Рене Генон

Гнозис

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. La Gnose (годы публикации: 1909-1912).

Редакция перевода от 06.10.2026.

Переведено глав: 11 из 22. Непереведённые главы заменены ссылкой на французский текст на сайте.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Обращение к читателям 5
Демиург 9
Гнозис и спиритуалистические группы 27
По вопросу центральноазиатской миссии 29
Гнозис и Франкмасонство 31
Далай-лама 35
Масонская ортодоксия 41
Заметки о математической нотации 47
Уведомление 49
Высшие градусы Масонства 51
Замечания о происхождении чисел 55
Религия и религии 67
Пояснения к проекту. Специальные термины различных традиционных учений 69
Кем мы не являемся 71
Молитва и заклинание 73
Символизм креста 75
Великий архитектор вселенной 77
Неоспиритуалисты 91
Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте 93
Научные концепции и масонский идеал 95
Условия телесного бытия 107
Отзывы на книги 135

Обращение к читателям[1]

Когда несколько месяцев назад вышел первый номер этого журнала, некоторые, доверившись неточным сведениям или обманчивой видимости, могли подумать, что речь идёт о специализированном издании, каких в наше время довольно много. Между тем наше название — настолько общее, насколько это возможно; однако слову *Гнозис* давалось столько ошибочных или неполных толкований и его значение так часто искажалось, что мы считаем необходимым, дабы рассеять всякую двусмысленность, ещё раз напомнить здесь его значение.

Гнозис (мы не устанем это повторять) есть интегральное Знание, универсальный Синтез, предмет которого — тотальная Истина, единая и неизменная за различными формами, в которые она частным образом облекалась в зависимости от эпох и стран. Следовательно, можно сказать, что Гнозис есть общий корень всех частных традиций, всех специализированных адаптаций, всех откровений в точном смысле слова, давших начало религиям и инициациям, всегда тождественным по существу, хотя и различным по форме. И поэтому мы всегда должны опираться на ортодоксальную Традицию, которую находим во всей её изначальной чистоте, повсюду одну и ту же, под буквой Священных книг, под покровом символов и инициатических обрядов.

Итак, наша программа, если выразить её одним словом, — это изучение эзотерической Науки, единой, как сама Истина; экзотеризму же мы оставляем все специализации и все виды анализа, экспериментальные науки, философские системы, внешние религии. Есть те, кому достаточно

[1] Опубликовано в журнале «Гнозис», март 1910, с подписью *Дирекция*.

этой области экзотеризма, кто не испытывает потребности идти дальше и возможно даже неспособен; не к ним мы обращаемся, но лишь к тем, гораздо менее многочисленным, кто понял, что не в фрагментарном и аналитическом исследовании им удастся найти Истину. В действительности (и на этом мы особо настаиваем), невозможно прийти к Синтезу путём анализа; с тем же успехом можно было бы пытаться ограничить Бесконечное или заключить Целое в одну из его частей; и если мы на этом настаиваем, то потому, что именно указанная здесь ошибка неизбежно делает бессильными все усилия современных западных учёных.

Другое замечание, которое мы должны сделать здесь и которое, также, непосредственно следует из сказанного, состоит в том, что Гнозис не следует смешивать, как это весьма часто ошибочно делают, с тем, что называется Гностицизмом; последний — лишь одна из его частных адаптаций, которую мы изучаем наравне со всеми прочими формами Традиции. Но для нас важнее всего изложить, насколько это возможно, метафизическое учение, происходящее из всех этих форм, тем способом, который мы сочтём наипонятным и наиболее легко воспринимаемым для ума читателя. В самом деле, Истина есть предмет знания, а значит, уверенности, а не веры (хотя, очевидно, относительные существа не могут знать Истину абсолютно); а чтобы знать, необходимо понимать. Поэтому для нас нет догматов, а есть лишь истины, которые могут быть доказаны или приняты согласием разума; нет тайн, кроме того, что по самой своей сущности непередеваемо. Вот почему мы полагаем, что тайны [*arcanes*] сами защищают себя от любопытства профанов, и не колеблемся во всеуслышание провозглашать те истины, которые можем знать (разумеется, в области чистых идей), ибо Свет сам ослепляет тех, кто неспособен его воспринимать.

Наконец, чтобы избежать досадных смешений и сделать невозможным любое уподобление исследований, которым посвящён этот журнал, тем, что ведут в совершенно иной

плоскости некоторые изыскатели, присваивающие себе различные наименования (оккультисты, теософисты, спиритуалисты) и являющиеся, как правило, экспериментаторами (см. об этом в № 2 статью «Гнозис и спиритуалистские школы»), мы не можем сделать ничего лучшего, как воспроизвести, разделяя выраженные там мысли, несколько фрагментов программы журнала «Путь» (№ 1, 15 апреля 1904).

> Наука позволяет, а Традиция советует нам обращаться лишь к избранным; придёт к нам — кто захочет, пойдёт с нами — кто сможет. Это заявление — не признание в гордыне; мы лишь смиреннейшие служители гордой Истины. Хранители сокровища могут быть одновременно очень бедны и неподкупны; мы смиренно признаём свою бедность, и именно само сокровище делает доступ к нам трудным.
>
> Мы никого не отталкиваем, ибо не считаем себя выше других; но и никого не призываем, ибо нам нечего обещать. Тот, кто способен за нами следовать, в самом себе найдёт награду за то, что последовал за нами.
>
> Итак, сразу проведём необходимое различие между Наукой (или Знанием, Гнозисом) и тем чудесным, что некоторые называют Магией. Обращать внимание на магические явления, когда они встречаются, и наблюдать их наравне с прочими явлениями природы — это хорошо; специально искать их — бессмысленно; вызывать их — вредно.
>
> Магия для нас — наука, и наука второстепенная; это, в латинском смысле слова, случайность [*accident*] на пути. Амбициозным нечего делать у нас, ибо мы не делаем золота; нечего делать у нас и сентиментальным натурам, ибо мы не воскрешаем мёртвых; нечего делать и любопытным, ибо у нас нет фокусников.
>
> Умы, влюблённые только в феномены, называемые ими сверхъестественными потому, что те, без сомнения, превосходят их естественное разумение, суть для нас недостаточные интеллектуально, пригодные главным образом

к тому, чтобы затруднять, а порой и выставлять в смешном свете методы; мы в высшей степени желали бы никогда не видеть таковых среди нас.

На этих словах мы и закончим, полагая, что сказали достаточно, чтобы показать, каковы наши намерения, и желаем нашим читателям подобного расположения духа для достижения единственной цели, которую мы себе ставим, — совершенного Знания, через которое обретается вечное Блаженство.

Демиург[2]

I

Существует множество проблем, всегда занимавших людей, но ни одна из них, пожалуй, не казалась в целом столь трудноразрешимой, как вопрос о происхождении Зла, с которым, как с непреодолимым препятствием, сталкивалось большинство философов и в особенности теологов: *Si Deus est, unde Malum? Si non est, unde Bonum?*[A] Эта дилемма действительно неразрешима для тех, кто считает Творение прямым делом Бога и потому вынужден делать Его одинаково ответственным за Добро и Зло. Нам, конечно, возразят, что эту ответственность в известной мере уменьшает свобода сотворённых существ; но если они могут выбирать между Добром и Злом, это означает, что и то, и другое уже существует, по крайней мере в принципе; и если они способны иногда склониться в пользу Зла, вместо того чтобы всегда тяготеть к Добру, это происходит из-за их несовершенства. Но как Бог, будучи совершенным, мог сотворить несовершенных существ?

Очевидно, что Совершенное не может породить несовершенное, ибо, если бы это было возможно, Совершенное должно было бы содержать несовершенное в себе самом в принципиальном состоянии, и тогда оно уже не было бы Совершенным. Следовательно, несовершенное не может исходить из Совершенного путём эманации; тогда оно могло бы быть лишь результатом творения *ex nihilo*. Но как допу-

---

[2] Опубликовано в журнале «Гнозис», с ноября 1909 по февраль 1910 г., с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 1. Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за июнь 1951. [Прим. ред.]

[A] Если Бог есть, то откуда зло? Если Бога нет, то откуда добро? — прим. пер.

стить, что нечто может произойти из ничего, или, другими словами, что может существовать нечто, не имеющее никакого принципа? Более того, признать творение *ex nihilo* значило бы тем самым признать конечное уничтожение сотворённых существ, ибо то, что имело начало, должно иметь и конец, и нет ничего более нелогичного, чем говорить о бессмертии при такой гипотезе; но творение, понимаемое таким образом, — лишь абсурд, поскольку оно противоречит принципу причинности, который ни один разумный человек не может искренне отрицать; и мы можем сказать вслед за Лукрецием: *Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti*[Б].

