

М.Т. Степанянц Сайид Хоссейн Наср как участник «диалога между самыми великими философами»

Пусть никого не шокирует и не удивляет заголовок данного текста. Он не выдуман автором, а «подсказан» ему со стороны. Именно к такому разряду мыслителей нашего времени отнесли С.Х. Насра создатели престижной серии «Библиотека живых философов» (The Library of Living Philosophers), основанной в 1938 г. и издаваемой в США старейшим (существует с 1887 г.) и авторитетным издательством Open Court. Ему как ключевой фигуре посвящен двадцать восьмой том. Представляемый в серии критический анализ и обсуждение взглядов философов-современников предусматривает «диалог между самим великим философом и его критиками не с целью опровержения или конфронтации, а скорее во имя плодотворного подхода к проблемам и лучшего понимания различных позиций. Словом, задача не в том, чтобы одержать победу над теми, кто отличается от нас своими философскими взглядами, а в том, чтобы творчески взаимодействовать с ними» [The Philosophy, 2001, p. vii].

Предшественниками С.Х. Насра в упомянутой серии были Джон Дьюи, Джордж Сантаяна, Альфред Уайтхед, Бертран Рассел, Эрнст Кассирер, Альберт Эйнштейн, Сарвепалли Радхакришнан, Карл Ясперс, Рудольф Карнап, Карл Поппер, Жан-Поль Сартр, Мартин Бубер, Габриэль Марсель, Уильям Квин, Поль Рикер, Ганс-Георг Гадамер и др. На очереди публикация томов, посвященных Джакко Хинтикку, Хилари Патнаму, Ричарду Рорти. Перечисленные имена впечатляют. Обратим, однако, внимание на то, что среди «величайших умов мира» нашлось лишь одно место для представителя Востока — философа из Индии. Тем самым включение С.Х. Насра в разряд избранных представляется еще более знаменательным¹.

1 | С.Х. Наср — автор около двадцати книг, включая «Идеалы и реальности ислама», «Введение в исламские космологические доктрины», «Наука и цивилизация в исламе», «Человек и природа: духовный кризис современного человека», «Западные науки и азиатские культуры» и др. Мировоззренческая позиция иранского мыслителя наиболее ярко представлена в престижных гиффордских лекциях, прочитанных им в 1981 г. и опубликованных под названием «Знание и Священное». По инициативе Адама

С.Х. Наср — мыслитель, приверженный к определенному мировоззрению, в ключе которого рассматриваются все интересные его аспекты интеллектуальной деятельности человека.

Родившийся в 1933 г. в Тегеране, С.Х. Наср в возрасте 12 лет оказался в США. Его отец, по профессии врач, занимавший при Каджарах и затем при Реза-шахе пост министра просвещения, предпочел дать сыну основательное западное образование. Сейид Хосейн прибыл в Нью-Йорк в декабре 1945 г. и оставался под присмотром семьи своего дяди — иранского торгпреда (в последствии министра финансов Ирана) вплоть до окончания учебы в престижной баптистской средней школе (Peddie School, Hightstown, New Jersey). Блестяще окончив школу, он (первым из числа иранцев) поступил на физический факультет Массачусетского технологического университета. После получения степени бакалавра по физике продолжил учебу в Гарвардском университете по специальности «геология и геофизика». В 1958 г. Наср, удостоившись докторского звания (опять же первым из своих соотечественников) по истории науки и философии, вернулся в Иран.

Вплоть до 1968 г. (с перерывом в три года в связи с преподаванием в Гарвардском университете) С.Х. Наср читает курс по истории философии на факультете литературы и гуманитарных наук Тегеранского университета. С 1968 по 1972 г. он занимает пост декана упомянутого факультета (1968–1972), а позже (до антишахской революции 1979 г.) — сначала президента университета в Ширазе, а затем ректора Тегеранского университета. По инициативе С.Х. Насра, в 1973 г. была основана Иранская шахская академия по философии (сегодня ее называют Иранским институтом философии), директором которой он оставался до эмиграции на Запад. Академия официально находилась под покровительством шахини Фарах Пехлеви, заведующим личной канцелярией которой состоял С.Х. Наср.

