

ВОСТОК

ЖУРНАЛ ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ И ИСКУССТВА

КНИГА ПЯТАЯ

**„ВСЕМИРНАЯ ЛИТЕРАТУРА“
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА — 1925 г. — ЛЕНИНГРАД**

влияниями не только из Туркестана и Китая, но и из Византии и из Передней Азии.

Мы остановились дольше на весьма слабой книге проф. Саттар Хейри, потому что серия, в которой она вышла, пользуется широким распространением, и настоящая книга может дать читателю совершенно превратное представление о предмете, которому посвящена.

Сергей Ольденбург.

◆ *Helmuth v. Glasenapp. Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. Mit 43 Abbildungen. Kurt Wolff Verlag. München. 1922. XVI + 504 стр.*— Индуизм, религия и общество в современной Индии.

В предисловии к своей книге автор, приват-доцент Берлинского университета, определяет следующим образом свою задачу: он хочет дать „сравнительно широкому кругу читателей, хотя и не исчерпывающую, но в основном полную картину религиозных и социальных воззрений, институтов и обычаев индусов и тем дать толчок к более глубокому проникновению в эту обширную область“. В другом месте автор подчеркивает, что речь должна идти не об индийском прошлом, а о живой Индии, и этим и оправдывает появление своей книги,— ибо, по его признанию, об индийском прошлом имеется уже и так множество превосходных книг.

Тема — обширная, и, при нынешнем повсеместном интересе к Индии, постановку такой задачи следует признать весьма своевременной. Но, разумеется, лишь при одном условии: как научно-популярное сочинение, подобная работа должна постараться о том, чтобы в легкой форме читателям был преподнесен все же плод научного мышления. Это особенно важно в отношении Индии потому, что всем известно, как много об Индии имеется далеко не научной литературы.

Что же мы видим в работе Г. ф. Глазенаппа? Мы должны признаться, что на первой же странице предисловия мы были поражены следующими словами, которыми начинается книга: „В Индии все — религия“. Эти слова, сказанные мне как-то ученым брахманом во время годов учения, проведенных мною в Бонне, кратко и ясно характеризуют ту своеобразную позицию, которую индус занимает... и т. д.“

Нам совершенно непонятно, зачем нужно было дожидаться, пока эти слова произнесет „ученый брахман“ в Бонне,— их можно найти, в тех или иных вариациях, в давно уже существующей лите-

ратуре об Индии, сочинявшейся людьми разных положений: начиная от „ученых брахманов“ в Индии и кончая светскими дамами и отставными полковниками в Америке. Что эти слова означают? Что в Индии религиозные обрядности, воззрения и поверья проникают во все уголки жизни, особенно простонародья? Но иначе ли дело обстоит в некоторых местностях Баварии, Италии, в мусульманских странах?... Нет, очевидно они значат что-то большее. Но что? Их можно понять только так, что автор становится и в самом деле на точку зрения „ученых брахманов“. Но даже им не удавалось ее доказать, когда они брались за дело всерьез. Так, знаменитый „ученый брахман“ Мадусудана Сарасвати задолго до боннского брахмана (в XVII в.) доказывал, что „все в Индии — религия“; но и он, поневоле, не мог не признать, что существуют светские (laukika) науки и искусства, как-то грамматика (разговорного языка и т. п.), политика, техника, гастрономия и мн. др.¹⁾ — несмотря на то, что прямой его целью было сведение всех наук к богословию. Но неужели и без авторитетного суждения Мадусудана Сарасвати мы не могли бы догадаться, что в Индии очень многое происходит безо всякого отношения к религии? Увы, первое же положение книги Глазенаппа отнюдь не носит на себе следов прохождения через горнило научной мысли. Разве обращение к „широкому кругу читателей“ обязывает к такому... примитивизму?

Но, может быть, это только случайная обмолвка в начале? — Вот что мы читаем на стр. 252. Сначала идет изложение индийской легенды, говорящей о тщете личной жизни, а затем: „чувство, выраженное в этих словах, очень высоко ценится философски мыслящим индусом, видящим в преходящем мире лишь отблеск чего-то высшего; европеец же, с его земным умонстроением, лишенный подобного мистического устремления, усмотрит в этом недостаток благоговения“. Итак, индус мыслит философски, то есть мистически (!), а европеец по — „земному“! Здесь удивляет 1) обывательское словоупотребление, 2) обывательское понимание вопроса по существу. Кроме того, это еще неверно и чисто фактически, ибо отрицание ценности личности — только одно из направлений индийской культуры.

Далее автор утверждает, что дух индийской мысли внутренне противоречив,

¹⁾ Prasthānabhedā, изд. Śrī Vānī Vilāsa, 1912, стр. 8 и 16.