Не может быть ничего, что не имело бы принципа; но каков этот принцип? И существует ли в действительности единственный Принцип всех вещей? Если рассматривать тотальный Универсум, то совершенно очевидно, что он содержит все вещи, так как все части содержатся в Целом; с другой стороны, Целое с необходимостью безгранично, ибо, если бы оно имело предел, то, что находилось бы за этим пределом, не было бы включено в Целое, а такое предположение абсурдно. То, что не имеет предела, можно назвать Бесконечным, и, поскольку оно содержит всё, это Бесконечное есть принцип всех вещей. Более того, Бесконечное с необходимостью едино, так как два Бесконечных, не будучи тождественными, исключали бы одно другое; отсюда следует, что есть лишь единственный Принцип всех вещей, и этот Принцип есть Совершенное, так как Бесконечное может быть таковым, только если оно есть Совершенное.

Таким образом, Совершенное есть высший Принцип, Первопричина; оно содержит все вещи в потенции, и оно произвело все вещи. Но тогда, поскольку есть лишь единственный Принцип, что становится со всеми противоположностями, которые обычно усматривают в Универсуме: Сущее и Не-Сущее, Дух и Материя, Добро и Зло? Итак, мы вновь оказываемся перед вопросом, поставленным в самом начале, и те-

[Б] Ничего нельзя сделать из ничего, ничто нельзя превратить в ничто — прим. пер.

перь можем сформулировать его в более общем виде: как Единство могло произвести Двойственность?

Некоторые считали необходимым признать два различных принципа, противоположных друг другу; но эта гипотеза исключается сказанным выше. В самом деле, оба этих принципа не могут быть бесконечными, так как тогда они исключали бы друг друга или сливались бы; если бы бесконечным был только один, он был бы принципом другого; наконец, если бы оба были конечны, они не были бы истинными принципами, ибо сказать, что конечное может существовать само по себе, — значит сказать, что нечто может произойти из ничего, поскольку всё конечное имеет начало, логически, если не хронологически. Следовательно, в последнем случае оба они, будучи конечными, должны исходить из общего принципа, который бесконечен, и мы, таким образом, вновь приходим к рассмотрению единственного Принципа. Кроме того, многие учения, которые обычно считают дуалистическими, являются таковыми лишь внешне; в манихействе, как и в религии Зороастра, дуализм был лишь чисто экзотерическим учением, скрывающим истинное эзотерическое учение о Единстве: Ормузд и Ариман оба порождены Зерваном Акараном и должны слиться с ним в конце времён.

Итак, Двойственность с необходимостью произведена Единством, поскольку она не может существовать сама по себе; но как она может быть произведена? Чтобы понять это, мы должны прежде всего рассмотреть Двойственность в её наименее частном аспекте, каковым является противопоставление Сущего и Не-Сущего; притом, поскольку и то, и другое необходимо содержится в тотальном Совершенстве, с самого начала очевидно, что это противопоставление может быть лишь кажущимся. Поэтому лучше было бы говорить лишь о различении; но в чём состоит это различение? Существует ли оно в реальности независимо от нас, или же оно просто результат нашего способа рассматривать вещи?

Если под Не-Сущим понимать лишь чистое ничто, то говорить о нём не имеет смысла, ибо что можно сказать о том, чего просто нет? Но если рассматривать Не-Сущее как возможность Сущего, то дело обстоит совершенно иначе. В этом смысле Сущее является проявлением Не-Сущего и содержится в этом Не-Сущем в потенциальном состоянии. Отношение Не-Сущего к Сущему есть тогда отношение непроявленного к проявленному, и можно сказать, что непроявленное выше проявленного, принципом которого оно является, поскольку оно содержит в потенции всё проявленное, а также то, что не проявлено, никогда не было и никогда не будет проявлено. В то же время видно, что здесь невозможно говорить о реальном различении, так как проявленное содержится в принципе в непроявленном; однако мы не можем постигать непроявленное непосредственно, но лишь через проявленное; следовательно, это различение существует для нас, и только для нас.

Если так обстоит дело с Двойственностью в аспекте различения Сущего и Не-Сущего, то же самое должно с тем большим основанием относиться ко всем остальным аспектам Двойственности. Отсюда уже видно, насколько иллюзорно различение Духа и Материи, на котором, однако, особенно в новое время, было возведено столь большое число философских систем, как на непоколебимом основании; если это различение исчезает, от всех этих систем ничего не остаётся. Кроме того, мы можем мимоходом заметить, что Двойственность не может существовать без Тернера, ибо если высший Принцип, дифференцируясь, даёт начало двум элементам (которые, впрочем, различны лишь постольку, поскольку мы рассматриваем их как таковые), то эти два элемента вместе со своим общим Принципом образуют Тернер, так что в действительности первой дифференциацией примордиального Единства непосредственно произведён Тернер, а не Бинер.

Вернёмся теперь к различению Добра и Зла, которое также есть лишь частный аспект Двойственности. Когда Добро

противопоставляют Злу, Добро обычно усматривают в Совершенстве или, по меньшей мере, на более низкой ступени, в стремлении к Совершенству, и тогда Зло есть не что иное, как несовершенное; но как несовершенное могло бы противостоять Совершенному? Мы видели, что Совершенное есть Принцип всех вещей и что, с другой стороны, оно не может произвести несовершенное, откуда следует, что в реальности несовершенного не существует или, по меньшей мере, оно может существовать лишь как составной элемент тотального Совершенства; но тогда оно не может быть по-настоящему несовершенным, и то, что мы называем несовершенством, — лишь относительность. Так, то, что мы называем ошибкой, — лишь относительная истина, ибо все ошибки должны быть включены в тотальную Истину, иначе она, будучи ограничена чем-то, что находилось бы вне её, не была бы совершенной, что равнозначно тому, чтобы сказать, что она не была бы Истиной. Ошибки, или, лучше сказать, относительные истины, — лишь фрагменты тотальной Истины; следовательно, относительность порождает именно фрагментация, и потому можно было бы сказать, что она есть причина Зла, если бы относительность действительно была синонимом несовершенства; но Зло является таковым, лишь если его отличают от Добра.

Если называть Добром Совершенное, то относительное в действительности от него не отлично, поскольку содержится в нём в принципе; следовательно, с универсальной точки зрения Зло не имеет бытия. Оно имеет его лишь тогда, когда все вещи рассматриваются во фрагментарном и аналитическом аспекте, в отделении от их общего Принципа, вместо того чтобы рассматривать их синтетически, как содержащиеся в этом Принципе, который есть Совершенство. Так и создаётся несовершенное; отличая Зло от Добра, мы создаём их оба самим этим различением, ибо Добро и Зло таковы, лишь когда их противопоставляют друг другу, и если нет Зла, то нет оснований говорить и о Добре в обычном смысле этого слова, но лишь о Совершенстве. Итак, именно роковая

иллюзия Дуализма реализует Добро и Зло и, рассматривая вещи с частной точки зрения, заменяет Единство Множественностью и тем самым заключает существ, над которыми она властвует, в область смешения и разделения; эта область и есть Царство Демиурга.

II

Сказанное выше о различении Добра и Зла позволяет понять символ Грехопадения, по крайней мере в той мере, в какой эти вещи вообще могут быть выражены. Фрагментация тотальной Истины, или Слова (ибо по сути это одно и то же), — фрагментация, порождающая относительность, — тождественна расчленению Адама Кадмона, чьи отдельные частицы составляют Адама Протопласта, т. е. первого образователя форм; причина этого расчленения — Нахаш[B], Эгоизм, или желание индивидуального бытия. Этот Нахаш вовсе не является внешней по отношению к человеку причиной, но находится в нём, сначала в потенциальном состоянии, и становится для него внешним лишь в той мере, в какой сам человек делает его внешним; этот инстинкт отделённости, по самой своей природе, которая состоит в том, чтобы вызывать разделение, побуждает человека вкусить плод от Древа познания Добра и Зла, т. е. создать само различение Добра и Зла. Тогда у человека открываются глаза, потому что то, что было для него внутренним, стало внешним вследствие разделения, произошедшего между существами; отныне они облечены в формы, которые ограничивают и определяют их индивидуальное бытие, и, таким образом, человек был первым образователем форм. Но и он сам отныне подчинён условиям этого индивидуального бытия и также облечён в форму, или, по библейскому выражению, в «кожаные одежды»; он заключён в области Добра и Зла, в Царстве Демиурга.

Из этого изложения, впрочем весьма сокращённого и весьма неполного, видно, что в действительности Демиург

[B] Обычный русский перевод с иврита — змей-искуситель. Примечательно созвучие с санскритским *nāga* — прим. ред.