Из сказанного выше становится очевидным, что, несмотря на естественно-научное образование, деятельность Насра была напрямую связана с гуманитарной областью, прежде всего с философией. Прагматическая ориентация на образование, которое должно было быть востребованным в модернизирующемся ускоренными темпами Иране, оказалась в конфликте с внутренними, явно гуманитарными, склонностями молодого человека. Духовный, или, как сам Наср называет это в автобиографии, «интеллектуальный», кризис был пережит на втором курсе учебы в университете, когда ему было восемнадцать лет. Возможно, то был возрастной кризис, столь часто случающийся в переломные годы юности, усугубленный нахождением в инокультурной среде, разительно отличавшейся от привычного, родного традиционного иранского общества.

По воспоминаниям Насра, с первого курса учебы в МІТ (Massachusetts Institute of Technology) его стала тяготить «царившая на факультете чрезмерная сциентистская, в ущерб гуманитарной, атмосфера». На втором курсе его охватил «опустошающий духовный и интеллектуальный кризис». Особое раздражение вызывал доминировавший в университете дух позитивизма. «Я спрашивал себя, — пишет он, — почему метафизические вопросы, годами тревожившие меня, не задаются здесь, а тем более не находят себе ответа. Я стал сомневаться в том, что физика приведет меня к пониманию природы физической реальности». Последней каплей, переполнившей чашу терпения, по его словам, была беседа с Берtrandом Расселом (после одной из его лекций), который на вопрос о предназначении физики ответил, что та не занимается природой физической реальности как таковой, а лишь математическими структурами, имеющими к ней отношение [S.H. Nasr, 1981, p. 16].

Если бы не сыновье послушание, он бы бросил учебу в МІТ. «Духовный и интеллектуальный кризис, пережитый мной в восемнадцать лет, — признается Наср, — оказал влияние на направленность всей последующей моей жизни... Я понял, что не желаю посвятить себя физическим наукам. Кризис не разрушил моей веры в Бога, но потряс все остальные аспекты моего мировосприятия, включая те, что были связаны с пониманием смысла жизни, значением знания и методов постижения истины» [Ibid., p. 16–17].

Наср занялся гуманитарным самообразованием. В этом ему оказывал большую помощь читавший факультативный курс по философии отставной итальянский профессор Джорджио де Сантиллане, критически настроенный в отношении современной западной философии и науки и увлекавшийся восточными, особенно индийскими, традициями.

Решающую роль в формировании мировоззрения Насра оказало знакомство с взглядами представителей так называемой «Непреходящей философии» (*Philosophia perennis*) Рене Генона, Ананды К. Кумарасвами, Фритьофа Шуона, Титуса Буркхардта, Мартина Лингса. По признанию Насра, он открыл для себя «Непреходящую философию» в девятнадцать лет и оставался верным ей на протяжении всей оставшейся жизни.

Через призму «Непреходящей философии» С.Х. Наср рассматривает все явления интеллектуальной и духовной жизни. Что же представляет собой «Непреходящая философия»? Вслед за своими духовными кумирами, Наср считает, что истинная философия есть не что иное, как «припоминание» вечной Истины, хранящейся в нас самих, но, тем не менее, забытой нами. Философия, таким образом, имеет статус сакральной деятельности, направленной на раскрытие Истины и неустанный поиск Божественной мудрости.

Согласно С.Х. Насру, «непреходящая мудрость, которая составляет сердцевину каждой религии и является не чем иным, как Софией, владение которой представляет собой перспективу премудрости, как на Западе, так и на Востоке, поскольку ею венчаются достижения человеческой жизни... На Западе Непреходящую мудрость именуют Софией, индусы называют ее *санатана дхармой*, а мусульмане — *ал-хикма ал-халида*... Непреходящая философия — это София, которая всегда была и всегда будет. Она сохраняется одновременно путем передачи по горизонтали и посредством возрождения по вертикали через контакты с реальностью, которая существовала «изначально» и продолжает существовать здесь и сейчас» [S.H. Nasr, 1981, p. 68, 71].

Из сказанного выше не следует, что Наср безоговорочно приемлет универсализм как таковой. Он, например, жестко критикует «универсализм» модных синкретических течений, более всего связанных с модернизированным индуизмом, и экуменизма. В первом случае, по его мнению, имеют место спекуляции с мистическим измерением религии, подмена истинного мистицизма, представляющего собой «перспективу мудрости» и «связь с Божественными Таинствами», поддельным мистицизмом. Такого рода ложному мистицизму присущ «мнимый универсализм, выступающий против своеобразия отдельной [религиозной] традиции» [Ibid., p. 287].

