sat, satyam, mahat*, Апара Брахман, Митра) Высшей Идентичности (*al-dhat* = *Skr. tad ekam, sadasat, vyaktavyakta*, Брахман, Митраваруна). Речь идёт о демаркационной линии между сокрытым (*guha*) и проявленным (*avis*) действиями (*vrata*). Это и есть «стена Рая, которую не может преодолеть никто, не одолев сначала Разум, сторожащий тамошние врата» (Николай Кузанский. О видении Бога, 9, где «Разум» = *satyam* в JUB. 1.5.3, *satyam haisa devata*). Как уже было сказано, пассаж из CU. 8.6.5 соответствует стиху из Мф. 25:10: «Готовые вошли с ним на брачный пир, и двери затворились».

Можно заметить, что в буддийских контекстах (например, в А. 2.48–50) *loka-nirodho* (= *lokanta*) — это «конец света» как во временном, так и в пространственном смысле: «нет освобождения от скорби до тех пор, пока конец света не достигнут»; подчёркивается также, что конец света «в тебе». Аналогичный конец в смысле времени описан в JUB. 4.15.1: «Я поведаю тебе то, со знанием чего ты проникнешь в дверь небесного мира (*svargasya*

*lokasya dvaram = januam coeli*) и, достигнув невредимым конца Года, быстро достигнешь мира небес» (*esyathe*, «быстро достигнешь», происходит от глагола *is*, который связан с движением Ашвинов, сравниваемых со стрелами в RV. 1.184.3 — это отсылает к символизму Mund. Up. 2.2.3—4, где Брахман — это цель, которую «следует пронзить», ради чего человек делается стрелой); ср.: SB. 10.2.6.4, «таков бессмертный, пребывающий за гранью этого мира» (Года, временного существования, 101-членного Праджапати из SB. 10.1). Связь между «концом Года» и «дверью небесного мира» очевидна через призму символизма Козерога, описанного в примечании 3; ср.: SB. 1.6.1.19, «лишь тот получает Год, кому известны его двери; ибо что проку в доме для того, кто не способен найти вход туда?... Весна — это дверь, равно как и Зима. В этот самый Год вступает жертвователь, словно в Мир Небес». Обратим внимание также и на JUB. 1.35, где «два конца Года — это Зима и Весна»; когда они соединяются, Год становится «бесконечным» или «беспредельным» (*ananta*), подобно «Бесконечному Песнопению». Разделение этих «концов» — это отделение Небес от Земли, Солнца от Луны, Сущности от Природы; воссоединённые Понимающим, они образуют совершенный круг вечности («*die Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beisst, stellt den Aeon dar*»).

<sup>24</sup> То же самое касается «живого мертвеца», о котором говорит Руми («Двустия», 6.744): «Он блуждает



по земле, подобно живому, хотя он мёртв, и дух его ушёл на небеса». *Skr. jivanmukta*. Аналогично у Экхарта «Царство Небесное — ни для кого, кроме совершенно мёртвых... Таковые суть благословенные мертвецы, мёртвые и погребённые в Боге». Насчёт инициации как смерти см.: JUB. 3.7—9, а также SB. 3.8.1.2, *yo diksate tasya riricana ivatma bhavati*. Так, саньясины, или же «истинные нищие», совершали обряд своего погребения при жизни (Sannyasa Upanishad, 1; см.: *Пауль Дойссен. Философия Упанишад* / Пер. А. С. Гедена. Эдинбург, 1906. С. 375; *Рене Генон. Об инициатической смерти* // *Вуаль Иисиды* (39). 1934; *Великое Освобождение* / Пер. Артура Авалона. 2-е изд. Мадрас, 1927. С. 85; Гермес, 2.370; Фирмик Матерн, описывая языческие мистерии, утверждает, что инициируемого называют «*homo moriturus*», см.: *Ван дер Леув. СΥΜΒΟΛΑ у Фирмика Матерна* // *Египетская Религия* (1). 1933. С. 67). Важно заметить, что тот, кто по-прежнему остаётся кем-то, не способен пройти сквозь Солнце (JUB. 3.14.1—5, Двустия, 1.3055). Таковая «способность» (*arhana*), как подчёркивает автор «Облака Неведения», является «не чем иным, как уверенной и глубокой мрачной печалью... хорошо тому, кто может побороть эту печаль. Всем людям свойственно печалиться; но особым образом печалится тот, кто знает и чувствует своё бытие» (гл. 44). Таковая «печаль» соответствует санскритской *vairagya*, «способность» же — как *arhana*, так и *diksa* («инициация» в его изначальном значении

(*daks* значит «быть способным», а *diksita*, очевидно, «способный»); см. серию статей об инициации у Рене Генона в *Etudes traditionnelles* (40, 41). 1935, 1936.

С другой стороны, как мы уже увидели, Жертвователю, по ряду серьезных причин отделяясь от себя и не будучи собой (таким-то и таким-то по имени), в ходе проведения ритуала произносит «Теперь я снова стал собой» по возвращении на землю, поскольку многословно говорить о том, что произошло возвращение из реальности в нереальность, представляется неудобным, так как мы можем заметить, что он возвращается из сверхъестественного мира в мир своих ощущений и «здорового смысла».

<sup>25</sup> См.: *Кумарасвами*. *Кха* и другие слова, обозначающие ноль, в связи с метафизикой пространства. *Trd*, «пронизывать» или «просверливать» (корень слова *svayamatrmna*) часто встречается в текстах вместе с *kha*, например, в KU. 4.1: *paranci khani vyatrmnat svayambhuh*, «Самотождественный проделал отверстия наружу», т. е. (*adhidaivatam*) открыл двери восприятия, посредством которых потусторонний Дух исследует все вещи из ниоткуда, и в то же время (*adhyatman*) открыл двери ощущений, посредством которых имманентный дух взирает. Именно в первом смысле Он исследует Вселенную посредством орлиного Солнечного Глаза (RV). Таковые двое (*prajnatman* Солнечного Глаза и *antaratman*, который смотрит через микрокосмический глаз) едины

в Ведах, как и для Экхарта: это не «я» вижу, но «Божье Око, которое во мне, видит». Нет зрителей, кроме Него (JUB. 1.28.8, BU. 3.7.23), как и нет других актора (JUB. 1.5.2, 4.12.2, BG) и перерождающегося, помимо Господа (*Шанкара. Vedanta Sutra. 1.1.5*).

Слово *khani* аналогично переводится как «шлюзы», через которые вырывается заключённая вода, как в RV. 2.15.3, *khany atrnah nadinam*, «раскрыл водные дамбы», и в 7.82.3, *anu apam khany atrntam*, «Ты, Индраваруна, пронзил водные дамбы».

В «Государстве» Платона (10.614) говорится о двух разъёмах на небе, *εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον*, а также о двух на земле, называемых словом *χάσματα*, этимологически родственном слову *khani*. Из двух нижних правый разъём предназначен для входа и восхождения праведных, а левый — для выхода и спуска неправедных; последний разъём соответствует челюстям Аммита египтян, пасти Ада в христианских изображениях Суда, а также неблагоприятному аспекту Шимшумары-грахи индусов. Два прохода на земле, через которые неправедные вниз (в Аду) и праведные вверх (на Небесах) возрождаются, можно сравнить с очагами, называемыми *garhapatya ahavahniya*, благодаря которым человек рождается во плоти и в духе соответственно. Стоит заметить, что проход через второй огонь является тяжёлым испытанием: лишь те, чьи грехи очищены на низших уровнях, могут быть допущены на высшие, в то время как наиболее злые тираны содер-

жаты в самом низу (ср. с Дабхойским камнем с круглым проёмом, упомянутым в примечаниях ранее). Ср. также с интерпретацией Нумения, цитируемой Эмилем Брейе в «Философии Плотина» (Париж, 1928) на с. 28: «*Le lieu de jugement devient le centre du monde: le ciel platonicien devient la sphere des fixes; le 'lieu souterrain' ou sont punies les ames, ce sont les planets; 'la bouche du ciel' par laquelle les ames descendront a la naissance, est le tropique de Cancer, et c'est par le Capricorne qu'elles remontent*». Козерог здесь важен в связи со сказанным ранее о Шимшумаре, поскольку, несомненно, в конечном итоге этот образ служит отсылкой к Солнцу в Козероге. Наконец, можно заметить, что возрождение, как представляется, осуществляется в начале эона (поскольку сказано о «тысяче лет», разделяющей смерть и возрождение индивидуального начала). См.: Рене Генон. Врата солнцестояний; Символизм солнцестояния в связи с Янусом // *Etudes traditionnelles* (43). 1938. С. 180—185, 273—277.

<sup>26</sup> RV. 8.91.7, *khe rathasya khe'nasuh khe yugasya*.

<sup>27</sup> Двустия, 6.1203: «Вуаль пред ликом Солнца — что это, если не избыток сияния и силы его великолепия?». Множество лучей скрывают цельность их источника.