вовсе не является силой, внешней по отношению к человеку; в принципе он есть не что иное, как воля человека, поскольку она реализует различение Добра и Зла. Но затем человек, ограниченный как индивидуальное существо этой волей, которая является его собственной, рассматривает её как нечто внешнее по отношению к себе, и тем самым она становится отличной от него; более того, поскольку она противостоит его усилиям выйти из области, в которую он сам себя заключил, он считает её враждебной силой и называет Сатаной, или Противником. Заметим, впрочем, что этот Противник, которого мы создали сами и создаём каждое мгновение (ибо это не следует рассматривать как событие, произошедшее в какой-то определённый момент времени), — этот Противник, повторим, вовсе не зол сам по себе, но есть лишь совокупность всего, что нам противоположно.

С более общей точки зрения Демиург, ставший отдельной силой и рассматриваемый как таковая, есть Князь мира сего, о котором говорится в Евангелии от Иоанна; здесь опять-таки он, строго говоря, ни добр, ни зол, или, скорее, он и то, и другое, поскольку содержит в себе Добро и Зло. Его область рассматривают как нижний Мир, противостоящий высшему Миру, или принципиальному Универсуму, от которого он был отделён; но следует тщательно отметить, что это отделение никогда не бывает абсолютно реальным; оно реально лишь в той мере, в какой мы его реализуем, ибо этот нижний Мир содержится в потенциальном состоянии в принципиальном Универсуме, и очевидно, что никакая часть не может реально выйти из Целого. Именно это, впрочем, и препятствует бесконечному продолжению падения; но это лишь всецело символическое выражение, и глубина падения просто измеряет степень, в которой реализовано отделение. С этой оговоркой Демиург противостоит Адаму Кадмону, или принципиальному Человечеству, проявлению Слова, но лишь как отражение, ибо он не есть эманация и не имеет бытия сам по себе; именно это представлено фигурой

двух старцев Зогара, а также двумя противоположными треугольниками Печати Соломона.

Итак, мы приходим к тому, чтобы рассматривать Демиурга как тёмное и перевёрнутое отражение Сущего, ибо в действительности он не может быть ничем иным. Следовательно, он не является существом[г]; но, согласно сказанному выше, его можно рассматривать как совокупность существ в той мере, в какой они различны, или, если угодно, поскольку они обладают индивидуальным бытием. Мы являемся различными существами постольку, поскольку сами создаём различение, которое имеет бытие лишь в той мере, в какой мы его создаём; поскольку мы создаём это различение, мы являемся элементами Демиурга, и, как различные существа, мы принадлежим к области этого же Демиурга, которая есть то, что называют Творением.

Итак, все элементы Творения, т. е. твари, содержатся в самом Демиурге, и действительно, он может извлечь их лишь из самого себя, поскольку творение *ex nihilo* невозможно. Рассматриваемый как Творец, Демиург прежде всего производит разделение, и в действительности он вовсе не отличен от него, поскольку имеет бытие лишь постольку, поскольку имеет бытие само разделение; далее, так как разделение — источник индивидуального бытия, а последнее определяется формой, Демиург должен рассматриваться как образователь, и тогда он тождествен Адаму Протопласту, как мы уже видели. Можно также сказать, что Демиург творит Материю, понимая под этим словом примордиальный хаос, который есть общий резервуар всех форм; затем он организует эту хаотичную и тёмную Материю, в которой царит смешение, извлекая из неё множественные формы, совокупность которых и составляет Творение.

Должны ли мы теперь сказать, что это Творение несовершенно? Разумеется, его нельзя считать совершенным; но если встать на универсальную точку зрения, оно есть лишь

[г] Слова «существо» в этом предложении и «Сущее» в предыдущем — перевод крайне важных понятий Генона *un être* и *l'Être* соответственно — прим.ред.

один из составных элементов тотального Совершенства. Оно несовершенно, только если рассматривать его аналитически, как отделённое от своего Принципа, и именно в той же мере оно является областью Демиурга; но если несовершенное есть лишь элемент Совершенного, то оно не является по-настоящему несовершенным, и отсюда следует, что в реальности Демиург и его область не имеют бытия с универсальной точки зрения, как не имеет его и различение Добра и Зла. Отсюда же следует, что с той же точки зрения не имеет бытия и Материя: материальная видимость — лишь иллюзия, из чего, впрочем, не следует делать вывод, что существа, обладающие этой видимостью, не имеют бытия, ибо это означало бы впасть в другую иллюзию — иллюзию преувеличенного и плохо понятого идеализма.

Если Материя не имеет бытия, то тем самым исчезает и различение Духа и Материи; в реальности всё должно быть Духом, но при этом слово понимается в смысле совершенно ином, нежели тот, который ему приписывает большинство современных философов. Ведь они, противопоставляя Дух Материи, вовсе не считают его независимым от всякой формы, и тогда можно спросить, чем же он отличается от Материи; если говорят, что он непротяжён, тогда как Материя протяжённа, то как непротяжённое может облечься в форму? Впрочем, зачем стремиться определить Дух? Мыслью или иначе, но его всегда пытаются определить через некую форму, и тогда это уже не Дух. В реальности универсальный Дух есть Сущее, а не то или иное частное существо; но он есть Принцип всех существ и, таким образом, содержит их все; вот почему всё есть Дух.

Когда человек приходит к реальному познанию этой истины, он отождествляет себя и все вещи с универсальным Духом, и тогда всякое различение для него исчезает, так что он созерцает все вещи как пребывающие в нём самом, а не как внешние, ибо иллюзия рассеивается перед Истиной, как тень перед солнцем. Так, самим этим познанием человек освобождается от уз Материи и индивидуального бытия, он

более не подвластен Князю мира сего, он более не принадлежит Царству Демиурга.

III

Из сказанного следует, что человек может уже во время своего земного существования освободиться из области Демиурга, или гилического Мира[Д], и что это освобождение совершается через Гнозис, т. е. через интегральное Знание. Заметим, впрочем, что это Знание не имеет ничего общего с аналитической наукой и никоим образом её не предполагает; слишком распространённая в наши дни иллюзия — полагать, будто к тотальному синтезу можно прийти лишь через анализ; напротив, обычная наука всецело относительна и, будучи ограничена гилическим Миром, с универсальной точки зрения имеет бытие не более, чем он сам.

С другой стороны, мы должны также заметить, что различные Миры, или, по общепринятому выражению, различные уровни [*plans*] Универсума, — это вовсе не места или области, но модальности бытия, или состояния существа. Это позволяет понять, как человек, живущий на земле, может в реальности принадлежать уже не к гилическому Миру, но к психическому Миру или даже к пневматическому Миру. Именно это составляет второе рождение; однако оно, строго говоря, есть лишь рождение в психический Мир, благодаря которому человек становится сознательным на двух уровнях, но ещё не достигает пневматического Мира, т. е. не отождествляется с универсальным Духом. Этот последний результат достигается лишь тем, кто интегрально обладает тройным Знанием, которым он навсегда освобождается от смертных рождений; это и выражают, говоря, что спасаются лишь Пневматики. Состояние Психиков, в сущности, лишь

[Д] В этом эссе автор использует гностическую терминологию, соответствующую разделению существ на гиликов, психиков и пневматиков и соответствующему разделению миров или модальностей универсума. Также сама фигура Демиурга рассматривается здесь в ключе гностицизма. Вероятно, это связано с журналом, в котором это эссе публиковалось впервые, журнал «Гнозис» — прим. пер.

переходное; это состояние существа, уже готового воспринять Свет, но ещё не воспринимающего его, ещё не осознавшего единую и неизменную Истину.

Говоря о смертных рождениях, мы подразумеваем под этим модификации существа, его прохождение через множественные и изменчивые формы; в этом нет ничего похожего на учение о реинкарнации в том виде, в каком его принимают спириты и теософы, — учение, о котором мы когда-нибудь будем иметь случай высказаться. Пневматик освобождён от смертных рождений, т. е. освобождён от формы, а значит, и от демиургического Мира; он более не подвержен изменению и, следовательно, не совершает действия; к этому вопросу мы вернёмся ниже. Психик, напротив, не выходит за пределы Мира Формирования, который символически обозначается как первое Небо, или сфера Луны; оттуда он возвращается в земной Мир, что не означает, что в действительности он примет новое тело на Земле, но означает лишь, что он должен облечься в новые формы, какими бы они ни были, прежде чем достигнет освобождения.

Изложенное нами показывает согласие — мы могли бы даже сказать реальное тождество, несмотря на некоторые различия в выражении, — гностического учения с восточными учениями, и в особенности с Ведантой, наиболее ортодоксальной из всех метафизических систем, основанных на брахманизме. Вот почему мы можем дополнить сказанное о различных состояниях существа несколькими цитатами из «Трактата о познании Духа» [Атма-бодха — прим. ред.] Шанкарачарьи:

> Кроме Знания нет другого средства к обретению окончательного осуществления; это единственный инструмент, который разрывает узы страстей; без Знания не может быть достигнуто Блаженство[E]. Действие не противоречит

[E] Здесь и далее перевод цитат из Атма-бодхи сделан по французскому тексту, что лучше для восприятия хода мысли автора эссе — прим. пер.