С.Х. Наср критикует и редуционистский универсализм экуменизма: за всеми рассуждениями о сближении религий и достижении их «единения» скрывается «замаскированная политическая модель», «умысел, которой имеет под собой секулярную и прозападную подоплеку» [Ibid., p. 290].

Иранский философ заявляет о своей приверженности концепции «относительно абсолютного» (the relatively absolute) [Ibid., p. 297].

Только Абсолют абсолютен. Любая манифестация Абсолюта в форме религиозного откровения создает мир сакральных форм и смыслов, в котором «некоторые определения, положения, Божественные Личности, или Логос кажутся в каждом из отдельных миров абсолютными, не будучи самим Абсолютом» [Ibid., p. 294]

Например, в христианстве Бог рассматривается как Святая Троица, а Христос как Логос. Христиане верят в эти догматы своей религии как в абсолюты, однако последние являются таковыми лишь «относительно абсолютными», так как в метафизическом смысле существует лишь единый Бог.

Наср постоянно называет себя одновременно приверженцем «Непреходящей философии» и традиционалистом. Представления о «Непреходящей философии» и «Традиции» являются основополагающими для Насра в его воззрениях. Он категоричен в своих отрицательных оценках западного мировидения, включая искусство. Наср утверждает, что разрыв с христианской традицией на Западе совпал с эпохой Реформации. «Философскому и научному бунту против средневеково-

го христианского мировоззрения сопутствовало полное разрушение традиционного искусства и замена его прометеевским гуманитарным искусством, которое вскоре деградировало до немыслимого кошмара барокко и рококо религиозного искусства, которое побудило многих верующих покинуть церкви» [Ibid., p. 258].

Утратив связь с космическими законами, которые характеризуют традиционное искусство, оно навсегда утратило способность быть источником Знания. Словом, «отказ» от Бога ведет к отказу от искусства как такового [The Philosophy, 2001, p. 391]

Взгляды С.Х. Насра подвергаются критике с разных сторон. Они неприемлемы для представителей двух полярных идейных лагерей, постоянно находящихся в противостоянии. Его критикует подавляющее большинство тех, кто представляет современное (не только западное, но мировое в целом) философское сообщество. В то же время его предают анафеме те, кого принято называть исламскими фундаменталистами-традиционалистами.

Об отношении философов красноречиво свидетельствуют высказывания, собранные в упомянутом выше специальном издании, посвященном Сейиду Хоссейну Насру. Вряд ли составители тома и его редакторы не согласовывали с самим Насром состав авторского коллектива с тем, чтобы исключить одиозные и оскорбительные, а главное, неаргументированные выпады. Тем не менее высказанная критика часто беспощадна.

Один из авторитетнейших философов религии профессор Теологической школы Бостонского университета Роберт Невилл называет «Непреходящую философию», отстаиваемую С.Х. Насром, «старомодной» и настолько «нелепой», что «современные философы не принимают ее в расчет» [Ibid., p. 169].

По мнению Шу Сянь Лю — профессора Китайского университета Гонконга, оценки, которые С.Х. Наср дает модернизму и модернизации, «аномальны сами по себе» [Ibid., p. 169.] поскольку неверно утверждать, будто «традиционный мир был в основном добродетельным и лишь отчасти грешным, в то время как современный мир, напротив, преимущественно грешен и лишь изредка добродетелен... История западного человека за последние пять веков является аномалией в длительной истории человечества, как на Востоке, так и на Западе» [S.H. Nasr, 1981, p. 85].

Китайский философ обращает особое внимание на социальные последствия насровской трактовки Традиции. Наср, по его оценке, предпочитает современной демократической системе с основополагающим для нее признанием прав человека любой традиционный общественный порядок. Он ссылается при этом на высказывания самого иранца: «Традиция определяет структуру общества, применяя к социальному порядку неизменные принципы, что внешне находит проявление в столь различных структурах, как индусская кастовая система

или... теократическое мусульманское общество, в которых, тем не менее, существует равенство перед Богом и Божественным Законом, хотя и не в современном качественном смысле» [Ibid., p. 81].