<sup>28</sup> RV. 10.16.3, *suryam caksur gacchatu, vatam atma; 10.92.13, atmanam vasyo abhi vatam arcata; 10.168.4, atma devanam... tasmī vataya havisa viahema; BU. 5.10—11, yada vat puruso'smal lokas praiti sa vayum agacchati, tasmai sa ta-*

*tra vijihite yatha-cakrasya kham, tena sa urdhvam akramate adityam agacihati... paramam haiva lokam jayati... ya evam veda.* Смысл сказанного также выражен в «следовании вверх за Агни» (*anger anvarohah*, TS. 5.6.8.1): *yada va agnir udvayati vayum apyeti.*

Диагональный камень, репрезентующий Ветер, укладывается вместе с последним, верхним камнем с отверстием, в северной стороне от последнего, поскольку Ветер «веет лишь в той стороне Небесного Свода» (SB. 8.7.3.9—12). Речь идёт о Ветре Духа, который «веет, где хочет» (*yatha vasam carati*, RV. 10.168.4), «никогда не прекращается» (*nimlocantihany devata na vayuh*), «никогда не возвращается в свой дом» (*anastam ita devata yad vayuh*, BU. 1.5.22), как и «Смерть никогда не умирает» (SB. 10.5.2.3, *mrtuyur na mriyate*), ибо там, где Он, «есть лишь единый Бог» (*eka na vata krtsna devata*), и домой Он не «возвращается», поскольку Он и есть дома, в то время как остальные Личности божества стремятся туда (*sa haiso' stam nama... tam etam evapitah*, JUB. 3.1.1—2). «Откуда встаёт Солнце, и куда он идёт домой (*astam yatra ca gacchati*)... никому нет пути за эти пределы» (*na atyeti*, AV. 10.8.16, KU. 4.9; M. 2.39 etc., *naparam itthatayati*); «Из Дыхания он возникает, поистине, и в Дыхании он уходит домой» (*prane' stara eti*, BU. 1.5.23, *prana* соответствует *vayu* в 1.5.22). «Поистине, когда некто обнаруживает почву в этом незримом, безвоздушном, бездомном (*anilayana*) [небытии Бога], он преодолевает любые

страхи» (TU. 2.7). В том же смысле и «у Красной Птицы нет гнезда» (RV. 10.55.6), а «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Лк. 9:58), сам будучи нашей кроватью и подушкой. Пассажу из JUB. 3.1.1, *eka ha vava krtsna devata*, соответствует пассаж из BU. 1.4.7, где в той же мере, в которой Брахман определяется тем, что является «всего лишь именами его действий» (*karma-namany eva*), он «несовершенен» (*akrtsna*), а потому «следует почитать его лишь как Духа (*atmety evopasita*), в каковом поистине соединены все его действия» (*ekam bhavanti* — т. е. *tad ekam*, как в RV. 10.129.2): «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24).

В Sn. 1175—1176 задаётся вопрос по поводу умершего Понимающего: «Ушёл ли он домой или его вовсе нет?» Ответ даётся там же: «Уходящий таким образом „домой“ не имеет меры (*na paramanam atthi*). Нечем его именовать. Таковое единство всех качеств (*sabbesu dhammesu samuhatesu*) предполагает единство всех значений» (*samuhata vadapatha pi sabbe*). «Как нельзя сказать, что искорка, унесённая ветром, „уходит домой“ (*attham paleti*), так это определение неприменимо и к Мудрецу, освобождённому от имени и тела» (*na upeti sankham*) (Sn. 1074).

<sup>29</sup> В то время как, согласно Эртелю, в этом предложении чередуются слова *va... va... vai*, мы предлагаем ставить *vai* везде. *Vyuhati* здесь значит «рассеивает» в смыс-

ле «разбрасывает прочь», в отличие от *vyuha* — «распределение, эманация, манифестация».

<sup>30</sup> Такое бессмертие связано с постоянством Солнца; вторая часть предложения не вполне ясна для меня. Ср. BG. 2.28: «Существа изначально не манифестированы, в своём промежуточном состоянии они манифестируются, и затем их манифестация снова сменяется растворением». Всё логически постижимое находится в космосе, между пределами неба и земли; всё, что находится выше и ниже, в равной степени необъяснимо (*anirukta*). Всё, что относится к космосу, подвластно Смерти, все существа суть её пища. Атмосфера — это жилище тварей (*antariksayatanah pasavah*, SB. 8.3.1.12), но собственного места, хотя она также сотворена, у неё нет. Всё, что является внешним в отношении к космосу, континуально и бессмертно; хотя мы и представляем себе неопределённый «низ» и неопределённый «верх», или же верхние и нижние воды, причина тому лишь наши логические определения, которые неприменимы для Высшей Идентичности, всеомывающей и всепроникающей, «манифестированной и неманифестированной» (*vyaktavyakta*).

<sup>31</sup> Ср. JUB. 1.5, где Жертвователь, поднявшийся этими мирами, словно взобравшись на дерево по ступенькам (JUB. 1.3), принимается Солнцем, каковое есть Истина, поскольку он, Жертвователь, говорит ему истину и, таким образом, призывает Истину. Отождествление Солнца с Истиной или Истинным Бытием (*satyam*) свой-

ственно традиции в целом (RV. 10.121.9 и 10.139.3; TS. 5.1.8.9; SB. 4.2.1.26 и 5.3.3.8; Mund. Up. 1.2.13 и 3.1.5—6, etc.). Эта Истина, в которую буквально нужно внедриться (*veddhavyam*, отсюда *veddhas*, «пронизывающий», во многих тестах употребляется как эквивалент слова *viddhi*, императивной формы глагола *vid*, «знать», а также *vyadh*, «протыкать» или «проходить сквозь», что весьма важно), является внешним аспектом Солнца, подобно его диску, свету или лучам, что вполне очевидно из BU. 1.6.3, где *satyena channam* соответствует *rasmibhis samchannam* из JUB. 1.3.6. Именно сквозь Солнце, сквозь Истину тот, кто хочет «выйти за пределы Солнца» (CU. 2.10.5, *paramad adityaj jayati* = BU. 3.3.2, *apa punar mrtyum jayati va evam veda*), должен обрести свой путь. Всё то же самое есть и в христианстве, где Христос, Сын Человеческий, — это «путь [*marga, satyam, prana*], и истина, и жизнь: никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6), а также «дверь: кто войдёт Мною, тот спасётся» (Ин. 10:9, ср.: *surya-dvara, mukti-dvara*); и как в шаманской теологии, где, подобно ведическим ритуалам восхождения, дерево устанавливается для связи с алтарём огня, и «этот ствол символизирует Бога Дверей (*udesi-burchan*), открывающего вход на небеса для шамана» (Хольмберг. Древо Жизни, с. 28, ср.: с. 30, 142), так и Христос является совершенно в том же смысле Богом Дверей (*per passionem Christi aperta est nobis janua regni coelestis*, «Сумма Теологии», 3.49—50; Ср.: Мих. 2:13,



«Перед ними пойдёт стенорушитель» etc.); как и Агни («Агни восстал, коснувшись небес: он открыл дверь небесного мира... он пропускает лишь Понимающего всё это», и «Если Жертвователь не взойдёт вслед за ним, то будет закрыт для него мир небесный», АВ. 3.42 и TS. 5.6.8.1); или Вишну («Вишну, поистине, это Божественный Привратник; Он отворяет те двери Жертвователю», АВ. 1.30). Аналогично Хеймдалль, Солнце («его зубы золотые, конь его — Гуллтопр»), который, согласно «Младшей Эдде» (27), «обитает в месте под названием Химинбьёрг, близ Биврёста (моста Богов), он стражник богов, и восседает на краю небес, охраняя мост от горных огров; он нуждается во сне менее, чем птица...». Ср.: Бухари, 81.48: «Мост тот между Раем и Адом. Там люди расплачиваются за свои проступки... Когда они закрывают свои счета и очищаются, им позволяют войти в Рай».

Отметим, что *channa* в цитируемом выше отрывке из BU. 1.6.3 значит также «крытый» или «кровля». Из UdA. 56, *tasma channam vivaretha* («снимем же кровлю»), очевидно, что постоянный эпитет Будды *vivata-chadda* значит «тот, чья крыша снята», т. е. тот, для кого выход из миров открыт; ср.: J. 1.76 [и Dh. 154], *gahakutam visankhitam*, «раздроблённая черепица»; Sn. 19, *vivata kuti, nibbuta gini*, «крыша хижины снята, огонь угас» [*vivata chadda*, Sn. 1003]; и KU. 2.13, «полагаю, этот дом открыт (*viortam sadma*) для Начикетаса» [«кровля дома есть по своей сути завеса красоты солнца. Убери же скорее кров-

лю посредством божественной любви» (*Руми. Диван*)]. По поводу значения буддийского слова *arhat* («прорывающийся сквозь кровлю») см.: *Кумарасвами*. Символизм Купола.

В контексте упомянутых понятий *veddhavyam u viddhi* из Mund. Up. 1.2 (ср. Ud. 9: *yada ca attan'avedi... pamuscati*), Вудвард переводит *avedi* как «вонзившийся (в истину)», хотя я бы лучше сказал «пронзивший».

<sup>32</sup> *Vihiyete*, «раскрыты», от *viha* — как в RV. 5.78.5: *vijihisva*, «быть открытым»; AV. 12.1.48: *vijihite*, «самораскрывается» (пер. Уитни); также BU. 5.10, *adityam agacchati, tasmai sa tatra vijihite yatha lambarasya kham*, «он достигает Солнца, и оно раскрывается для него, словно жерло трубы». Кейтов перевод *vihiyete* в AA. 3.2.4 как «разделены» поистине «не особо логичен». «Узоры на луне не значат ничего, помимо возвещения внешнего внутреннему» («Дабистан», 3.201).

«Раскрыты», поскольку в нормальном состоянии Солнечные Врата «закрыты» — напр., в JUB. 1.3.6: *samchannam*; Isa. Up. 15: *apihitam*. В JUB. 3.21.3 утверждается, что Солнце «закрывает отверстие» (*devanam bilam apyadhah*). Таковое «отверстие» обозначает Мировую дверь, как в CU. 3.15.1, где «отверстие сверху Мирового ящика является небесным сводом (*dyaaur asyottaram bilam*) — «небесный свод», как было сказано, в конструкции Алтаря Огня представлен верхним камнем (SB. 8.7.1.17, *dyaaur va'uttama svayamatrma*). В контексте символизма мира

как коробки или ящика (как в CU. 3.15) обратим внимание на слова У. Летаби (Архитектура, мистицизм и миф. Нью-Йорк, 1892. С. 13): «Это огромный ящик, крышка которого — небесный свод».