> незнанию и не может уничтожить его, — лишь Знание устраняет незнание, подобно Свету, разгоняющему мрак.

Незнание здесь — это состояние существа, окутанного тьмой гилического Мира, привязанного к иллюзорной видимости Материи и к индивидуальным различениям; посредством Знания, которое вовсе не принадлежит к области действия, но выше её, все эти иллюзии исчезают, как мы уже говорили выше.

> Когда невежество, порождающее земные привязанности, исчезает, Дух сверкает своим собственным светом в неделимом состоянии, подобно Солнцу, распространяющему свой свет, когда рассеиваются тучи.

Но прежде чем достичь этой ступени, существо проходит через промежуточную стадию, соответствующую психическому Миру; тогда оно полагает, что является уже не материальным телом, но индивидуальной душой, ибо всякое различение для него ещё не исчезло, поскольку оно ещё не вышло из области Демиурга.

> Воображая, что он является индивидуальной душой, человек испытывает страх, как тот, кто по ошибке принял обрывок веревки за змею; но его страх рассеивается осознанием, что он не душа, а универсальный Дух.

Тот, кто осознал два проявленных Мира, т. е. гилический Мир, совокупность грубых, или материальных, проявлений, и психический Мир, совокупность тонких проявлений, — дважды рождённый, *Dvija*; но тот, кто сознаёт непроявленный Универсум, или Мир без формы, т. е. пневматический Мир, и достиг отождествления себя с универсальным Духом, Атманом, — лишь он может быть назван Йогом, т. е. соединённым с универсальным Духом.

> Йог, интеллект которого совершенен, созерцает все вещи как пребывающие в себе, и тем самым, оком Знания воспринимает все вещи как Дух.

Заметим мимоходом, что гилический Мир сравнивается с состоянием бодрствования, психический Мир — с состоянием сновидения, а пневматический Мир — с глубоким сном; в этой связи мы должны напомнить, что непроявленное выше проявленного, поскольку является его принципом. Согласно гностическому учению, над пневматическим Универсумом нет ничего, кроме Плеромы, которую можно рассматривать как образованную совокупностью атрибутов Божества. Она не есть четвёртый Мир, но сам универсальный Дух, высший Принцип Трёх Миров, ни проявленный, ни непроявленный, неопределимый, немыслимый и непостижимый.

Йог, или Пневматик (ибо по сути это одно и то же), воспринимает себя уже не как грубую или тонкую форму, но как существо без формы; тогда он отождествляется с универсальным Духом, и вот в каких словах это состояние описывает Шанкарачарья:

> Он есть Брахман, после обладания которым нечем больше владеть; после наслаждения счастьем которого нет счастья, которого можно желать; и после познания которого уже нечего знать. Он есть Брахман, увидев которого, больше нечего созерцать; после отождествления с которым не происходит никакого рождения; восприняв который больше нечего воспринимать. Он есть Брахман, вездесущий, пребывающий в срединном пространстве, в том, что вверху, и в том, что внизу; истинный, живой, счастливый, без двойственности, неделимый, вечный и единый. Он есть Брахман, лишённый величия, непротяжённый, несозданный, нетленный, без образа, без качеств и свойств. Он есть Брахман, которым освещаются все вещи, чей свет заставляет сиять Солнце и все светящиеся тела, но который не проявляется их светом. Он сам проникает в свою вечную сущность [essence] и созерцает весь мир как бытие Брахмана. Брахман не похож на мир, и вне Брахмана нет ничего; все, что кажется имеющем бытие вне его, является иллюзией. Из всего, что видно, из всего, что слышно, не существует ничего, кроме Брахмана, и благодаря знанию принципа

> Брахман созерцается как истинное, живое, счастливое Сущее, без двойственности. Око Знания созерцает истинное Сущее, живое, блаженное, всепроникающее; но око неведения не обнаруживает его, не воспринимает, как слепой не видит света. Когда Солнце духовного Знания восходит на небе сердца, оно изгоняет тьму, оно проникает во всё, объемлет всё и всё освещает.

Заметим, что Брахман, о котором здесь идёт речь, — это высший Брахман; его следует тщательно отличать от низшего Брахмана, ибо последний есть не что иное, как Демиург, рассматриваемый как отражение Сущего. Для Йога есть лишь высший Брахман, который содержит все вещи и вне которого нет ничего; Демиург и его дело разделения более не имеют бытия.

> Совершивший паломничество своего собственного духа, паломничество, в котором нет обстоятельств, нет места или времени, которое совершается везде, в котором не чувствуют ни жары, ни холода, которое дарует вечное блаженство и избавление от всякого страдания, — тот не совершает действия; он знает все вещи и обретает вечное Блаженство.

IV

Охарактеризовав три Мира и соответствующие им состояния существа и указав, насколько это возможно, что представляет собой существо, освобождённое от владычества Демиурга, мы должны ещё раз вернуться к вопросу о различении Добра и Зла, чтобы извлечь некоторые следствия из предшествующего изложения.

Прежде всего, можно было бы поддаться искушению сказать следующее: если различение Добра и Зла всецело иллюзорно, если в реальности оно не имеет бытия, то так же должно обстоять дело и с моралью, ибо совершенно очевидно, что мораль основана на этом различении, что она по самой своей сути его предполагает. Это было бы чрезмерно; мораль имеет бытие, но в той же мере, что и различение До-

бра и Зла, т. е. для всего, что принадлежит к области Демиурга; с универсальной точки зрения у неё уже не было бы никакого основания для существования. В самом деле, мораль может применяться только к действию; а действие предполагает изменение, которое возможно лишь в оформленном, или проявленном; Мир без формы неизменен, выше изменения, а значит, и выше действия, и именно поэтому существо, более не принадлежащее Царству Демиурга, не совершает действия.

Это показывает, что следует тщательно остерегаться смешения различных уровней Универсума, ибо то, что говорится об одном, может оказаться неверным для другого. Так, мораль необходимо имеет бытие на социальном уровне, который по своей сути есть область действия; но о ней уже не может быть речи, когда рассматривается метафизический, или универсальный, уровень, поскольку там действия более нет.

Установив это, мы должны отметить, что существо, превосходящее действие, обладает тем не менее полнотой деятельности; но это деятельность потенциальная, т. е. деятельность, которая не действует. Такое существо вовсе не неподвижно, как можно было бы ошибочно сказать, но неизменно, т. е. выше изменения; в самом деле, оно отождествлено с Сущим[Ж], которое всегда тождественно самому себе, согласно библейской формуле «*l'Être est l'Être*[И]». Это следует сопоставить с даосским учением, согласно которому Деятельность Неба не содержит в себе беспокойства[К]; Мудрец, в котором отражается Деятельность Неба, находится в состоянии не-беспокойства. Тем не менее этот Мудрец, которого

[Ж] Автор применяет слова Сущее [*Être*] и существо [*être*] обращаясь к универсальному и индивидуальному уровням соответственно — прим. ред.

[И] Вероятно, имеется в виду Исх. 3:14, «Я есмь Сущий» или «Áзъ éсмь Сы́й» на церковнославянском языке — прим. ред.

[К] «Беспокойство» здесь — перевод *agissante*, которое можно также перевести как «действующий», но, вероятнее, Генон исходит из смысла близкого к *agitation*, «возбуждение, суета, ажиотаж». То есть, буквально, «деятельность не деятельна, совершается без возбуждения» — прим. ред.

мы обозначили как Пневматика, или Йога, может иметь видимость действия, подобно тому как Луна имеет видимость движения, когда перед ней проплывают облака; но ветер, гонящий облака, не оказывает на Луну никакого влияния. Так и беспокойство демиургического Мира не оказывает никакого влияния на Пневматика; по этому поводу мы можем вновь привести слова Шанкарачарьи:

> Йог, переправившийся через океан страстей, соединяется с Безмятежностью и радуется в Духе. Отказавшись от удовольствий от тленных внешних предметов, наслаждаясь духовными радостями, он спокоен и безмятежен, как свеча внутри светильника, полный радости в своей сущности [*essence*]. Пребывая в теле, он не затронут его свойствами, как небосвод не затронут проплывающими облаками; зная все вещи, он остается недосягаем для обстоятельств.

Отсюда мы можем понять истинный смысл слова Нирвана, которому дано столько ложных толкований; в буквальном значении это слово означает угасание дыхания, или беспокойства, т. е. состояние существа, более не подверженного никакому беспокойству, окончательно освобождённого от формы. Весьма распространено, по крайней мере на Западе, заблуждение, будто там, где нет формы, нет больше ничего, тогда как в реальности именно форма есть ничто, а неоформленное — всё; так, Нирвана, вовсе не будучи уничтожением, как утверждали некоторые философы, есть, напротив, полнота Сущего.