Шу Сянь Лю справедливо замечает, что «сопротивляясь любым общественным переменам и отстаивая средневековые социально-политические структуры во имя сохранения неприкосновенным вечно (sarpiental) измерения знания, мы невольно играем на руку определенным фанатикам-фундаменталистам. Последствия могут быть устрашающими... Нам следует адаптироваться к новой среде, как природной, так и социальной. Мы должны полноценно жить здесь и сейчас, не предаваясь мечтам о прошлом золотом веке... Идеи, отстаиваемые Насром, нереальны в наше время, и было бы нежелательно, чтобы они стали основным направлением в будущем» [The Philosophy, 2001, p. 267]

Критики С.Х. Насра, как нам представляется, справедливо критикуют иранского мыслителя за то, что он понимает вечность «буквально». «Мы проявили бы большую верность традиции, — замечают представляющие Совет по исследованиям ценностей и философии Джордж МакЛин и Ричард Кхури, — если бы подходили к ней как к чему-то постоянно развивающемуся. Не потому, что содержание традиции в конечном счете не поддается полному осознанию, а потому, что наш путь к ней всегда находится под угрозой окостенения и неизменно остается несовершенным. Традиция, даже если мы согласимся с Насром, что она не определяется целиком человеком, тем не менее, неразрывно связана с ним, а потому должна пребывать в состоянии текучести» [Ibid., p. 349].

Один за другим критики С.Х. Насра говорят о том, что его взгляды старомодны, что он «как будто бы неожиданно свалился на наши головы из другой исторической эпохи» (Элиот Дейтч) [Ibid., p. 371].

Такую оценку дают не только западные философы, но и соотечественники С.Х. Насра, не один десяток лет знающие его, даже работавшие с ним. Показательны в этом смысле высказывания Мехди Аминразави, который говорит о Насре как о человеке, мыслящем в духе Средневековья. Он называет его метафизиком, воззрения которого укоренены в исламской интеллектуальной традиции и питаются идеями теософии (*хикма*), синтезировавшей элементы восточного перипатетизма, ишракизма и суфизма. Согласно самому Насру, родоначальником *хикма* является пророк Идрис, которого классические мусульманские авторы идентифицируют с Гермесом. Эта традиция получила развитие в различных цивилизациях, особенно в Персии, Египте и Греции, и достигла своей кульминации в учении Сухраварди и его школы, а затем в трансцендентальной философии Муллы Сафра.

Мехди Аминразави обращает внимание на то, что С.Х. Наср признает существование двух основных видов бытия, представленных соответственно двумя методами познания, которые, в свою оче-

редь, олицетворены Прометеем и Понтификом. Человек, которому присущ дух Прометея, согласно Насру, является «земной тварью, восставшей против Неба и пытающейся узурпировать роль Творца» [S.H. Nasr, 1981, p. 160].

Человек-Понтифик символизирует собой «мост между небом и землей». Это добродетельный человек, подчинивший себя полностью предписаниям священной традиции. Первому присуще рациональное мышление, свободомыслие и критическое отношение к традиции, что ведет в конечном счете к ее разрушению. Второй же, напротив, полагается на эзотерическое знание мистика, не поддающееся проверке и доказательству. При подобной онтологической и гносеологической позиции, по заключению М. Аминразави, Наср практически оказывается вне диалога с современной интеллектуальной мыслью. Вот почему он и его единомышленники фактически находятся в ожидании апокалипсиса, прихода мессии-спасителя или пробуждения масс к восприятию Божественной истины. Они просто вновь и вновь заявляют о своей позиции, логичность и достоверность которой не поддаются проверке [The Philosophy, 2001, p. 560].

Соглашаясь по существу с представителями философского сообщества в их критике воззрений С.Х. Насра, следует все же признать, что жесткость их суждений нередко чрезмерна и даже несправедлива. Причина здесь не только в принципиальном различии занимаемых сторонами идейных позиций. Виной тому также и недопонимание, возникающее отчасти вследствие слишком «туманного» (хотя и эстетически привлекательного) стиля изложения, присущего текстам Насра. Возможно, еще более существенным является то обстоятельство, что критики не учитывают смыслового различия, вкладываемого иранским мыслителем в некоторые расхожие понятия. Это особенно верно в отношении понятия «традиция».

С.Х. Наср понимает «традицию» не так, как подавляющее большинство из нас. А главное — иначе, чем мусульманские традиционалисты-фундаменталисты.

Традиция обычно трактуется как комплекс норм, обычаев и мировоззренческих установок, являющихся необходимым условием сохранения, преемственности и устойчивости определенного вида социума. Природа традиции противоречива. С одной стороны, она склонна к апологии и консервации прошлого, противодействию переменам и инновациям. С другой стороны, традиция — необходимая предпосылка и конструирующее начало идентичности социально-культурной общности. Приверженность к традиции далеко не всегда имеет негативную коннотацию. Напротив, она играет позитивную роль, когда речь идет о сохранении идентичности, будь то на индивидуальном или коллективном уровне, о развитии и совершенствовании, опирающемся на опыт прошлого.