<sup>33</sup> «Когда некто приближается туда (*utkramisyan bhavati*), он видит эту Сферу совершенно чистой (*sud-dham*), лучи же её более не достигают его» (BU. 5.5.2); ср.: *vimalo hoti suryo* как знамение будущего Пробуждения в J. 1.18. Многие из знаков, перечисленных в AA. 3.2.4, повторяются в SA. 8.7 и 11.3—4. Таковые не относятся к «идеям старого фольклора», как считает Кейт (AA, с. 251, прим. 5), но являются техническим языком доктрины сутратмана, согласно которой, как подчёркивает Плотин, «души описываются как лучи» (Плотин, 6.4.3). Ср.: *Кумарасвами*. Природа фольклора и популярного искусства: зачем выставлять произведения искусства? 1943.

<sup>34</sup> Аналогично и в христианской традиции: Екклезиаст; Сумма Теологии, 1.103.5 (ad. 1), «Когда о вещах говорят, что они под солнцем, имеется в виду, что они порождаются и разрушаются», а также см. книгу 3, 91.1 (ad.1): «Царство славы не находится под солнцем».

<sup>35</sup> Солнце, Праджапати, «умерщвляющий и животворящий» (*yo tarayati pranayati*, AV. 13.3.3; этот гимн весьма близок к пассажиру из RV. 4.53.3). Аналогично в SB. 10.5.2.13 Смерть, Личность Солнечной Сферы, каковая также есть Дыхание, становится стопами своими на сердце, и когда она поднимает их, создание умирает.

«Стопы» суть то же самое, что и «лучи» Солнца (*hrdaye padav atihatau*, что соответствует MU. 6.30, *ananta rasmayas dipavd yah sthito hrđi*). Ср.: BG. 13.16, *taj jneyam grasnisnu prabhavisnu ca*; Второзаконие, 32:39, «Я умерщвляю и оживляю»; аналогично: 1 Цар. 2:6, 4 Цар. 5:7.

<sup>36</sup> В ведической традиции древний Якша, «одночастный», — это Брахман, а дерево — это Брахма-*vrksa*. Будда также может быть назван Якшей, а Бодхи-*rukkha* как минимум в одном месте (*Kalingabodhi Jataka*, 4.228) называется лишь разновидностью *cetiya*, «беспочвенного и причудливого» двойника видимого воплощения Будды, принимающего приношения (*pujantya tikana*). По поводу тождества Якши и Брахмана, см.: *Кумарасвами*. Якша в Ведах и Упанишадах. 1938.

<sup>37</sup> На предмет форм *bodhi-ghara* см.: *Кумарасвами*. Ранняя Индийская Архитектура. Т. 1, 2. 1930: По поводу аналогичных изображений бескровельных *yakkha-cetiya* см.: *Кумарасвами*. Якши. 1928, а также Археологические исследования в Индии, ежегодный отчёт. 1928—1929.

<sup>38</sup> Целью восхождения является заключение брака: комментарий к TS. 7.4.19 (*te'agra vrksasya rohatah*) это подчёркивает (*maithunam-artham-ekam... arohatah*). Как в Мф. 25:10: «Готовые вошли с ним на брачный пир» («готовые» в данном контексте соответствует понятию *arhati*). Истинный союз, изображаемый в ритуале, — это брачное смешение через отказ от осознания «меня» и «тебя»: «Как мужчина, обнятый любимой невестой;

не осознаёт ни „вместе“, ни „порознь“, так и Личность в объятиях Провидца-духа не знает ничего ни о „вместе“, ни о „порознь“» (BU. 4.3.21); «приготовься, как невеста к брачному союзу, чтобы ты мог быть мной, а я тобой» (*Иринея Лионский*. Против ересей, 1.13.3, цитата из гностика Марка). «Выражения „это“ и „то“ ничего не значат, как ничего не значат „Я“ и „ты“. „Ты“ есть то же самое, что и „он“... Отказ от мышления, разговора, взаимодействия... есть воскресение» («Каломи-пир», 7.8). «Каждый есть оба» (*Vidyapati*).

<sup>39</sup> Мы предлагаем рассмотреть доктрину «Моста» позже [*Haftmann W. Die Bernwardsaule zu Hildesheim // Zeitschrift für Kunstgeschichte*. 8. 1939. 150—158]. Мы хотим сказать лишь о том, что, хотя радуга и может рассматриваться как мост (как, например, в традиции Эдд), индийский «Мост Духа», а также его корреляты из христианства и Европы никоим образом не являются радугой, но Осью Мира, каковая также считается лестницей, или, если подчеркнуть ее архитектурный аспект, никоим образом не является балкой Мировой Крыши, однако, скорее, стропильной бабкой космического здания: «*Eam columnam a qua culmen sustentatur, quam Firstsul* [в других местах — *Irminsul*] *vocant*» (*Monumenta Germanica, leges* 3.308, цит. по: *Strzygowski J. Early Church Art in Northern Europe*. New York, 1928. С. 85).

<sup>40</sup> По поводу вознесения Агни см. АВ. 3.42 и TS. 5.6.8.1, процитированные ранее.

<sup>41</sup> RV. 4.40.5: «Гусь, посаженный во Свете, Васу, чьё седалище — воздух, Жрец, чьё седалище у алтаря, Гость, чьё седалище в доме» — всё это отсылки к формам Агни и Солнца. Гусь традиционно является Солнечной Птицей, с особым учётом того, что он перемещается между мирами, погружаясь под воду и восставая вновь: «Во внешние миры и обратно летит Гусь... Гусь уникален во всём мире» (Svet. Up. 3.18, 6.15); (MU. 6.34); «Золотая Личность» BU. 4.3.11 — это одновременно и *oiseau-soleil*, и *oiseau-ame*.

<sup>42</sup> Аналогичным образом, «подобно людям, отправившимся в плавание по океану, отправились в плавание те, кто совершает годовой или двенадцатидневный ритуал; подобно тому, как люди, стремящиеся к достижению дальней гавани, снаряжают хороший корабль, так и они снаряжают свои песнопения».

<sup>43</sup> Он проходит постепенно шаг за шагом — и в смысле единиц измерения (или, скорее, стихотворных стоп), и в значении просто «шагов».

<sup>44</sup> Как в RV. 18.10.10: «Как он спустился бы, переходя от ветки к ветке, так спускается он и в этот мир, чтобы обрести в нём почву».

<sup>45</sup> RV. 9.1.35: «Затем они сделали Солнце своей целью (*kastham*) и вскорости устремились» (то есть в начале; упомянутая скорость и имитируется в ритуале). KU. 3.2, «Помимо Личности нет ничего более, именно она цель, последний шаг» (*sa kastha sa para gatih*) — Экхарт, «По

достижении Бога всё развитие завершается». *Kastha* (как и *sima*) — это «термин», «граница», упоминаемая в имени Юпитера Термина. Аналогично Ра или Ре имя египетского Солнечного Бога (чей символ — столб) буквально значит «Конец». По поводу слова *kastha* см.: *Кумарасвами*. Комментарии к Катха Упанишаде. 1938. С. 107, прим. 2 [см.: JUB. 1.10.9, где упоминается *sthuna*, поддерживающая небесный свод, а также RV. 10.5.6, *ciyor skambham patham visarge*].

<sup>46</sup> «Когда наступает безумие, тогда и совершается последний шаг» (MU. 6.34, *yada amanibhayam, tada tat param padam*); Экхарт: «Это знание приводит к безумию». Так, Жертвователь, не желая умереть преждевременно, выполняет необходимые действия перед тем, как начать спускаться обратно с высоты истины, достигнутой им, чтобы не дать своему «уму» уйти за пределы невозврата. Он смотрит на жертву, которая является символически им же самим, и факт такой возможности доказывает, что он по-прежнему «жив», поскольку «неспособный увидеть себя, должно быть, мёртв... ему следует взглянуть на неё, ибо в ней он узрит себя... Тот, чей ум ушёл, должен взглянуть на (жертву, говоря): «Этот ум мой ушедший прочь, или же ушедший куда-либо ещё, силою царя Сомы, мы удерживаем при нас; поистине, (так) он держит свой ум при себе, и ум его не уходит» (TS. 6.6.7.2). Цитируемый текст «Этот ум мой...» подытоживает изложенное в RV. 10.57–58, а его при-

менение в TS объясняет содержание соответствующего места в Ригведе.

<sup>47</sup> Аналогичным образом «метафизически [т. е. тайно] они применили песнопение (*anustubh*), каковое, по истине, есть Праджапати [ср. РВ. 4.5.7 и АВ. 3.13]: если они буквально применяют песнопение, им следует идти к Праджапати». В РВ. 4.8.9, как поясняет Саяна, осуществляется достижение *prajapateh sayujam*, истинного «финального конца», но при этом конца, который не рекомендуется достигать преждевременно. Различие между ритуальной и действительной смертью Жертвователя соответствует понятиям *nibbana* и *parinibbana* в буддизме.

<sup>48</sup> Этот принцип, так часто возвещааемый в Брахманах, объясняет, почему Жертвователь, несмотря на желание достичь небес, не пытается это осуществить до достижения естественного предела его жизни, а также он объясняет и причину традиционного запрета суицида. Брахманическая формула встречается в тех же словах и в тексте «Каломи-пир»: «Сотня лет в этом мире станет тысячей в следующей».

<sup>49</sup> «Никто не обретает бессмертие вместе с телом» (SB. 10.4.3.9; ср.: JUB. 3.38.10). В JUB. 3.29–30, Уччайшрава, который «нашёл Хранителя того света» (*tasya lokasya goptaram*, ср.: 3.37.2, *prano vai gopah*, и 3.38.3, *prano vai brahma*), не может быть схвачен, ибо «Брахман, Понимающий Гимны, воспел мне песнопение, и посредством



Бестелесного Гимна сорвал он мои телеса» (*sarirany adhunot*). Так, лишь Понимающего следует использовать в качестве песнопевца (*evamvit*, JUB. 3.14.12). Вместо «сорвал» здесь можно сказать как «срезал» (PB. 4.9.20—22, здесь «по частям», как в JUB. 3.39.1), так и «искупил» (*sprnvate*, JB.2.374).