Из всего сказанного можно было бы заключить, что действовать вовсе не следует; но и это было бы неточно, если не в принципе, то по меньшей мере в том применении, которое хотели бы из этого сделать. В самом деле, действие есть условие индивидуальных существ, принадлежащих Царству Демиурга; Пневматик, или Мудрец, в реальности не совершает действия, но, пока он пребывает в теле, он имеет видимость действия; внешне он во всём подобен другим людям, но знает, что это лишь иллюзорная видимость, и этого доста-

точно, чтобы он был по-настоящему свободен от действия, поскольку освобождение достигается именно через Знание. Уже потому, что он свободен от действия, он более не подвержен страданию, ибо страдание — лишь результат усилия, т. е. действия, и именно в этом состоит то, что мы называем несовершенством, хотя в реальности нет ничего несовершенного.

Очевидно, что действие не может иметь бытия для того, кто созерцает все вещи в себе самом как имеющие бытие в универсальном Духе, без всякого различения индивидуальных предметов, как это выражают следующие слова Вед: «Предметы различаются лишь обозначением, акциденцией и именем, подобно тому как глиняные сосуды получают различные названия, хотя это лишь различные формы глины». Глина, принцип всех этих форм, сама лишена формы, но содержит их все в потенции существования; таков и универсальный Дух.

Действие предполагает изменение, т. е. непрестанное разрушение форм, которые исчезают, сменяясь другими; это те модификации, которые мы называем рождением и смертью, множественные изменения состояния, через которые должно пройти существо, ещё не достигшее освобождения, или окончательного преображения [*transformation*], — если употреблять это слово в его этимологическом смысле, т. е. в смысле выхода за пределы формы. Привязанность к индивидуальным вещам, или к формам, по сути преходящим и тленным, свойственна невежеству; формы — ничто для существа, освобождённого от формы, и потому даже во время пребывания в теле оно не затрагивается его свойствами.

> Так он движется свободно, как ветер, ибо его движениям не препятствуют страсти. Когда формы уничтожаются, Йог и все существа входят в сущность, проникающую всё. Он не имеет качеств и действия; нетленный, без желания; счастливый, неизменный, без образа; вечно свободный и чистый. Он подобен эфиру, который распространён повсюду и проникает одновременно внешнее и внутреннее

> вещей; он нетленен, неуничтожим; он один и тот же во всех вещах, чистый, бесстрастный, не имеющий формы, неизменный. Он — великий Брахман, вечный, чистый, свободный, единственный, неисчерпаемо счастливый, не имеющий второго, имеющий бытие, воспринимающий и не имеющий завершения.

Таково состояние, которого существо достигает через духовное Знание; так оно навсегда освобождается от условий индивидуального бытия, оно избавлено от Царства Демиурга.

Гнозис и спиритуалистические группы

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

По вопросу центральноазиатской миссии

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Гнозис и Франкмасонство[5]

«Гнозис», — утверждает Т∴ Б∴ Б∴ Альберт Пайк, — «составляет сущность и основание Франкмасонства». В подобном случае гнозис следует рассматривать в качестве того традиционного Знания, что являет собой общий базис всех инициаций, доктрин и символов, каковые передавались со времен глубочайшей древности до наших дней всеми тайными братствами, слагая протяженную цепь, что остается неразрывной.

Эзотерические доктрины могут быть переданы лишь посредством инициации, а каждая инициация с необходимостью включает несколько последовательных стадий, которым соответствует множество различных уровней. Эти уровни и фазы всегда могут быть сведены к трем, кои рассматриваются как отмечающие три возраста посвящённого или три периода его обучения, которые именуются соответственно рождением, ростом и творческой деятельностью. Вот что по этому поводу говорит Бр∴ Освальд Вирт:

> Цель масонского посвящения есть просвещение людей о том, что они могут научиться успешно трудиться в полном согласии с подлинным смыслом своего существования. Дабы же просветить человека, прежде всего, надобно избавить его от всего, что может скрыть от него Свет. Следовательно, он должен подвергнуться определённому очищению, чья задача — удалить однородные осадки, что сами по себе являются причиной помутнения тех покровов духовной сущности человека, которые служат ему защитой. Сделавшись прозрачными, они становятся прони-

---

[5] Опубликовано в журнале «Гнозис», март 1910, с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Очерки о Масонстве и Компаньонаже. Том II» (1965) под тем же заголовком. [Прим. ред.]

цаемыми для лучей внешнего Света, которые проникают в центр сознания посвящённого. Затем всё его существо постепенно насыщается светом, пока он не будет просветлен в самом высшем смысле этого слова; с этих пор его будут знать также и как адепта, превратившего себя в сияющее средоточие Света.

Масонское посвящение, таким образом, состоит из трёх различных фаз, относящихся соответственно к открытию, усвоению и распространению света. Фазы эти представлены градусами ученика, товарища[A] и мастера, соответствующими тройной миссии масонов, каковая состоит вначале в поиске света, затем — в овладении им, и, наконец, в обретении способности его распространять.

Число этих степеней абсолютно: их может быть лишь три, ни больше, ни меньше. Изобретение различных систем, известных как высшие градусы, покоится лишь на уловке, посредством коей инициатические степени, строго ограниченные числом три, путаются с уровнями посвящения, численность которых, естественно, может быть различной.

Инициатические степени соответствуют тройной программе, выполняемой посредством масонского посвящения. В своем эзотеризме они несут ответы на три вопроса загадки Сфинкса. Откуда мы идем? Кто мы? Куда мы направляемся? А, значит, относятся ко всему, что может интересовать человека. Они неизменны в своем фундаментальном характере и в своей тройственности образуют единое целое, к коему ничего нельзя прибавить, от коего ничего нельзя отнять: ученичество и товарищество есть два столпа, поддерживающих мастерство.

Что же касается уровней посвящения, то они позволяют инициату более или менее глубоко проникнуть в эзоте-

ризм каждого градуса. Это означает, что существует бесчисленное множество путей овладения этими тремя градусами ученика, товарища и мастера. Однако возможно овладеть лишь их внешней формой, не понимая её; в этом отношении в Масонстве, как и везде, много званых, но мало избранных, поскольку только подлинному посвящённому удается воспринять внутренний дух инициатических степеней. Более того, не каждый достигнет подобных результатов; чаще всего посвящённый лишь на самую малость выберется из невежества в отношении эзотеризма и никогда решительно не продвинется к интегральному Знанию, к совершенному гнозису.

Совершенный гнозис, каковой в Масонстве символизируется буквой G∴ в центре пламенеющей звезды, имеет вместе с тем отношение к программе интеллектуального развития и морального воспитания градусов ученика, товарища и мастера. В этом контексте цель ученичества есть проникновение в тайну происхождения вещей, товарищества — раскрытие секрета человеческой природы, мастерства — овладение знанием о будущем существ. Более того, гнозис позволяет ученику развивать высшие качества своей внутренней силы; он показывает товарищу, как привлекать к себе силы окружающие, и наставляет мастера в том, как править природой, подобно монарху повелевая ей скипетром своего интеллекта. При этом не следует забывать, что инициатическое Масонство связано с великим искусством, жреческим и королевским искусством посвящённых древности». (*L'Initiation Maçonnique*, статья, опубликованная в *L'Initiation*, 4-й год издания, январь 1891.)

Не желая вдаваться здесь в весьма запутанный вопрос исторического происхождения Масонства, позволим себе

[A] Мы намеренно перевели наименование этой степени как «товарищ», а не как подмастерье. Это позволяет лучше передать его смысл, подчёркивая не только близость этого градуса к мастеру (собственно подмастерье, товарищ, помощник мастера), но указывая также на товарищество в рамках всего ордена (братского союза). Кстати, русские масоны XVIII–XIX вв. предпочитали именно так именовать вторую степень в символических ложах — прим. пер.

лишь напомнить, что в той форме, в которой оно ныне известно, современное Масонство есть результат частичного смешения братства розенкрейцеров, кое было хранителем гностической доктрины со времен Средневековья, со строительными гильдиями каменщиков, чьи орудия, помимо прочего, уже использовались в качестве символов герметическими философами, как то можно увидеть на примере, в частности, Василия Валентина. (По этому поводу см. *Le Livre de l'Apprenti* Бр.∴ Освальда Вирта, стр. 24–29 нового издания.)[Б]

Не обращаясь до времени к ограниченному взгляду на гностицизм, мы, прежде всего, должны подчеркнуть тот факт, что цель масонского посвящения, как и всех иных инициаций, есть обретение интегрального Знания, каковое суть гнозис в подлинном смысле слова. Именно благодаря тому, что это Знание, строго говоря, составляет секрет Масонства, его тайна по сути своей непередаваема.