а европейской — един¹⁾. „Народы Востока, — говорит он, — имеют иную духовную организацию, чем мы; свои метафизические представления они черпают непосредственно из глубин своего религиозного сознания и выражают их в той форме, в какой они им являются, не искажая их чисто рассудочными разграничениями. Поэтому они признают правомерность логически взаимно-противоречивых воззрений даже в тех случаях, когда мы, с нашей холодной рефлексией, становимся на сторону одного из них, а другое отвергаем, как ложное“ (стр. 169). „Способность одновременно признавать за истину различные, даже противоречащие друг другу воззрения, в этой ее особой форме есть специфическое свойство азиатского духа“ (317). Объясняется оно, якобы, тем, что азиаты понимают неизреченность и непознаваемость мировой загадки, вследствие чего считают различные попытки ее объяснения, т. е. различные мировоззрения, равноправными „притчами“. Если это так, если мы не можем мыслить противоречий, а „азиаты“ могут — значит, нам их никогда не понять! Зачем же мы тогда стремимся их понять? Но дело в том, что противопоставление в этом смысле Европы и (Азии или) Индии — чрезвычайно поверхностно. Мы узнаем в нем лишь другой вариант все тех же разговоров о том, что в Индии все — религия; не даром противоречия-то эти Восток черпает „из глубины религиозного сознания“. Противоречий такого рода, о каких говорит Глазенапп, в индийском мышлении нет: надо только не бояться додумывать и продумывать индийские учения до конца, относясь к ним со всем вниманием и применяя для их истолкования — как это делается во всех областях филологии — сравнительно-исторический метод и пользуясь результатами всеобщей истории философии. У Парменида, у Платона, у Прокла, у средневековых номиналистов, в роде Вильгельма Оккамского, у Фр. Бэкона, у Бэйля, у Гегеля и др. мы найдем, в разных формах (в том числе и в виде учения о „двойной истине“, как у индийцев), такое же совмещение противоположных учений в одном мировоззрении. Ничего специфически-азиатского здесь

¹⁾ Это яко бы установлено рядом учений, которых он называет, но которые ни в малейшей мере не могут считаться авторитетными в подобных вопросах по той простой причине, что они индийской мысли не изучали; достаточно указать, что он ссылается тут на графа Германа Кайзерлинга.

нет; напротив, мы тем-то и отрезаем себе путь к пониманию Востока, что заранее приписываем ему непонятность. На Востоке в такой же мере, как в Европе, имелись и имеются сейчас люди с твердыми, определенными убеждениями и отнюдь не склонные признавать за какое-то „иное выражение неизреченной истины“ взгляды своих идейных противников; имелись и люди синтетического склада, объединявшие в себе разные воззрения; имелись и беспринципные эклектики. Имелись, наконец, и те, о которых говорит Глазенапп, т. е. мыслители, сочетавшие мистический мизмизм с релятивизмом, в роде Фемистия, Джелал-эд-Дина Руми¹⁾, Рамкришны, но это — только одно из течений, — как повсюду, так и в Индии, — и оно отнюдь не исчерпывает собою всего.

Избитая сентенция о том, что в Индии — все „мистично“, не только жестоко ошибочна сама по себе и потому должна была бы быть изгнана из претендующих на научность книг об Индии: она в высшей степени опасна для истолкования и оценки всех конкретных фактов, относящихся к области индологии. В самом деле, при такой предпосылке у автора, пишущего об Индии, поневоле возобладает тенденция не замечать или недооценивать то, что с нею явно не согласуется. А не согласуется с нею очень многое. Прежде всего, сама индология за последнее время сделала немало для изучения как раз тех сторон индийской культуры, которые внутренне чужды мистике. Лет 20 — 30 тому назад дело действительно обстояло так, что, как говорит Ф. И. Щербатской²⁾, — „индийское мышление вообще казалось прикрытым туманом восточной фантазии, и стройные формы его последовательных, логичных построений были скрыты от пытливых взоров историков философии как вследствие недостаточности доступного им материала, так и невыработанности методов его научного исследования“. Существовавшие тогда работы по индийской философии таких авторов, как Дейссена, Тибо и Гарбе, отнюдь не рассеивали еще в достаточной мере этого „восточного тумана“. Но с тех пор картина изменилась в значительной степени, благодаря более систематическим историко-философским изысканиям различ-

¹⁾ Срв. Masnavi, transl. Whinfield (1887), стр. 139.

²⁾ Дармакирти. „Обоснование чужой одушевленности“. Перевел с тибетского Ф. И. Щербатской. Ленинград. 1922 (Изд. Р. А. Н.). Предисловие, стр. IV.