<sup>50</sup> *Padavi* — *padaniya* в BU. 1.4.7, в соответствии с известной притчей о выслеживании Скрытого Света (*vestigium pedis*).

<sup>51</sup> *Dvara-vivarah*, дверь, открытая Агни (*dvaram apavranot*, AB. 3.42), Буддой (*aparuta tesam amatussa dvara*, D. 2.33, etc.), Христом (*per passionem Christi aperta est nobis janua regni coelestis*) и открываемая любым человеком впоследствии, если тот взойдёт вослед, но «закрытая» для тех, кто не приготовил свои светильники (Мф. 25:7—12) — т. е. свет Духа в сердце (RV. 4.58.2, 6.9.6; TS. 5.7.9; CU. 8.3.3; MU. 6.30, *ananta rasmayas tasya dipavadyah sthita hrdis*; BU. 4.3.6, *atmaivasya jyotir bhavati*, etc.), как также указывается в D. 2.100: «Будь таким, как те, что имеют Дух для светильников своих... как те, что имеют Истину для светильников своих» (*attadipa viharatha... dhammadipa*).

<sup>52</sup> Как *kannika-mandalam bhinditva*, DhA.3.66, а также *pasada-kannikam dvidha katva*, J. 3.472 = *pandens*, как в Мих. 2:13. Для более полного обзора перемещения буддийских архатов сквозь крышу (*kannika*), см.: *Кумарасвами*. Символизм Купола.

<sup>53</sup> *Kṛtakṛtyah* здесь и в любом другом месте, как и *katam karaniyam* в буддийских текстах, значит «сведение всех потенций к актуальности». Заметим, что *kṛtya* в значении «потенциальность» упоминается в качестве оков, из которых следует сбежать (RV. 10.85.28).

<sup>54</sup> «Благодаря тому» — т. е. тому из семи лучей Солнца, который называют «Седьмым и Лучшим» (см. Символизм Купола).

<sup>55</sup> Край Света, конец дороги, конец Года, и т. д., а также конец Небес (начало, если посмотреть с другой стороны). Например, JUB. 1.5.5, *divo'ntah: tad ime dyavaprthivi samslisiyatah*; 4.15.4, *svargasya lokasya dvaram anuprajnayanartas svasti saravatsarasyo'drsam gatva, svargam lokam ayan*; KU. 3.9, *adhvanah param... visnoh paramam padam*, там, где стоит Колодец на краю Света, RV. 1.154.4, *visnoh pade pade parame madhva utsam*, который никогда не иссякает; RV. 8.7.16, *utsam duhantoaksitam*, Варуна пребывает там, где разливаются Реки Жизни; RV. 8.41.2, *sindunam upodaye*, источник Сарасвати (JB. 3.124, *sarasvatyai saisavam = hrada* в SB. 4.1.5.12), в котором Чьявана обретает молодость.

Фраза «край Света» сохраняется также и в буддийских текстах; яркий пример — А. 2.48—49 (S. 1.61—62, вариация истории Рохиты из AB. 7.15): «Нет освобождения от скорби до тех пор, пока Край Света не достигнут (*na ca appatva lokanta*). Так пусть человек станет... „завершителем мира“ (*lokantagu*)... пусть упокоится» (*samitavi*).

В Sn. 1128—1134 среди солярных эпитетов встречается и характеристика Будды как *lokantagu*. Заметим, что *samitavi*, «успокоенный», происходит от санскритского *sam*, «успокаивать», «приносить покой», «убивать», и значит то же, что имел в виду Экхарт, когда говорил, что «душа должна привести себя же к смерти». Производное слово *santi*, «мир», всегда предполагает смерть в некоторой степени — такова глубокая и мучительная правда [см.: Николой Кузанский. О видении Бога, 9]. Использование слова *samitavi* (= *nibbato*) в данном контексте перекликается с позицией Брахман, где постоянно объясняется, что Жертвователь на самом деле приносит себя самого; аналогично в христианском жертвоприношении (Мессе) *Quicumque quaesierit animam suam saluam facere, perdet illam* (Лк. 17:33).

<sup>56</sup> То, что метафизически является неизбежной необходимостью («Просите, и дано будет вам»; «стучите, и отворят вам») становится, если мыслить Бога более персонализированно («считая, что Он — один, а я — другой»), «получением оправдания даром, по благодати Его» (Рим. 3:24).

<sup>57</sup> CU. 8.4.2, *naitam setum... tarato... na sukrtam na dukriam*, и множество аналогичных утверждений в других местах. Любой прорвавшийся за пределы космоса сквозь Солнечные Врата оставляет свои добрые и злые поступки позади, в качестве наследства (JB. 1.50.5, *daya*, BU. 1.5.17 Kaus. Up. 2.15, *sampratti, sampradanam*).

Выйдя за Солнце, человек становится превыше индивидуальности, свыше человека (*amanava*, СУ. 4.15.5—6). Убеждение, что это «я» совершал добрые и злые поступки, обусловлено человеческим эгоизмом (*aham ca tama ca*; буддийское *anatta, na me so atta; proprium* Бернарда) и приводит к вере в спасение по заслугам. Осознание Истины («Лишь Ты один — актер»), следовательно, является неотъемлемым условием принятия человека Солнцем (JUB. 1.5.2—3). «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит... самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26); «В силу стараний своих они не могут вернуться... если человек идёт к Богу, он должен быть пустым от всех стараний своих, и позволить действовать одному лишь Богу... всё, чего хочет от нас Бог, — это чтобы мы были неактивны и позволили Ему быть Действующим Господином» (*Иоганн Таулер*. Следование за Христом). «Ибо поистине то учение, в котором мы получаем призыв жить трезво и правильно, — это «буква, которая убивает» до тех пор, пока не является «Дух, который животворит» (*Августин*. О Духе и Букве, 6); RV. 8.70.3, *nakis-tam karmana nasat... ja yajnaih*, «Никто из людей не достигает Его путём трудов и жертвоприношений», но лишь те, кто знают Его; отсюда JUB. 1.6.1, *ka etam adityam arhati samayai'tum*, «Кто способен пройти сквозь центр Солнца?» (= KU. 2.21, *kas tam... devam jnatum arhati*, «Кто способен познать этого Бога?»).

<sup>58</sup> Он не знает себя таковым, каков он в Боге, но лишь таким, каков он сам по себе, и, соответственно, его отвергают и буквально утаскивают прочь силы Времени: «Он же сказал им в ответ... не знаю вас» (Мф. 25:12; ср.: JUB. 2.14.2); *si ignoras te... egredere* (Песн. 1:7, Вульгата: «Если ты не знаешь себя, уходи»). Экхарт: «Пока ты знаешь, кем были твой отец и твоя мать во времени, ты не умрёшь настоящей смертью... Все писания стенают по свободе от себя». «Знай, ответил он, что я суров во благо, но не по злобе или злопамятности. Когда входящий говорит „Это я“, я улыбаюсь ему в лицо» (*Руми*. Диван).

Два «я» (см.: JB.1.17.6, *dvyatma*; AA. 2.5, *ayam atma... itara atma*) суть «душа» и «дух» св. Павла (Евр. 4:12): «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа». См. также вывод из прим. 3.

<sup>59</sup> *Tasmin hatman pratipattam rtavas sampalayya pad-grhitam apakarsanti*.

<sup>60</sup> «Это есть ты» (*tat tvam asi*, CU. 6.9.4). Ср.: TS. 1.5.7.5, «что есть ты, то есмь и я». Гермес, Книга 5.2, «Иной ли я есмь, нежели ты? Ты есть то же, что и я есмь». Еккл. 12:7, «Дух возвратился к Богу, Который дал его»; 1 Кор. 6:17, «А соединяющийся с Господом есть один дух (с Господом)».

<sup>61</sup> Общепринятое употребление суфиями слов «Друг» и «Приятель» для обозначения Бога соответствует аналогичному употреблению слов *mitra* и *sakhi* в качест-

ве эпитетов Агни, Солнца и Индры в ведической традиции.

<sup>62</sup> Метафора созревания или приготовления (корень *рас* выражает обе идеи — и созревание фрукта под солнцем, и приготовление пищи в огне) используется во многих местах ведической и буддийской литературы аналогичным образом.

<sup>63</sup> Мари Сен-Сесиль де Ром (1897—1929) говорит о том, что слышала, как Иисус называет её «*Ma petite Moi-meme*» (см. книгу *Vie Abregee*, опубликованную в Квебеке).

<sup>64</sup> Двустипшия, 1.2936: «ты есть конец нити», как в доктрине сутратмана, а также в символизме Солнца и Паука. Верблюд и игла напоминают о пассаже из Лк. 18:25, хотя связь здесь необязательна. Верблюд — это внешний и существующий человек, такой-то и такой-то, в отличие от «нити» или «луча» духа, который единственный обладает своей истинной сущностью, благодаря которой он может вернуться через «ушко» иглы, каковое также является солярным оком, к источнику своей жизни (о Солнце как всевидящем оке Варуны см. Ригведу). Фаллическое значение Духа (*atman* = Эрос) в индийской и христианской онтологии было затронуто в предыдущих примечаниях. Насчёт «иглы» как фаллического аспекта *Axis Mundi* (аналогичного в этом смысле оралу и мотыге) см.: RV. 2.32.4, *sivyatv apah sacyacchiyamanaya, dadatu viram (putram)*, комментарий Саяны *yatha vastradikam sacya*

*syutam* к RV. 8.3.24, *atma pitus tanur vasah*, что аналогично прозвищу Локи «Сын Иглы» (см.: Л. Фон Шрёдер. Арийская религия. Лейпциг, 1916. Т. 2. С. 556); по поводу *Axis Mundi* как иглы см.: Хольмберг. Древо жизни, с. 10–11, 18 и 23. Стоит также отметить распространение в доисторические времена *Ringnadeln*’ов, булавок с круглыми головками.