В заключение — дабы избежать какой бы то ни было двусмысленности — отметим, что для нас Масонство не может и не должно быть связано с какой-либо философской точкой зрения, будь она спиритуалистической или материалистической, деистической, атеистической или пантеистической в общепринятом смысле этих терминов, ибо оно обязано оставаться Масонством, чистым и простым. Вступая в Храм, каждый член братства должен избавиться от своей профанической сущности, отринув все чуждое фундаментальным принципам Масонства, в коем все должны обрести единство для совместного свершения великого делания универсального Созидания.

[Б] Имеется перевод данной работы на русский язык, выполненный в Париже в 1937 году. Электронная версия — прим. пер.

Далай-лама[6]

С некоторых пор сведения из английских источников (а значит, очевидно, небеспристрастные) представляют нам Тибет захваченным китайской армией, а Далай-ламу бегущим от этого вторжения и готовящимся просить помощи у правительства Индии, чтобы восстановить свою пошатнувшуюся власть. Вполне понятно, что англичане претендуют на присоединение Тибета к Индии, от которой он, однако, отделён труднопреодолимыми природными преградами, и что они ищут предлог проникнуть в Центральную Азию, где никто и не думает требовать их вмешательства. Истина же в том, что Тибет есть китайская провинция, что на протяжении столетий он находится в административной зависимости от Китая и что, следовательно, Китаю нет нужды его завоёвывать. Что же касается Далай-ламы, то он не является и никогда не являлся светским государем, а его духовное могущество недосягаемо для любых захватчиков, кем бы они ни были, которые могли бы проникнуть в тибетские земли. Итак, тревожные известия, которые ныне стараются распространить, лишены всякого основания; в действительности дело свелось лишь к нескольким грабежам, учинённым шайкой разбойников, но, поскольку в этом краю подобное случается довольно часто, никому даже не приходит в голову об этом беспокоиться.

Воспользуемся этим случаем, чтобы ответить на некоторые вопросы, заданные нам о Далай-ламе; но, дабы нас не могли обвинить в том, что мы выдвигаем сомнительные утверждения, не опирающиеся ни на какой авторитет, мы

---

[6] Опубликовано в журнале «Гнозис», март 1910, с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Recueil)» (2013) как глава IV. [Прим. ред.]

ограничимся тем, что воспроизведём главные места «Дальневосточной корреспонденции», опубликованной в журнале «Путь» (№ 8 и 9). Эта корреспонденция появилась в 1904 году, когда английская экспедиция под командованием полковника Янгхазбенда возвращалась из Лхасы с мнимым договором, под которым не стояло ни одной тибетской подписи.

> Англичане привезли с Тибетского нагорья договор, подписанный лишь их собственным командиром, а потому не влекущий для тибетцев ни их участия в чём-либо, ни каких-то обязательств. Вторжение англичан в Лхасу не могло оказать никакого влияния на тибетское правительство, ещё менее они могли повлиять на ту часть тибетской религии, которую следует считать прародительницей всех догматов, и менее всего — на живой символ Традиции.

Вот некоторые подробности о дворце Далай-ламы, куда никогда не проникал ни один чужеземец:

> Этот дворец находится не в самом городе Лхасе, а на вершине одинокого холма посреди равнины, примерно в четверти часа пути к северу от города. Он как бы окружён и замкнут множеством храмов, построенных наподобие *динь* (конфуцианских пагод), в которых живут ламы, состоящие на службе у Далай-ламы; паломники никогда не переступают порога этих *динь*. Пространство в середине этих храмов, расположенных по кругу один подле другого, представляет собой большой двор, почти всегда пустынный, посреди которого стоят четыре храма различной формы, но расставленные правильным квадратом; а в центре этого квадрата находится личное жилище Далай-ламы.
>
> Эти четыре храма весьма обширны, но не очень высоки и построены приблизительно по образцу резиденций вице-королей или губернаторов больших провинций Китайской империи; в них живут двенадцать лам, именуе-

мых Ламами-Намшанами[A], которые составляют *круговой совет* Далай-ламы. Внутренние покои богато украшены, но в них видны лишь ламаистские цвета: жёлтый и красный; они разделены на несколько помещений, самые большие из которых — *молитвенные залы*. Но, за весьма редкими исключениями, двенадцать Лам-Намшанов не могут принимать никого во внутренних покоях; даже их слуги живут в покоях, *называемых внешними*, потому что из этих покоев нельзя увидеть центральный дворец. Последний занимает середину второго квадрата и со всех сторон отделён от покоев двенадцати Лам-Намшанов; чтобы пересечь это последнее внутреннее пространство, необходимо особое личное повеление Далай-ламы.

Дворец Далай-ламы открывается взору обитателей внутренних покоев лишь большим перистилем, который опоясывает его со всех сторон, как во всех постройках юга Азии; этот перистиль поддерживают четыре ряда колонн, сверху донизу покрытых золотом. Нижний этаж дворца никем не занят: он состоит лишь из вестибюлей, молитвенных залов и исполинских лестниц. Над четверным перистилем дворец поднимается на три этажа; первый этаж цвета камня, второй красный, третий жёлтый. Над третьим этажом вместо кровли возвышается совершенно круглый купол, покрытый золотыми пластинами; этот купол виден из Лхасы и издалека по всей долине, но внутренние и внешние храмы скрывают от взора этажи. Лишь двенадцать Лам-Намшанов знают планировку этажей центрального дворца и что там происходит; именно на красном этаже, в его центре, проходят заседания кругового совета. Весь этот комплекс построек весьма грандиозен и величествен; тем, кому дозволено здесь находиться, предпи-

---

[A] «Намшаны» — искажённая передача высокого буддийского титула *Номинхан* (монг. *Номун хан*, тиб. *dam chos rgyal po* — «Царь Дхармы / Царь Закона», от монг. *ном / номун* — священная книга, закон, учение, то есть дхарма, и *хан* — правитель). В книге «Царь мира» (гл. IV) Рене Генон прямо указывает: «...образуемый двенадцатью Намшанами (или Номеханами)» — прим. М. Маковчика.

сано хранить молчание». (Нгуен В. Канг[Б], «Дворец Далай-ламы», № 8, 15 ноября 1904).

А вот что касается самого Далай-ламы:

Что касается личности самого Далай-ламы, которую уже представляли себе (во время английского вторжения) подвергнутой насилию и осквернённой чужими взорами, то нужно сказать, что это опасение наивно и что ни теперь, ни впредь для него не может быть никаких оснований. *Особа Далай-ламы проявляется лишь на красном этаже великого священного дворца, когда двенадцать Лам-Намшанов собраны там при определённых условиях, и по личному повелению того, кто ими правит. Достаточно было бы присутствия другого человека, кем бы он ни был, чтобы Далай-лама не явился; и осквернить его присутствие — более чем материальная невозможность; он не может быть там, где находятся его враги или хотя бы просто чужеземцы*. Папа Востока, как говорят (весьма неточно) приверженцы Папы Запада, не из тех, кого можно лишить достоинства или принудить, ибо он не подвластен ни человеческой власти, ни человеческому контролю; и *он всегда тот же самый*, ныне, как и в тот довольно далёкий день, когда он открылся тому пророческому Ламе, которого тибетцы называют Иссой, а христиане — Иисусом. (Нгуен В. Канг, «Далай-лама», № 9, 15 декабря 1904).

Сказанного довольно, чтобы показать, что Далай-лама не может находиться в бегстве, ни теперь, ни тогда, когда были написаны эти строки, и что не может быть и речи ни о его

[Б] Нгуен В. Канг (Nguyèn V. Cang / Nguyễn V. Càng) — псевдоним французского писателя, колониального офицера и исследователя дальневосточных традиций Альбера де Пувурвиля (1861–1939), более известного под даосским посвятительным именем Матжиои. Вместе с Леоном Шампрено он основал журнал «Путь» (*La Voie*, 1904–1907), откуда взяты цитируемые отрывки. Труды Пувурвиля (в особенности трактаты «Метафизический путь», 1905, и «Рациональный путь», 1907) сыграли определяющую роль в знакомстве Рене Генона с даосской традицией; Генон высоко ценил изложение Матжиои и неоднократно опирался на него в своих фундаментальных работах («Символизм креста», «Великая Триада», «Восточная метафизика») — прим. М. Маковчика.

низложении, ни об избрании ему преемника; отсюда видно также, чего стоят утверждения некоторых путешественников, которые, в большей или меньшей мере исследовав Тибет, уверяют, будто видели Далай-ламу: подобным рассказам не следует придавать ни малейшего значения. Мы ничего не добавим к приведённым словам, исходящим из весьма авторитетного источника; впрочем, понятно, что этот вопрос не из тех, которые подобает обсуждать публично без всяких оговорок, но мы сочли, что сказать здесь о нём несколько слов не будет ни бесполезно, ни неуместно.