ных ученых, как Аталье, Якоби, Суали, Киса, в особенности же благодаря работам русских ученых — Щербатского и Розенберга, с одной стороны, и работам бенгальского ученого Браджендрана Сила — с другой. Именно работы последних трех исследователей впервые раскрыли перед нами те „стройные формы“, о которых раньше почти ничего не было известно; мистический туман рассеялся, и нам приоткрылась история громадной, тысячелетней, упорной работы строго-логической мысли индийцев в разлчицейших областях отвлеченного знания. До того подобного рода линия развития научной мысли в Индии была известна лишь в отношении грамматики и отчасти математики; но теперь оказалось, что в центральных областях философии дело обстоит не иначе. Компетентная история индийской мысли еще не написана; итог не подведен; но то, что уже сейчас известно, поражает как строгостью, так и разнообразием мысли; здесь представлены всевозможные философские дисциплины, начиная от логики и кончая эстетикой, и всевозможные направления, как, напр., спиритуализм, материализм, различные виды идеализма, скептицизм, мистицизм, атеизм, оккультизм и „нигилизм“. Наиболее выделяются по своему научному духу логические и гносеологические системы, с одной стороны, буддийских философов Дигнаги и Дармакирти, а с другой — такого мыслителя школы Ньяя, как Удайна.

И вот, пред лицом всей этой блестящей перспективы, открываемой последними достижениями индологии, наш автор пишет: „Хотя Ньяя и Вайшешика и представляют собою значительные в своем роде достижения мышления... но они... не могут считаться характерными вершинами индийской спекуляции... ибо в них отстывает на задний план то, что должно считаться по существу специфическим для индийского мышления, — стремление к реализации трансцендентных ценностей посредством поднятия (Erhebung) духа в высшее, мистические состояния сознания“ (284).

Мы уж не будем говорить о банальном отождествлении „высшего“ с „мистическим“ (хотя не мешало бы напомнить автору об одном афоризме Гёте: „Мистика — незрелая поэзия, незрелая философия“); с научной точки зрения здесь наиболее неприемлемо это навязывание Индии откуда-то со стороны некоего „специфического“ направления ума, вне которого у нее не может быть „вершин“. Так-то те великие индийцы, которые с „низменной“ (вероятно, так?) точки зрения какой-то там истории

науки и философии оказываются героями мысли, все эти Панини, Патанджали, Арьябатта, Дигнага, Анандавардана и мн. др. с „высшей, мистической“ позиции нашего автора оказываются едва достойными упоминания.

Но этого мало. „Мистическая“ Индия не удовлетворится этими жертвами. „Мистика“ нашего автора, разумеется, есть мистика аскетическая, как и полагается быть мистике. Поэтому ясно, что „как раз величайшим людям Индии“ свойственно неприятие мира, отказ от мира; примеры: Будда, Шанкара, Кабир (253). — Итак: сначала исключены из состава „вершин“ все творцы научной мысли; следующим шагом исключены из числа великих людей все индийцы, приемлющие жизнь и мир. Значит, исключены величайшие поэты Индии: Калидаса и Тагор. Исключен заодно и весь вайшнавизм: ибо каждому немного хотя бы знакомому с вайшнавизмом известно, что он приемлет жизнь, что ему в основе чужд всякий аскетизм.

С аскетизмом связан естественно и имперсонализм. Неудивительно, что наш автор изображает слияние (Sâyujya) личности с божеством как высшую цель для индийской теории „спасения“ (269). Но того, что это слияние решительно отвергается множеством индийских школ, не только у шайвистов, как он сам призывает (там же), но и, в особенности, именно у вайшнавитов, он почему-то не указывает¹⁾.

Но и этого мало. Мистика, как известно, сродни чудесам. В Индии делание чудес — специальность игогов. Об ясновидении этих игогов, об их сверхчувственных познавательных способностях, о самопогружении, об игогическом трансе, как средстве к спасению, индийцы немало размышляли, и отношение к этим явлениям у них весьма различное. Но вот что сообщает Глазеннапп: „Вера в фактическое наличие у игогов этих (сверхъестественных) сил общераспространена среди индусов“ (299). „Индиец ожидает познания мира и жизни не как современный европеец, — от развития эмпирических наук или от логико-диалектических исследований... но исключительно (!) от систематически производимого медитативного самопогружения“ (313 — 14). Вся эта тирада должна служить, по его мысли, подтверждению того тезиса, что индийское мышление специфически отличается от европейского (о чем мы говорили выше). Но почему наш автор забывает сообщить

¹⁾ Срв. Bhandarkar, Vaishnavism, Shai-
vism. etc. p. 80 et passim.