Таковы «мистерии» рукоделия и ткачества. «Ушко иглы», сквозь которое проходит «нить», — это всегда Солнечные Врата; нить же — это Дух или Дыхание. Отсюда использование в качестве оберегов узелков из ниток, «сакральных нитей» и гирлянд (см. AV. 6.133.5, *sa tvam pari svajasva tam dirghayutvaya; mekhale*, используемое в церемонии *upanayana*, соответствует *pari svajasva* и BU. 4.3.21, *prajnenaimana samparisvaktah*), а также бус («Вся эта Вселенная нанизана на меня, как драгоценные бусы нанизаны на нить», BG. 7.7; и JUB. 1.35.8, где *niskas samantam griva abhiparyaktah*, ожерелье, концы которого обвязаны вокруг шеи, является символом *anantana*, буквально «бесконечности»). [Также обратим внимание на SA. 11.8 12.33].

Соответствующим образом либо подобно такой нити (как в DhA.3.224, процитированном ранее), либо по этой нити, как по верёвочной лестнице, человек взбирается на Дерево, каковое также является Иглой, и достигает его «ушка» или «ока». Таков парамартхический смысл лазания по канату. Буквально все традиционные «фокусы»

содержат в себе символические смыслы, каковые намного полезнее понимать, чем просто наблюдать их повседневное исполнение. Так, в истории под номером 377 книги Э. Шаванна «*Cinq cents Contes et Apologues extraits du Tripitaka chinois*» (Париж, 1910—1934. Т. 2. С. 463) попавший в сеть или заарканенный волк, не понимая, что произошло, «*veut faire croire que 'la corde' au bout de laquelle il se trouve est une échelle qui lui permettra de monter au ciel*». Лазание по канату описывается в J. 4.324, где исполнитель трюка, заставив появиться «Несравненное Манго Вессаваны», бросает в небо клубок ниток (*sutta-gule*) так, чтобы нитка зацепилась за ветку, и «взбирается по нити вверх» (*suttena... abhiruhi*). Слуги Вессаваны изрубили его на куски и сбросили на землю; другие заклинатели сложили их вместе, окропили водой, и первый заклинатель вновь восстал из мёртвых (ср. древнеирландскую версию легенды у С. Г. О'Греди в «*Silva Gadelica*» (Лондон и Эдинбург, 1892. Т. 2. С. 321), где трюк исполняется Мананнаном). Невозможно не узнать в этой истории демонстрацию доктрины, выраженной в РВ. 14.1.12—13: «Восходящие на вершину великого Древа — куда отправляются они после? Крылатые улетают, бескрылые ниспровергаются. Понимающие крылаты, глупцы же бескрылы», а также TS. 5.6.2.1—2, «Воды суть «Воды Жизни», и они окропляют того, кто слаб; таковому ничто не причиняет вреда, и проживает он жизнь свою, которую они ему дают, и так он знает их», то есть по-



нимает их формальный характер. Таковое «понимание» соответствует «обладанию верой», которое упоминается в связи с многими чудесами Нового Завета — например, в Лк. 7:50, «вера твоя спасла тебя», и Лк. 17:19, «вера твоя спасла тебя», ибо «верою познаём» (Евр. 11:3), и «природа веры... заключается в одном лишь знании» (Сумма Теологии, 2.2.47.13).

С индийской точки зрения вопрос о «реальности» (в современном смысле) таковых явлений малоинтересен или вовсе не представляет интереса; мир «фактов» (в том же смысле) состоит исключительно из явлений, он — плод трудов Верховного Волшебника, и нельзя сказать ни об одном из явлений, что они «суть» то, чем они кажутся. На самом деле можно быть уверенным, что представление Волшебника «нереально» (MU. 7.10, *satyam ivanrtam pasyanti indrajalavat*). Важно здесь лишь значение-и-ценность (*artha*) явления, и в этом смысле вещь более «реальна» относительно того, что она значит, а не того, что она «есть», буквально как хлеб и вино Евхаристии намного более суть плоть и кровь Христа, чем хлеб и вино, хотя католик отлично знает, что они сделаны человеческими руками и их можно съесть, как любую другую пищу. В этом и заключается суть той самой знаменитой «партиципации» Люсьена Леви-Брюля, которую предполагает «примитивное мышление»: дело в интеллектуальной способности оперировать более чем единственным (низшим) уровнем референции в одно и то же время.

Именно таков человек, «который знает посюстороннее и потустороннее, чья задача в достижении бессмертного смертными средствами», который в АВ. 2.3.2 называется «Личностью» (в классическом смысле определения Боэция) в отличие от тех «прочих, животных, чья различительная проницательность сводится лишь к понятиям голода и жажды», или, другими словами, от буквалистов и прагматиков, для которых «знание, не являющееся эмпирическим, бессмысленно». Если мы принимаем определение «примитивной ментальности» Леви-Брюля в качестве коллективной и прелогической, а «цивилизованной ментальности» приписываем индивидуальность и логичность, любопытно было бы поинтересоваться, как с такой точки зрения можно говорить о «прогессе». Сравнение примитивного человека с ребёнком, а цивилизованного — со взрослым по своей сути предназначено для самоуспокоения. «Цивилизованный человек» скорее дряхлый, чем взрослый. Прежние «анимисты», в отличие от «психологистов», были правы, когда предполагали постоянство формы человечества: но в ком эта форма представлена в более чистом виде — в «примитивном» метафизике или «цивилизованном» «больше-ничегошнике» (Skr. *nastika*)? См.: *Кумарасвами*. Примитивная ментальность.

<sup>65</sup> *Блоджетт* Г. Императорский Култ Неба и Земли в Китае // JAOS. XX. 1899. 58—69 (великолепный обзор); *Хопкинс* Л. Происхождение и история китайских

монет // JRAS. 1895; *Ляуфер*. Нефрит, с. 120—168 (он верно говорит о пи, цунь и других четырёх нефритовых фигурках, символизирующих Стороны Света, будучи «образами» космических божеств); *Шлёссер Р.* Китайские монеты как произведения искусства // OZ N.S. II. 1925. С. 283—305 (на с. 298 мелочь — деньги в виде колец — называется «пи» по причине сходства с нефритовым символом такой же формы и с таким же названием); *Эркес Э.* Идолы в пребуддийском Китае // *Artibus Asiae*. III. 1928. С. 5—12 («пи» и «цунь» суть изображения Солярного Бога и Богини Земли; см.: *Ляуфер*. Нефрит, с. 144); *Хенце К.* Нефритовый «пи» и Солярные символы // *Artibus Asiae*. III. С. 119—216 (сравнение «пи» с неолитическими разукрашенными булавами и блоками веретен, а также с солярными символами разного происхождения; «пи» *«n'est point l'image directe du soleil... mais de la roue solaire»*, важное наблюдение, поскольку колёса солнечной колесницы скорее суть Небо и Земля, чем Солнце, похожее на «пи». Само Солнце должно быть представлено непросверленным диском, или же диском с наличествующей центральной точкой, символизирующей «седьмой или лучший луч» из «семи лучей» Солнца, каковой единственный проходит сквозь Солнце и, таким образом, покидает космос: *«le jade pi etait symbole de ciel, abjet de sacrifice et de present»*).

Буквально в стиле Упанишад написан текст «Чжун Юн» (из конфуцианского четверокнижия): «Тот, кто по-

нимает обряды приношений Небу и Земле, а также значение некоторых приношений предкам, сможет править царством с простотой, с которой он смотрит на собственную ладонь».

<sup>66</sup> «Лишь Император может совершать обряды; если он восседает на своём троне, но не обладает достоинством, он будет неспособен породить эффект ритуальных обязанностей и музыки... поистине, Император не является Сыном Неба в силу своего политического поста; он могущественный хранитель Дао, и именно потому он Сын Неба, обладающий внутренне достоинством святости, а внешне — достоинством становления [толкование слова *we*, „становиться“, *werden*, как производного от *we*, „трон“] государем». (*Руссель Э. Духовное совершенствование в современном даосизме // Chinesisch-Deutscher Almanach. Франкфурт, 1934. С. 25*). Не само ли Дао на самом деле восседает на «древней нефритовой колеснице» в смысле пассажа их КУ. 3.3, *atmanam rathinam viddhi*, «знай, что Дух есть колесничий» [и J. 6.242]? [«Мудрый правитель практикует недеяние, и империя восхваляет его... Восседая на Вселенной, словно на колеснице, со всеми творениями вместе, он устремляется по дороге нравственности», Чжуан-цзы, гл. 23].

<sup>67</sup> См.: *Fopper*. Доисторические культовые Колесницы, с. 119: «*L'invention du char est due aux idées religieuses que l'homme préhistorique au début de l'âge de métal s'est faites sur le soleil, sa nature et ses qualités bienfaisantes*».

Практические качества суть, говоря проще, вторичные аспекты реализации метафизических принципов, как-то правильно называть «изобретениями» или «открытиями»; учёные более поздних времён прибегают к неясному методу эксперимента («проб и ошибок»). В данном контексте другим замечательным примером реализации метафизических принципов является ведическое понятие *kha*, бывшее изначально «отверстием», представленным Солнечными Вратами и Дверью Мира, а впоследствии ставшее математическим нулём (см.: *Кумарасвами*. Кха и другие слова, обозначающие ноль, в связи с метафизикой пространства; а также — размышление Хеймана в JISOA (5). С. 91—94), а в сфере этики — источником добра и зла (*sa kha, duh kha*). В том же контексте см. «Дао Де Цзин», гл. 11, «от пространства, заполненного ничем, зависит полезность колеса».