Масонская ортодоксия[7]

Столь многое уже написано по поводу масонской регулярности и так разнообразны и подчас противоположны даваемые определения, что проблема эта не только не приблизилась к разрешению, но стала, вероятно, ещё более запутанной. Сам по себе подобный вопрос кажется поставленным недостаточно чётко, ибо регулярность всегда рассматривалась на основании чисто исторических рассуждений, подлинных или предполагаемых доказательств непрерывной передачи полномочий, идущей из более или менее удалённого периода. Мы, естественно, могли бы допустить, что с указанной точки зрения долю нерегулярности с легкостью можно обнаружить в любом уставе, который сегодня практикуется, однако полагаем, что это, в общем-то, менее значимо, чем некоторые по различным причинам желали бы себе вообразить, ибо, как мы считаем, подлинная регулярность внутренне присуща масонской ортодоксии. А ортодоксия эта состоит, прежде всего, в точном следовании Традиции, в бережном сохранении символов и ритуальных форм, кои выражают оную, одновременно её скрывая, и в сопротивлении любому новшеству, имеющему привкус модернизма. Мы намеренно применяем слово «модернизм», дабы обозначить тенденцию — столь же распространенную в Масонстве, сколь и в других областях — к злоупотреблению критикой, отказу от символизма и отрицанию всего, что составляет эзотерическое и традиционное знание.

Мы не хотим, тем не менее, сказать, что, дабы оставаться ортодоксальным, Масонство обязано запереть себя в узко

---

[7] Опубликовано в журнале «Гнозис», апрель 1910, с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Очерки о Масонстве и Компаньонаже. Том II» (1965) под тем же заголовком. [Прим. ред.]

формальных рамках, или то, то, что его ритуальная сфера должна быть чем-то неизменным, к чему нельзя ничего добавить и откуда нельзя ничего убрать, не совершив святотатства; подобное было бы свидетельством догматизма, совершенно чуждого и даже противоположного духу Масонства. Традиция никоим образом не исключает эволюции или прогресса; ритуалы, следовательно, могут и должны быть модифицированы, когда в этом возникнет необходимость, дабы они могли быть приспособлены к меняющимся условиям времени и места, но, естественно, лишь поскольку подобные модификации не касаются какого бы то ни было сущностного момента. Изменения деталей ритуалов не столь значимы, если при этом инициатическое учение, заключенное в них, не претерпевает искажений; и множественность обрядов не представляет серьёзной сложности — вероятно, она могла бы представлять даже некоторые преимущества — однако, к несчастью, в действительности она слишком часто оказывалась лишь поводом для разногласий между конкурирующими орденами, подрывая, таким образом, единство универсального Масонства, кое, будь на то воля [посвящённого], является реальностью, хотя и носит идеальный характер.

Особо прискорбным является то, что столь многие масоны демонстрируют полное невежество относительно символизма и его эзотерической интерпретации и отвергают инициатическое учение, без коего ритуалы становятся ничем иным, как собранием церемоний, лишённых значения, как то имеет место в экзотерических религиях. С учетом этого, можно указать на отдельные, особо вопиющие примеры небрежности, в особенности встречающиеся во Франции и Италии; приведём в качестве примера мастеров, которые прекратили носить свой запон, каковой, в действительности, есть подлинно масонское одеяние, а одевают только пере-

вязь, коя является лишь украшением, как на то Т.·. Б.·. Б.·.[A] д-р Блатен недавно указал в своей статье, воспоминания о чём, должно быть, ещё свежи в умах братьев. Но более серьёзным является отсутствие или упрощение инициатических испытаний и их замена перечислением формул, лишённых практического значения. В этом отношении мы не находим ничего лучшего, нежели привести нижеследующие строки, каковые также дают подходящее определение символизма в целом:

> «Масонский символизм есть видимая форма философского синтеза трансцендентного или абстрактного порядка. Идеи, представленные символами Масонства, не могут вести к какому-либо догматическому учению; они ускользают от конкретных формул разговорного языка и их нельзя выразить словами. Они, говоря более точно, есть мистерии, сокрытые от любопытства профанов, они суть истины, кои разум может постигнуть лишь после правильной подготовки. Подобная подготовка к пониманию мистерий аллегорически осуществляется в процессе масонского посвящения посредством испытаний в трёх основополагающих градусах ордена. В противоположность тому, что кое-кто мог бы себе вообразить, упомянутые испытания никоим образом не призваны проверить мужество или моральные качества новичка; они представляют учение, кое мудрый должен постичь и размышлять над ним на протяжении всего своего инициатического пути». (*Rituel interprétatif pour le Grade d'Apprenti*, составленный Groupe Maçonnique d'Études Initiatiques, 1893.)

Отсюда очевидно, что масонская ортодоксия, как мы её определили, связана с полнотой своего символизма, взятого в его целом и гармоничном единстве, а не с тем или иным отдельным символом или даже формулой, подобной В.·. С.·.

[A] Очевидно, имеется в виду 30 градус Древнего и Принятого Шотландского Устава (ДПШУ), в котором член ордена, именуемый здесь Трижды Блистательный Брат (Т.·. Б.·. Б.·.), уже не носит запона, а надевает лишь перевязь — прим. пер.

В.∴ А.∴ В.∴ [Во славу Великого архитектора вселенной], каковую некоторые желали бы сделать отличительным знаком масонской регулярности, как если бы она одна могла составлять необходимое и достаточное условие, и за отказ от которой с 1877 года зачастую подвергается критике французское Масонство. Позволим себе, воспользовавшись случаем, высказать энергичный протест против той кампании, более смехотворной, нежели отвратительной, что уже некоторое время ведётся во Франции против Масонства людьми руководствующимися сомнительными для Масонства качествами, причём всецело с позиции так называемого спиритуализма, который не имеет к нему никакого отношения; если эти люди, коих мы не удостоим чести упомянуть по имени, верят, что их методы обеспечат успех псевдомасонству, каковое они тщетно пытаются распространить под различными вывесками, то они жестоко ошибаются.

У нас нет желания обращаться здесь, по крайней мере, пока, к вопросу В.∴ А.∴ В.∴ В последнем номере *L'Acacia* тема сия была предметом интереснейшей дискуссии между братьями Освальдом Виртом и Ш.-М. Лимузеном, коя, к сожалению, была прервана смертью последнего, чей уход вызвал скорбь всего Масонства. Как бы то ни было, отметим лишь, что символ В.∴ А.∴ В.∴ не есть выражение догмы и совершенно очевидно, что он может быть принят всеми масонами, независимо от философских взглядов, и никоим образом не требует с их стороны признания бытия какого бы то ни было Бога, как то весьма часто полагают. Достойно сожаления, что французское Масонство, должно быть, заблуждается на этот счет, но, говоря по совести, следует признать, что оно тем самым лишь следует, в общем-то, распространенной ошибке. Если бы эта путаница была преодолена, любой масон понял бы, что, вместо отвержения В.∴ А.∴ В.∴, ему нужно было найти рациональное истолкование, и в этом отношении его надо было рассматривать ещё одним инициатическим символом, как говорил о том Бр.∴ Освальд Вирт, с чьими выводами мы всецело согласны.

Мы лишь надеемся, что в не столь далёком будущем настанет день, когда раз и навсегда возникнет согласие относительно фундаментальных принципов Масонства и сущностных моментов традиционной доктрины. Все ветви универсального Масонства, некоторые из коих отклонились, вернутся к подлинной ортодоксии и объединятся, наконец, вместе для свершения великого делания, каковое есть всеобъемлющее завершение Прогресса в каждой сфере человеческой деятельности.

Заметки о математической нотации

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Уведомление[9]

Некоторые читатели спрашивают нас, означает ли подзаголовок этого журнала, что он будет посвящён защите интересов *Эзотерических обществ*[10] (?). Напомним им, что эзотеризм не может быть достоянием ни одной школы и ни одной секты и что следует тщательно остерегаться смешения *эзотеризма* с *оккультизмом*, который есть нечто совсем иное. Кроме того, мы считаем нужным заявить, что не брали на себя защиту чьих бы то ни было интересов; однако наш журнал, уже являющийся доктринальным органом Вселенской гностической церкви, впоследствии, если на то будут основания, сможет стать также органом некоторых других *Инициатических обществ*, при условии, разумеется, что они непосредственно и регулярно связаны с одной из ветвей ортодоксальной Традиции.

---

[9] Опубликовано в журнале «Гнозис», апрель 1910, с подписью «Дирекция». [Прим. ред.]

[10] Полное название журнала: «Гнозис, ежемесячный журнал, посвящённый изучению эзотерических наук». [Прим. ред.]