Опасность представляет традиционализм, который не отличает устаревшее от живого, упрямо и упорно цепляется за то, что мешает развитию, благим инновациям. Именно такой традиционализм присущ расовым, религиозным и национальным фанатикам. Если бы С.Х. Наср был традиционалистом такого рода, он не сотрудничал бы с шахским режимом, ориентировавшимся на западную модель развития, стимулируя ускоренную модернизацию Ирана, с режимом, который последовательно наступал на мусульманское духовенство, не желавшее утратить своего влияния и власти во всех сферах общественной жизни. Наср оказался бы не противником, а соучастником Иранской революции, свергнувшей шахский режим, возродившей в стране теократическую власть, средневековые нравы и нормы общежития. «Революционеры» не изгнали бы его, практически навсегда, из Ирана, не разгромили бы накопленную им годами ценнейшую библиотеку, личные архивы. Он мог бы жить в эмиграции в любой из стран «традиционного» Востока, но предпочел жить и работать в США — «цитадели» западного мира.

Насровское понимание традиции принципиально отлично от того, которого придерживаются мусульманские богословы, считающие себя главными хранителями традиции. Он понимает традицию как совокупность истин или принципов Божественного происхождения, которые раскрываются людям через посланников, пророков, *аватары*, Логос. Традиция проявляется в различных сферах, включая право и социальные структуры, искусство, науку и т.д. «Традиция предполагает истины сверхиндивидуального характера, укорененные в реальности как таковой, и исходит из Источника, из которого происходит все остальное и к которому все возвращается» [The Philosophia, 1984, p. 181].

Наср фактически полностью солидаризируется с пониманием традиции, предложенной Рене Геноном. Для него Традиция (с заглавной буквы) есть нечто изначально и непрерывно проявляющееся через все земное существование человечества. Она есть «первоисточник и общее хранилище всех особых традиционных форм, которые из нее происходят при адаптации к специальным условиям того или иного народа и эпохи» [Генон, 2003, с. 112].

Любая ортодоксальная традиция (в том числе и исламская) есть лишь своего рода «отражение» и, можно сказать, «замещение» изначальной Традиции.

Вследствие цикличности общечеловеческого существования и сопутствующего его «духовного помрачения», Традиция становится скрытой и недоступной для обычных людей. Она сохраняется главным образом в религиях, и ее скрытый в символах смысл способны понять, «расшифровать» лишь эзотерики. Таким образом, С.Х. Наср, по существу, отказывается признавать претензии мусульманских богословов на роль хранителей и истинных толкователей Традиции. Он прямо противопоставляет им мистиков-суфиев, как тех, кто более других в состоя-

нии приблизиться к Истине–Традиции. Позиция С.Х. Насра полностью созвучна той, которой придерживался его любимый поэт и кумир Джалал ад-Дин Руми:

«Знай, что подобно омовению песком, когда поблизости есть вода,
Традиционное знание рядом с дыханием Кутба² эпохи»
[Руми, «Маснави», кн. 4, с. 1418].

Чем объяснить выбор С.Х. Насром представленной выше позиции? Именно «выбор», потому что иранский мыслитель не создавал оригинальной системы взглядов, а скорее, сделав для себя еще в юности «выбор» в пользу мировоззренческих установок приверженцев «Непреодолимой философии», он оставался навсегда верен ему, последовательно и тщательно «фундируя», подкрепляя исламским материалом.

В самом широком смысле «выбор» Насра был обусловлен поиском идентичности как на личном, сугубо индивидуальном уровне, так и на уровне социально-культурном, можно даже сказать цивилизационном. Известно, что в традиционных обществах идентичность индивидов задается их происхождением и принадлежностью к определенному социальному слою. С наступления современной эпохи — эпохи модерна возникает принципиально новая ситуация, при которой индивид обретает возможность и, более того, встает перед необходимостью «найти самого себя», самоидентифицироваться, т.е. сознательно ориентироваться на отождествление себя с определенной группой, образом жизни, ценностями.