<sup>68</sup> См.: *Руссель Э.* Ось Жизни // *Chinesisch-Deutscher Almanach*. Франкфурт, 1933. Шень-дао (Синто) = Деваяна.

<sup>69</sup> Ритуальный фань-минь, в который укладывается тело умершего вместе с шестью нефритовыми фигурками, сам является шестисторонним, вероятно, кубическим камнем, раскрашенным шестью цветами, отмечающими шесть направлений, в соответствии с которыми и располагаются шесть фигурок, согласно способу, описанному ранее. Так, если перевести само название, то *jang* значит «квадрат» или «плита» в смысле направлений (четырёх

сторон света), а *ming* значит «свет», особенно рассветный или дневной. Несомненно, что фань-минь является изображением космоса; ср.: чжу фань, «четыре стороны света», т. е. весь мир, помимо Китая; ву фань, «четыре стороны света и центр», т. е. весь мир и Китай; а также фань вай, «экстракосмический» или «сверхъестественный». Несомненно, задачей ритуала является «универсализация» тела умершего и способствование таким образом обретению умершим космического светового тела. Можно добавить, что танский комментарий, цитируемый Ляуфером без ссылок на источник, является известным текстом «Чжоу ли» Чжоу-гуна; я смог разобраться с этим лишь благодаря любезной помощи моей учёной коллеги, мисс Чие Хирано.

<sup>70</sup> *Руссель Э.* Духовное совершенствование в современном даосизме // *Chinesisch-Deutscher Almanach*. Франкфурт, 1934. С. 42—43. Стоит отметить, что вместо того, чтобы рассматривать нефритовые фигурки в качестве центров отдельных плоскостей, мы рассматриваем их как точки и соединяем линиями; фигура бриллианта сменяет фигуру куба, ось же (тождественная оси Светового Креста) остаётся неизменной. См.: *Кумарасвами*. Eckstein. 1939.

<sup>71</sup> См.: *Хенце*. *Fruhchinesische Bronzen- und Kulturdarstellungen*, с. 13—16.

<sup>72</sup> Следующие цитаты взяты из трудов Хольмберга «Древо Жизни» и Казановича «Шаманизм сибирских на-

родов» из сборника докладов Смитсоновского института за 1924 г. (Вашингтон); см. также: *Уно Хольмберг*. Финно-угорская сибирская мифология // Мифология всех рас. Т. 4. Бостон; Оксфорд, 1927.

<sup>73</sup> Долганы называют квадратную колонну, увенчанную изображением орла (представляющего силы небес), «несокрушимой опорой» (*tuspat turu*) и верят, что у неё существует эквивалент, «неизменный и нерушимый», стоящий у жилища верховного бога. Кроме того, на этих колоннах часто можно увидеть под изображением птицы черепичную крышу, представляющую небеса (*Хольмберг*. *Древо Жизни*, с. 15).

<sup>74</sup> Буквально как в «Саге о Вёльсунгах»: «Конунг Вёльсунг повелел выстроить благородную залу таким образом, чтобы посередине стоял огромный дуб, чьи цветущие ветви выходили наружу сквозь крышу, притом что ствол находился внутри; люди звали это дерево Брансток (Пылающий Куст)». Индийские бескровельные храмы строились аналогичным образом; ср. иллюстрации в: *Кумарасвами*. Архитектура ранней Индии. Т. 2, «Бодхигхары»; насчёт аналогов в Греции см.: *Артур Эванс*. Микенский культ дерева и столпа // JHS. 1901. С. 118: «Деревянные колонны... всегда сохраняли святость тех священных деревьев, из которых они вырезались» (см. с. 173: «Солнечный бог как пирамидальный столп»). По поводу обрядов карабканья на столб, см.: *Лукиан*. О Сирийской Богине, с. 28–29. Таковые обряды в поздней

европейской традиции представлены примером св. Симеона Столпника, а в популярной версии — соревнованием, которое заключается в карабканье на столб с целью заполучения приза, находящегося на его вершине. Для большего обзора таковых обрядов см.: *Поль Мус*. Боробудур. Ханой, 1935. С. 318 [и *Николсон Р. А.* Исследования исламского мистицизма. Кембридж, 1921. С. 105, 111].

<sup>75</sup> Янус (отсюда *janua*, «врата», «вход»; ср.: *Skr. ya-na*), *quod ab eundo nomen est ductum* (Цицерон. О природе Богов, 2.27.67). Двуликость Януса (единственность сущности и двойственность облика) ср. с индийскими двухговыми Солнечными Птицами, Орлами или Гусями, а также с ведическим ритуальным символизмом Солнца (Золотой Диск, светящий вниз, Золотой Человек, лежащий под Дисксом с обращённым кверху лицом (SB. 7.4.1.7—13, 8.3.1.11, 10.5.2.8, 12 и т. д.): «Взглянёшь сюда — вот один, взглянёшь туда — там другой», SB. 7.4.1.18). По поводу Януса см.: *Le Gentilhomme P.* Les Quadrigati Nummi et le dieu Janus // *Revue numismatique*. Ser. 4 (37). 1934. Гл. 4, «Двойные головы в античном искусстве»; по поводу «двуличия» как соединения духовной и временной власти, а также о единстве Христа и Януса см.: *Рене Генон*. Духовное владычество и мирская власть. Париж, 1930. С. 125, а также «Янус и символизм солнцестояния». По поводу Мардука, эквивалента Януса, в контексте движения Солнца ко дню и к ночи (*ab extra u*



*ab intra*: Митраваруна), см.: *Ленгдон С. Г.* Семитская мифология // Мифология всех рас. Т. 5. Бостон; Оксфорд, 1931. С. 68.

<sup>76</sup> Аналогичные формулировки встречаются у североамериканских индейцев. Можно добавить, что среди них встречаются некоторые племена, представители которых регулярно входят в свои жилища через дымоход по столбу с уступами (см.: *Уисслер.* Американские индейцы. 3-е изд. Нью-Йорк, 1959. С. 113). Стоит также обратить внимание на посмертное сверление черепов, проводимое, несомненно, для того, чтобы облегчить духу умершего (как и в Индии) выход через отверстие в черепе (*brahma-randhra, sima, drti*); см.: *Уилберт Б. Хинсдейл, Э. Ф. Гринмен.* Просверленные индейские черепа в Мичигане // Записки музея Мичиганского университета. 5. 1936. Аналогичное посмертное сверление черепов можно заметить в европейских и африканских неолитических культурах. См.: *Александра Давид-Неель.* Мистики и маги Тибета. Нью-Йорк, 1932. С. 208 [Сверлению черепов аналогично сверление чаш и ваз, каковые в ряде примеров из долины Мимбрес (в Нью-Мексико) «были в основном просверлены или „убиты“ перед погребением вместе с мертвецом... идея, насколько нам известно от некоторых индейцев Пуэбло, заключалась в том, чтобы позволить выйти дыханию из тела, а духу из чаши, чтобы они сопроводили дух прежнего своего владельца в землю теней». Когда тело погребает-

ся в сидячем положении, таковые чаши «располагаются на голове, как шапки» (*Дж. Уолтер Фойкс. ИРЕК. 1925. С. 136.*)]

<sup>77</sup> Ср. выразительный фрагмент по поводу схождения в низший мир у Питера Фрэйхена (Арктическое путешествие. Нью-Йорк, 1935. С. 132–137), где о практике говорится, что он обучился «плыть сквозь камни», а его возвращение описывается как «пробивание себе пути сквозь гранит». Совершенно эквивалентна этому «сила» (*siddhi*), приписываемая рядом палийских буддийских текстов (напр., А. 1.251, S. 2.212, S. 5.254) архату, достигшему совершенства в практике Четырёх Мыслей, и заключающаяся в «погружении и выныривании из земли, словно это вода». С этой силой связаны также хождение по воде, левитация и восхождение телом хоть до самой Брахмалоки.

<sup>78</sup> Таковая привязь соответствует стойлу (из дерева *asvattha*), располагаемому для жертвенного коня на земле совершения жертвоприношения или рядом с ней (ТВ. 3.8.2, Комментарий).

Слово *asvattha*, обозначающее дерево, из которого в Индии обычно изготавливается жертвенный столб для обрядов, значит «конское стойло» и эквивалентно в этом смысле слову *asvastha* из TS. 4.1.10.1, где в ходе приношения, совершаемого для Агни, вспыхивает пуп земли, «словно стоячая лошадь» (*asvayena tisthante*). Соответственно стоит заметить, что в якутской саге, цитируемой

Хольмбергом (в «Древе Жизни» на с. 58), Мировое Древо, чьи корни пронизывают глубины земли, а верхушка проходит сквозь семь небес, называется «конским стойлом Высшего бога Урун Айыы Тойона».

По поводу аналогичных соотношений между лошастью и деревом или столбом в Китае см. *Хенце*. *Fruhchinesische Bronzen- end Kulturdarstellungen*, с. 123—130. Можно сказать, что один весьма важный ханьский надгробный рельеф соответствует одновременно индийским, сибирским и китайским формулировкам. Конь (царский, что видно по зонтику на его голове) привязан к жертвенному столбу и поднимается с алтаря. Рядом с ним — маска таоте, держащая кольцо. Ср.: *Salmony A.* *Le Mascaron et l'arceau // Revue des arts asiatiques* (7). 1934. По примеру пи совершенно очевидно, что сквозь это кольцо дух коня, после того как последний будет убит, должен пройти на небеса. Кольцо удерживает или охраняет таоте, буквально как в ранее процитированном случае с бронзовыми осями или втулками (*Ляуфер*. Нефрит). Сам рельеф намного красноречивее, чем могло бы быть любое описание. И, как комментирует Янсе, *«tous ces monuments ont ceci de commun: leur décor temoigne de croyances et de legends relatives a la vie, a la mort, a l'idee de l'immortalite, croyances... qui ont du etre tres repandues parmi les gens d'alors, car souvent l'artiste s'est contente d'evoquer des scenes entieres par quelques elements isoles. Souvent nous ignorons encore le sens exact du décor, mais, d'autre part, il y a*

*de nombreux elements qui sont faciles a determiner»* (Briques et objets ceramiques, с. 3).