о том, что иогизм отвергался целым рядом индийских философских школ? Не говоря уже о материалистах и скептиках, его отвергали такие видные и высоко влиятельные мыслители, как Кумарила ¹⁾, как Рамануджа ²⁾ и мн. др.

На основании вышележащего мы утверждаем, что рецензируемая книга отнюдь не может считаться научно-популярной; ибо она исходит в основном не из современного состояния знания, а из безнадежно устаревших концепций, из туманных и вульгарных представлений об Индии, широко распространенных в европейских полуобразованных кругах, и не только не борется с этими предрассудками, но дает им новую пищу. Его книга не только не может вызвать у читателя интереса к предмету, но скорее способна оттолкнуть его как существом своим, так и крайне вялой и бледной формой изложения; приложенные к книге рисунки также нельзя назвать привлекательными.

Распыленные в книге в большом количестве немецкие вирши, долженствующие служить переводом приводимых автором индийских изречений, отнюдь не способны возбудить в читателе интерес к индийской литературе.

Но если указанные выше крупные, по нашему мнению, дефекты книги относятся к ее, так сказать, принципиальной стороне (при всей ее явной беспринципности), и все указанные умолчания могут быть в крайнем случае объяснены известным направлением (хотя автор, не имея своего направления, всего только плывет по течению), то есть в книге и места, которые уже совершенно явно обнаруживают незнание автором того предмета, о котором он пишет, и внутреннюю бессвязность его изложения. Так, напр., на стр. 165 он говорит: „в Индии никогда не укоренилось мнение, что мир есть машина, созданная богом и идущая сама по себе, при чем бог лишь от времени до времени вмешивается в мировой процесс, чтобы оказать милость верующим в него“ (стр. 165). Это явно неверно, ибо такова именно позиция системы иога; и автор сам это признает (стр. 290) ³⁾.

¹⁾ Slokavārttika, V, 93 — 95, срв. также Keith, Karma-Mīmāṃsā (1921), стр. 27.

²⁾ Schomerus, Indische Erlösungslehren (1919), стр. 98.

³⁾ Правда, в системе иога бог не творец, но это наименее существенный пункт в данном случае, как это видно из контекста на стр. 165; здесь важно только, какова актуальная связь бога с миром. К тому же, согласно Якоби,

На стр. 102 мы читаем: „Загадочного происхождения (к. н.) святой Сатья Пир. Согласно мусульманской традиции, он первоначально назывался Мансар Халлак и родился в Багдаде; он постоянно повторял слова „я есмь истина“, за какое кощунство и был умерщвлен...“ и т. д. Итак, наш автор ничего не слышал о знаменитом мученике Суфии Хусейне Ибн-Мансуре, по прозвищу аль-Халладж, казненном в Багдаде в X веке за произнесение слов „Ана l'Haqq“ — „Я есмь истина“ (т. е. бог.) ¹⁾.

При всех указанных недостатках книга содержит все же некоторый материал об индуизме, хотя и не новый, и плохо обработанный, и не во всем надежный, и читатель, который до ознакомления с нею об индуизме ничего не знал, кое-что об нем узнает; но если он не проявит величайшей осторожности и скептицизма по отношению к ее содержанию, ему о том, на верное, придется пожалеть. И мы рекомендовали бы читателю не тратить времени на прочтение этой книги, а обратиться вместо нее к английским работам — Крукса ²⁾, Элиота ³⁾, Бандаркара ⁴⁾ и Фаркхара ⁵⁾.

M. T.

◆ A. Gawronski. Notes sur les sources de quelques drames indiens. (Prace Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademii Umiejętności № 4. W Krakowie 1921. Стр. 92 in 8°). — Об источниках некоторых индийских драм.

Изучение так называемой изящной литературы санскрита в двадцатом веке уступило в значительной степени место изучению буддийских памятников, найденных в Средней Азии; место Индии среди инданистов заняли, надо надеяться только временно, Сериндия и широкие вопросы межкультурных взаимоотношений. Тем приятнее встретиться с книгой, посвященной вопросу об источниках индийской драмы.

Прежде всего необходимо отметить тонкий вкус автора и его большую начи-

это обстоятельство в системе иога сравнительно случайно, и бог все же и в ней в некотором смысле творец. (H. Jacobi, Die Entwicklung der Gottesideen in Indien (1923), стр. 37).

¹⁾ Срв., напр., R. Nicholson, Mystics of Islam (1914), стр. 149.

²⁾ Hinduism in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics.

³⁾ Hinduism and Buddhism, 3 тома. (Блестящая компиляция).

⁴⁾ Цитирована выше.

⁵⁾ Primer of Hinduism (1912) и Outline of the Religions Literature of India (1920).