Современная эпоха, особенно в связи с процессами глобализации, породила также и проблему цивилизационной идентичности. Перед сообществами цивилизаций, особенно таких, как китайская, индийская, исламская, возникла реальная угроза уничтожения или по крайней мере превращения в периферийные культурные группы всемирной цивилизации, выстроенной по образу и подобию западной цивилизации. Отсюда стремление данных сообществ отстоять в разных превращенных формах свою идентичность.

Индивидуальный кризис идентичности С.Х. Насра был сопряжен с той ситуацией, в которой юноша оказался, будучи вырванным из родной среды и столкнувшись «лицом к лицу» со стилем жизни, ценностями, институтами, которые воплощали дух современности *par excellence* не просто в главном его оплоте — США, но еще и в университетской среде, игравшей лидирующую роль в формировании этой новой цивилизационной парадигмы.

Кризис идентичности на цивилизационном уровне стал очевиден С.Х. Насру по возвращении в Иран. При тесной связи с иранским шахом, активно проводившим курс на модернизацию страны, С.Х. Наср вполне осознавал необходимость трансформации традиционного общества и восприятия ценностей современной техногенной цивилиза-

2 | Кутб — «Божественный полюс», мистик, достигший совершенства на пути познания Истины.

ции. В то же время политический режим, с которым он сотрудничал, не был заинтересован в проведении секулярной политики (как это делала соседняя Турция) в силу ряда причин, в том числе и в интересах под держания, укрепления и сакрального оправдания неограниченной светской и духовной власти в одном лице — в лице шаха. Определенная внутренняя раздвоенность вызывалась и личной глубокой религиозностью С.Х. Насра.

Содержащиеся в «Непреходящей философии» идеи представляются С.Х. Насру выходом из противоречивого состояния, в котором оказался и он, и иранское общество. В частности, они позволяют признать **относительную** абсолютность догматов или основоположений отдельной религии (в данном случае ислама). Тем самым открывается возможность отказа от фанатизма и претензий на исключительность, допускается и, более того, требуется уважительное отношение и сосуществование с другими культурами-религиями, что делает традиционное общество более открытым к восприятию современных ценностей. В то же время настаивание на положении о том, что «всякая религия манифестирует на Земле один из архетипов (присущий именно ей. — М.С.), ядро которого составляет Само Божественное» [S.H. Nasr, 1981, p. 294], т.е. Абсолют, Универсальная Истина, и что ей присущи определенные «базовые доктрины», а также представления о «кардинальных добродетелях», является своего рода гарантом сохранения идентичности восточных обществ, заложенной на полном отождествлении культуры с соответствующей религией, и ограждения их от глобализирующих, а отчасти и неокOLONIALИСТСКИХ, тенденций западной секулярной техногенной цивилизации.

Найденный С.Х. Насром «срединный путь», возможно, для него лично является удовлетворяющим выходом из состояния раздвоенности, однако вряд ли такой путь эффективен и спасителен для традиционных обществ в целом. Идеалы обладают огромным позитивным, созидательным потенциалом, если они являются своего рода объединяющей и **мотивирующей** силой общественного развития. Но именно этого нельзя ожидать от концепции «относительно абсолютного»: слишком абстрактны, смутны рассуждения С.Х. Насра об Абсолюте, слишком рассчитаны они на восприятие одной лишь духовной элиты, при том той ее части, которая привержена эзотерике: «Только эзотеризм способен усмотреть Абсолют в многообразных мирах сакральной формы и содержания, в то же время продолжая видеть Абсолют за пределами этих форм в сфере пребывания бесформенного» [Ibid.].

Иранский философ откровенен в своей аристократической элитарности. Он утверждает, что эзотерическое знание «не может быть преподано каждому», более того, было бы вредно и опасно передавать его человеку неподготовленному [Ibid., p. 316]. Сокровенное знание транслируется лишь через наставников, ордены и организации эзотерического характера [Ibid., p. 317].

Источники и литература

- Генон, 2003 — Генон Р. Размышления об индуизме. 2003.
- S.H. Nasr, 1981 — Nasr S.H. Knowledge and the Sacred. Gifford Lectures. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- The Philosophy, 2001 — The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr. Ed. by L.E. Hahn, R.E. Auxier, W. Stone. The Library of Living Philosophers. Vol. XXVIII. Chicago: Open Court, 2001.
- The Philosophia, 1984 — The Philosophia Perennis and the Study of Religion // The World of Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies Essays in Honor of Wilfred Cantwell Smith. Edinburgh, 1984.