Можно заметить, что этот ханьский рельеф, разобраный выше, проливает животворящий свет на традиционную форму даже наших дверных молотков, так часто украшаемых масками животных, держащих кольцо. Может показаться, что более подходящую или значимую форму нельзя было сыскать. И правда, чем больше мы узнаём о формах традиционного и народного искусства, тем больше понимаем, что их реализация неизбежна, и видим, что они не являются ни продуктами конвенции, ни выбором «мастера»; просто дело в том, что настоящее *ars est recta ratio factibilium*.

<sup>79</sup> В TS. 1.7.9 мантра «Мы пришли на небеса, к богам; мы стали бессмертными; мы стали отпрысками Праджапати» возвещается Жертвователем, когда он достигает верхушки столба, где он вытягивает руки, без сомнений, имитируя птицу; ср. JUB. 3.13.9: «Поистине, если бескрылый воссядет на верхушке Древа, он падёт вниз. Но если крылатый воссядет на верхушке Древа, или же на лезвии меча, или же на лезвии бритвы, он не упадёт. Ибо сидит он, поддерживаемый крыльями своими... сидит бесстрашно в мире небесном, и движется подобным образом», т. е. как *kamacarin*, «Волящий Двигатель». См. тж. РВ. 14.1.12—13. Птица из песни шамана соответствует Гусю, «чье седалище — Свет» (KU. 5.2); «туда и обратно летит Гусь» (Svet. Up. 3.18); «Золотая Птица, живущая

в сердце и в Солнце» (MU. 6.34). Что касается гоготания гуся, то, разумеется, это гогочет сам шаман; поскольку шаман выходит из себя и пребывает в духе, он сам и есть этот гусь, и он летит; ср. РВ. 5.3.5: «подобно предзнаменователю, Жертвователь, став птицей, оглашает мир небес».

Конь и птица сущностно едины, что следует из SB. 13.2.6.15. Махидхара в комментарии на данный пассаж «отождествляет коня и уносящую жертву [как в BU. 1.2.7], которая в форме птицы уносит Жертвователя на Небеса» (Дж. Эггелинг; ср.: SBE. 43.21–22).

<sup>80</sup> SB. 13.2.8.1: «Даже Боги, восходя, не знали пути в мир небесный, но конь его знает»; и более пространно в 13.2.1. [ср.: TS. 6.3.8, об использовании жертвы в качестве поводыря на пути на Небеса; жертва — это психопомп, аналогичный Христу в христианском жертвоприношении, а также в «восхождении вослед за Агни»].

<sup>81</sup> См.: TS. 5.2.11–12 и АВ. 7.1 с тамошним детальным обзором ритуального расчленения коня.

<sup>82</sup> Дословно — мои лишь курсивы и заглавные буквы.

<sup>83</sup> В дополнение к ранее цитированным отсылкам к лестнице см.: Vism. 10, *saga-arohana-sopana*.

*«L'Echelle du Ciel», suivant une formule toute byzantine d'inspiration, était representee sur le manuscrit de l'«Hortus deliciarum» de l'abbesse Herrade de Landsberg; un chevalier, un clerc, un moine, un ermite gravissent les echelons, mais, attires par les vies, ils sont precipites dans le gouffre; seuls quelques elus, proteges par des anges qui bataillent contre les*

*demons tirant des fleches, recoivent la couronne tendue par le main divine»* (Louis Brehier. L'Art Chretien. Paris, 1918. С. 294). По поводу ранней истории изображений христианской Небесной Лестницы см.: Чарльз Р. Мори, Уолтер Деннисон. Исследования восточнохристианского и римского искусства: В 2 т. Нью-Йорк, 1914—1918. С. 1—28. Именно в честь таковой лестницы (лествицы) назван св. Иоанн Лествичник.

<sup>84</sup> Усопший принимает имя Бога, к которому он, таким образом, приходит, как к себе подобному. См.: RV. 10.61.16: «Сам он — мост»; «Бог Дверей» шаманов; Христос «в форме моста» св. Екатерины; Бодхисаттва — *attanam samkamam katva* (J. 3.373), TS. 6.6.4.2, *akramanam eva tat sotum yajamana kurute suvargasya lokasya samastyai*.

<sup>85</sup> Психостасис сохраняется в христианской иконографии, где архангел Михаил выполняет роль Тота; см., напр., *Emile Male*. L'Art religieux du XIII siècle en France. Париж, 1893. Рис. 237; *Louis Brehier*. L'Art Chretien. Paris, 1918. С. 293; ср.: Коран, 7:8: «Истинны весы того дня, и чья чаша тяжела, тот будет процветать; но чья чаша легка — тот потеряет себя». Маат в качестве Истины и Дочери Солнца соответствует ведической Вач, а также неоплатонической (и христианской) Софии.

<sup>86</sup> Блаженство благословенной смерти представлено в понятиях празднеств во всех традициях — напр., в RV. 10.135.1, *sampibate*; Мф. 22:4: «вот, я приготовил обед мой». Как отмечает св. Фома, «По словам Дионисия, луч

божественного откровения не затмить чувственным образом, скрывающим его» (Сумма Теологии, 1.1.9), и как отмечает Авалон, познавшие вечные истины не смущаются теми символами, каковыми она выражается.

<sup>87</sup> «Он» в данном контексте «Осирис-Ани», т. е. умерший Ани, ныне ставший единым с Осирисом и пришедший к нему как к равному.

<sup>88</sup> Аналогично и Эхнатон всегда добавлял к официальной форме своего царского имени слова «Живущий в Правде» (Брестед). Так и Понимающий говорит о себе как о *satya-dharmah* (Isa Up. 16).

<sup>89</sup> По поводу египетского изображения Солнечных Врат, открытых и закрытых, см.: *Генрих Шефер*. Египетское искусство. Берлин, 1928. С. 101, а также *Домбарт Т.* Двухбашенный храмовый пилон // Египетская религия (1). 1933. С. 92—93 (закрытая дверь, увенчанная крылатым диском и охраняемая Исидой и Нефтидой). Как замечает Домбарт, «Египетский храм в своей цельности возникает в монументальной архитектуре в качестве микрокосмического изображения структуры земного мира, где властвуют боги, превыше всех — солнечный бог, живущий и правящий, как царь мира». Домбарт правильно отрицает обрядовые интерпретации монументальных архитектурных форм в Египте (и где угодно ещё) в качестве лишь декоративных или даже всего лишь функциональных; см. в связи с этим мой обзор на труд В. Андре «Ионийские колонны: монтажные сооружения или

символы?». См.: *Летаби*. Архитектура, мистицизм и миф. Гл. 8, «Золотые Врата Солнца». Можно добавить, что как яванские врата охраняются солярным Каламакарой (Кала = Время, одно из времён Смерти как «Завершителя», Антаки), так и на мексиканских замках размещаются маски, которые через призму индийского контекста могут быть названы лишь макарами (см.: *Герберт Джозеф Спинден*. Древние цивилизации Мексики и Центральной Америки. 2-е изд. Нью-Йорк, 1922. Рис. 21).

В христианском искусстве закрытая дверь представлена на изображении третьего века нашей эры в Дура-Европос (см. *Пихоан*. Арт-Бюллетень (19). 1937. Рис. 3. С. 595). На этой композиции вступление в брак изображается восходом Солнца («Я есмь дверь»). Девы с их зажжёнными светильниками («Поистине дух есть их свет», ВУ. 4.3.6) входят в Царство Небесное сквозь эту дверь (если здание символизирует могилу, это соответствует определению Экхарта «Царство Небесное — ни для кого, кроме совершенно мёртвых» и Рим. 6:8, «если же мы умерли со Христом») — «в Солнце... где Небеса и Земля обнимают друг друга» [*samslisyathah*, JUB. 1.5.5].

<sup>90</sup> Таковая Аммит, с которой, как с «пожирателем» (ср. *agni kravyat*), очевидно соотносятся, с одной стороны, челюсти ада, поджидающие души христиан, взвешенные на весах и определённые в качестве недостаточно тяжёлых, и с другой стороны, «крокодил», прячущийся на пути индийских Жертвователей, восходящих на Не-



беса, в отношении которого они спрашивают: «Кто сегодня спасётся от челюстей Шимшумари?», как было сказано ранее.

<sup>91</sup> Индийская *asaikra marga*. На этом пути, описанном в Kaus. Up. 1.3—7, провожатым является «нечеловеческая фигура», а те, кто проходит его до конца, никогда не возвращаются в состояние людей (CU. 4.15.5—6).

<sup>92</sup> В «Раю», соответственно, Виргилий не может быть провожатым Данте, помимо Низшего Рая. Различие между низшими Небесами, достижимыми благодаря заслугам, и высшими, достижимыми лишь в силу гнозиса, является одной из основных формул перенниальной философии и ясно подчёркивается в Упанишадах.

<sup>93</sup> Данный пример предполагает не более размытости мысли или путаницы между двумя разными вещами, чем случай, когда мы говорим «Это я», глядя на свой портрет. Мы не имеем в виду (разумеется, мы не знаем, что именно мы подразумеваем под таким высказыванием и многими ему подобными), что эта краска есть моя плоть, но что «форма» (принцип, идея, сущность) этого рисунка есть моя форма; мы отождествляем не вещи, но их сущности. В то же время мы отличаем наше «реальное» я (которое мы отождествляем с плотью не более, чем с пигментом) от его явления. Сами краски — это еще не рисунок, но они суть посредники или основа последнего. Если, следовательно, мы имеем дело с «портретом» Бога, мы совершенно логично говорим, что поклонение ему адресовано

архетипу, а не самим произведениям искусства. В случае Евхаристии наша современная неспособность к вере является неспособностью поверить в то, во что и так никто никогда не верил: в то, что углевод становится белком после произнесения над ним определённых слов. Размытость мышления и смешение разных вещей происходят не из примитивной, но из нашей ментальности; это мы читаем слова «сие есть тело моё» и «я есмь хлеб жизни» и не замечаем того, что «есть» и «есмь» значат формальное, а не акцидентальное тождество — «сей-то есть хлеб, сшедший с небес; не так, как отцы ваши ели», «ядущий хлеб сей жить будет вовек... так и ядущий Меня жить будет Мною». *«Paroles don't le lybolisme ne serait pas possible s'il ne se referait pas a une realite correspondant a leur sens immediate et literal» (Frithjof Schuon. Du Sacrifice // Etudes Traditionnelles (43). 1938. С. 141).* И так же спрашивал Иисус: «Это ли соблазняет вас?». Действительно, соблазняет. Наш антропоморфизм не позволяет нам понять формальность хлеба, а также неформальность действительной плоти — хоть Христовой, хоть кого угодно ещё; наша утончённость не даёт нам признать, что *«on ne peut affirmer que l'anthropophagie, par exemple, constitue par elle-meme une deviation... qu'elle soit, au contrire, susceptible d'une signification positive et elevee» (Schuon. Du Sacrifice, с. 140).* Ср. СВ. 14.1.1, где Индра проглатывает Маха-Сому, Жертву, и таким образом приобретает качества последнего; соответствующий обряд описывается и в АВ. 7.31, где люди

делят Сому на части, не буквально, а метафизически, «при помощи жреца, инициации и инвокации», подобно тому, как в ходе Евхаристии люди делят тело Христа при помощи священника, освящения и инвокации.

<sup>94</sup> То есть тем, кто говорит на нем изначально и сознательно. Язык, вербальный или визуальный, может быть понят превратно лишь тем, кто употребляет его впоследствии, поскольку символы постепенно вырождаются в художественные образы или клише, часть смысла которых (или весь смысл вовсе) забывается. Затем позабывшим кажется, что помнящие самовольно приписывают те или иные значения формам, у которых значений никогда и не было, в то время как на самом деле те, кто позабыл и для которых символ не значит ничего, кроме художественного узора или декоративного мотива, в результате прогрессивного смещения акцента с чувственного восприятия на интеллектуальное осмысление действительности (что в основном описывается в связи с Ренессансом как пробуждение пытливости в отношении к «реальному» миру) постепенно удаляют смыслы из выражений, которые некогда были живыми. Лишь в таком смысле «живой язык» может стать «мёртвым», в то время как языки, называемые мёртвыми, остаются живыми для тех немногих, которые по-прежнему мыслят в их рамках.

<sup>95</sup> Более живым, особенно если учесть, что «разные части индийских повозок связывались канатами» (Эгге-

линг по поводу SB. 13.2.7.8), а *ratha* как типичная «повозка» используется в индийской традиции как полноценный символ телесной повозки Духа.

<sup>96</sup> *On ne saurait trop admirer la solennelle niaiserie de certaines déclamations chères aux vulgarisateurs scientifiques, qui se plaisent à affirmer à tout propos que la science moderne recule sans cesse les limites du monde connu, ce qui est exactement le contraire de la vérité : jamais ces limites n'ont été aussi étroites qu'elles le sont dans les conceptions admises par cette prétendue science profane, et jamais le monde ni l'homme ne s'étaient trouvés ainsi rapetissés, au point d'être réduits à de simples entités corporelles, privées, par hypothèse, de la moindre communication avec tout autre ordre de réalité! (Guenon. Etudes traditionnelles (43). 1938. P. 123—124).*

<sup>97</sup> Так, например, у нас нет права хвастать, что «благодаря ментальному развитию качества ритуалов, практикуемых сегодня христианской Церковью, отличаются от проводимых в ходе церемоний примитивных людей. Христианский ритуал в большей степени символичен» (Алан Уинн Шортер. Введение в египетскую религию. Нью-Йорк, 1932. С. 36); последнее утверждение, сделанное, чтобы заявить, что другие ритуалы не «символичны», есть полнейшая *niaiserie*, что должно быть очевидно из ограниченности материальной базы, использованной в указанном труде. Пишет ли Шортер как миссионер, как серьёзный учёный или просто как один из тех «исследователей, которые отмечают различия, выделяющие

их религии из числа всех остальных, а затем трепетно применяют другие понятия, описывая чужие верования в качестве магических или табуальных, секретных или сакральных» (*Кроули А. Э. Древо Жизни*. Лондон, 1905. С. 209), или же просто как один из тех, кто считает, что мудрость была рождена вчера? В равной степени предосудительными и даже еще более смешными являются ремарки Жака Маритена, который различает «здравый смысл» первых принципов и «здравый смысл примитивной образности, которая делает Землю плоской, Солнце — крутящимся вокруг Земли, высоту и глубину — абсолютными свойствами пространства и не обладает никакой философской ценностью» (заметка Маритена в издании: *St. Thomas Aquinas. Angel of the School* / Trans. J. F. Scanlan. London, 1933. С. 165). Однако же как бы ни уязвляло это наше чванство, правда в том, что, по словам Стшиговского, «идеи многих так называемых примитивных народов по сути своей намного более исполнены ума и духа (*derchgeistiger*), чем идеи многих так называемых культурных народов. Мы действительно должны освободиться от деления народов на естественные и культурные исходя из их религий», а также в том, что, как сказал он по поводу эскимосов, «они обладают намного более абстрактным пониманием человеческой души, чем христиане» (*Spurgen indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst*. Heidelberg, 1036. P. 344); в том правда, что, «когда мы говорим об архетипе, мы обнаруживаем, что он отно-

сится к высшему, не к низшему... Те чувственные формы, в которых некогда существовал полярный баланс физического и метафизического начал, всё более теряют своё содержание, спускаясь к нам; так, мы называем это украшениями, и в этом смысле таковые формы действительно могут быть восприняты и исследованы с формалистской точки зрения» (*Андре В. Ионийские колонны*. Берлин, 1933. С. 65—66). Иными словами, именно мы суеверны (см. *Андре В. Keramik im Dienste der Weisheit // Berichte der Deutschen keramoschen Gesellschaft* (17). 1936. P. 623—628). Как я также говорил в другом месте, символические отсылки традиционного и народного искусства суть «настолько абстрактны и удалены от исторических и эмпирических уровней восприятия, что они становятся совершенно непостижимыми для тех, чьи интеллектуальные возможности ограничены тем, что сегодня называют университетским образованием». «Люди последующих эпох... совершили во многих смыслах ошибку с определением, приняв Древо Познания за Древо Жизни» (*Кроули. Древо Жизни*. С. 8).

## Содержание

А. А. Артамонов. Предисловие переводчика .....	5
Список сокращений .....	19
Введение .....	22
Индуизм .....	31
Буддизм .....	61
Греция .....	103
Ислам .....	137
Христианство и современность .....	162
<i>Svayamatrna: janua coeli</i> .....	210
Примечания к статье « <i>Svayamatrna: janua coeli</i> » .....	241

**Ананда Кентиш Кумарасвами**

**ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ**

Редактор издательства *Н. С. Венёва*

Художник *П. П. Лосев*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 07.07.2017. Формат 60 × 70 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».

Печать офсетная. Усл. печ. л. 20.0. Уч.-изд. л. 10.0.

Тип. зак. № 3110

Издательство «Русский Мир»

193000, Санкт-Петербург, ул. Декабристов, 6

ООО «ИПК «Береста»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



ГОТОВИТСЯ К ВЫПУСКУ

*Вольфганг Смит*

## **МУДРОСТЬ ДРЕВНЕЙ КОСМОЛОГИИ**

**Современная наука в свете традиции**

Вольфганг Смит — в прошлом известный инженер и физик, много лет преподававший в ведущих университетах США. С 1992 года он оставил академическую карьеру и полностью посвятил себя написанию книг по философии. Направление, к которому принадлежит его творчество, можно определить лейбницевским термином *philosophia perennis*. Ее суть в приверженности Вечной Мудрости, постулируемой в качестве непреходящей основы всякой метафизики. Смит понимает такую философию как синтез идей Платона и Аристотеля с идеями Фомы Аквинского. Будучи ученым-физиком, он обладает впечатляющей философской эрудицией и обширными познаниями в сфере христианской мистики и духовных учений Востока. Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена устройству Вселенной, в ней находят отражение вопросы современной физики, астрономии, биологии, геологии, проблемы научного метода, и вместе с тем она представляет собой уникальный сплав естествознания и традиционалистской метафизики. Научная терминология соседствует здесь с библейскими цитатами и текстами средневековых мистиков, термины схоластики — с ключевыми понятиями ведической культуры.



Предлагаемая читателю книга является последним трудом классика традиционализма А. К. Кумарасвами, в котором автор пытается рассмотреть диалектику временного «настоящего момента» и сверхвременной «вечности» в традиционных учениях. Автор обращается к классическим текстам индуизма, буддизма, греко-римской античности, а также к эзотерическим направлениям ислама и христианства, делая акценты на обнаруживаемом в избранных пассажах параллелизме. Книга будет интересна как исследователям ее основной проблематики (философам, религиоведам, культурологам), так и читателям, желающим расширить свое представление о феномене времени посредством обращения к мистическому наследию доминантных мировых традиций.

ISBN 978-5-93615-189-7



9 785936 151897