Высшие градусы Масонства[11]

В предыдущей статье мы выяснили, что масонское посвящение состоит из трёх последовательных фаз и что, таким образом, может быть лишь три градуса, их представляющих; это, очевидно, должно было бы означать, что системы высших градусов являются всецело бесполезными, как минимум теоретически, поскольку в своей совокупности ритуалы трёх символических градусов охватывают полный цикл инициации. Тем не менее, в связи с тем, что масонская инициация, по сути, символична, её результатом становятся масоны, которые суть лишь символы масонов подлинных, она просто намечает для них путь, каковой должно пройти, чтобы достичь истинного посвящения. Именно последнее и стало (по крайней мере, в общем) задачей различных систем высших градусов, которые, видимо, были основаны именно для того, что реализовать на практике великое делание, каковому символическое Масонство наставляет в теории.

Тем не менее, следует признать, что лишь немногие из этих систем действительно достигают своей предполагаемой цели; в большинстве случаев встречаешься с непоследовательностью, пустотой, излишеством, а инициатическая ценность определённых ритуалов кажется весьма ограниченной, особенно в сравнении с символическими градусами. Эти недостатки тем заметней, чем больше степеней в системе, и если подобное имеет место уже в Шотландском Уставе, где 25 или 33 градуса, то что говорить тогда об обрядах, содержащих 90, 97 или даже 120 степеней? Это множество градусов тем более бесполезно, с учётом того, что про-

[11] Опубликовано в журнале «Гнозис», май 1910, с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Очерки о Масонстве и Компаньонаже. Том II» (1965) под тем же заголовком. [Прим. ред.]

ходить их необходимо последовательно. В восемнадцатом столетии каждый желал изобрести для самого себя систему, всегда, естественно, привитую к символическому Масонству, единственно лишь переработав его фундаментальные принципы, которые зачастую истолковывались в соответствии с личными воззрениями автора, как то имеет место почти во всех герметических, каббалистических и философских обрядах, а равно как и в рыцарских орденах или иллюминатстве. Это порождает ужасающее разнообразие ритуалов, многие из которых никогда не описывались, и практически невозможно проследить их историю. Любой, кто пытался обнаружить порядок в этом хаосе, бросал сию затею, либо, по крайней мере, по тем или иным причинам предпочитал давать более или менее причудливые, а порой даже всецело надуманные, объяснения происхождения высших градусов.

Мы не будем касаться здесь всех так называемых исторических утверждений, которые встретились нам в писаниях различных авторов; но никаких сомнений не вызывает тот факт, что, вопреки популярному мнению, шевалье Рамсей никоим образом не являлся родоначальником высших градусов и если он и имел к ним какое-либо касательство, то лишь опосредованно, те, кто стоял за Шотландским Уставом, были вдохновлены его речью, произнесенной в 1737 году, в которой он связал Масонство с мистериями античности и, позднее, с религиозными и военными орденами Средних веков. Однако Рамсей — автор ритуалов Шотландского Устава не в большей мере, чем Элиас Эшмоул — символических градусов, согласно ещё одному распространенному убеждению, разделяемому Рагоном и прочими историками.

> «Элиас Эшмоул, знаток герметических и тайных наук, был посвящён в масоны 16 октября 1646 года в Уоррингтоне, небольшом городе Ланкастерского графства. Во второй и последний раз в своей жизни он появился в ложе спустя тридцать пять лет, 11 марта 1682 года, о чём засвидетельствовано в его дневнике, который он аккуратно вёл день за

днем». (Освальд Вирт, *Le Livre de l'Apprenti*, стр. 30 второго издания.)

Более того, мы не думаем, что инициатические ритуалы можно рассматривать как результат деятельности одного или нескольких отдельных индивидов, в совокупности своей они последовательно возникли в процессе, каковой для нас весьма затруднительно описать, поскольку он не поддается определению. Те же из высших градусов, что имеют наименьшую ценность, наоборот, обладают всеми признаками замысловатой и искусственной конструкции, собранной воедино индивидуальной ментальностью. Не задерживаясь более на рассуждениях, не имеющих особого интереса, достаточно было бы взглянуть на разнообразные системы как на весьма многочисленные проявления творчества людей, не удовлетворившихся чистой теорией, но, желая перейти к практике, зачастую забывавших, что подлинная инициация с необходимостью должна в значительной степени носить личный характер.

Мы хотели лишь сказать здесь, что думаем по поводу учреждения высших градусов и причинах их существования. Мы полагаем, что они обладают неоспоримой практической пользой, но при условии — условии, которое (к сожалению, особенно сегодня) редко соблюдается — что они всецело соответствуют цели, ради которой были созданы. Поэтому необходимо, чтобы ложи этих высших градусов предназначались для философских и метафизических штудий, каковыми чрезмерно пренебрегают ложи символические. Никогда не стоит забывать инициатический характер Масонства, каковое, что бы ни говорили впоследствии, не является и не может являться ни политическим клубом, ни обществом взаимной поддержки. Без сомнения, невозможно передать то, что не выразимо по своей сути, отчего подлинные тайны сами по себе защищены от опрометчивых деяний; но можно указать ключи, которые позволят каждому обрести подлинную инициацию посредством собственных усилий и личных размышлений, и, следуя неизменной Тра-

диции и практике инициатических Храмов и Коллегий любой эпохи и любой страны, можно обеспечить тем, кто стремится к инициации, наиболее благоприятные условия для её реализации и оказать им содействие, без которого для них было бы практически невозможно этой реализации достичь. Мы не будем более останавливаться на этом вопросе, полагая, что сказали достаточно, дабы немного прояснить то, чем могли бы быть высшие градусы Масонства в том случае, когда вместо стремления их всецело упразднить, имело место намерение превратить их в подлинно инициатические центры, предназначенные для передачи эзотерического знания и сохранения в его целостности священного хранилища ортодоксальной традиции, единственной и универсальной.

Замечания о происхождении чисел[12]

«В начале, до происхождения всех вещей, было единое», — говорят самые возвышенные теогонии Запада, те, что стремятся достичь Сущего за пределами его троичного проявления и которые не останавливаются на универсальной видимости двойственного. Но теогонии Востока и Дальнего Востока говорят: «До начала, даже до примордиального единого, был нуль», — так как они знают, что за пределами Сущего имеется Не-Сущее, за пределами проявленного имеется непроявленное, которое суть его принцип, и что Не-Сущее не есть Ничто, но что оно наоборот есть неопределённая возможность, тождественная универсальному целому, которое в то же самое время является абсолютным совершенством и всеобъемлющей Истиной.

Согласно Каббале, Абсолют, чтобы проявить себя, концентрируется в бесконечной световой точке, оставляющей вокруг себя тьму; этот свет во тьме, эта точка в метафизической протяженности без границ, это ничто, которое есть все, во всем, которое есть ничто, если можно так выразиться — и есть Сущее внутри Не-Сущего, активное совершенство в пассивном совершенстве. Световая точка — это единое, утверждение метафизического нуля, который изображается безграничной протяженностью, образом бесконечного. Универсальная возможность, единое, как только оно утверждается, чтобы сделаться центром, из которого подобно множественным лучам распространяются неопределённые проявления Сущего, соединяется с нулем, который в принципе оно в себе содержит, с состоянием непроявленности; здесь

[12] Опубликовано в журнале «Гнозис», с июня по август 1910 г., с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 7. [Прим. ред.]

уже потенциально проявляется двойственное, которое будет совершенным числом, законченным раскрытием примордиального единого.

Тотальная Возможность — это в то же самое время универсальная Пассивность, так как она содержит все частные возможности, некоторые из них станут проявленными, перейдут от возможности к действительности под воздействием единого Сущего. Каждое проявление — это радиус окружности, которая изображает проявление в целом; и такая окружность, имеющая бесконечное количество точек, также является нулем по отношению к своему центру, который есть единое. Но окружность не была прочерчена в Бездне Не-Сущего, и она отмечает только предел проявления, области Сущего внутри Не-Сущего; она, следовательно, есть реализованный нуль, и, благодаря своему проявлению в целом, соответствующей этой бесконечной окружности, единое завершает своё раскрытие в двойственном.

С другой стороны, начиная с утверждения единого, до самого проявления в целом, если бы это единое противостояло нулю, который в принципе его содержит, то мы увидели бы, как возникает двойственное внутри самого Абсолюта, в первой дифференциации, которая приходит к различию Не-Сущего и Сущего; но мы видели в нашем исследовании о Демиурге чем является это различие. Мы доказали тогда, что Сущее или активное совершенство, *ян*, на самом деле не отличается от Не-Сущего, или пассивного совершенства, *Инь*, что это различие, исходный пункт любого проявления, существует лишь в той мере, в какой мы его создаем сами, потому что мы можем мыслить Не-Сущее лишь через Сущее, непроявленное лишь через проявленное; дифференциация Абсолюта в Сущее и Не-Сущее выражает, следовательно, лишь способ, каким мы представляем вещи, и ничего более.

Кроме того, если рассматривать вещи в таком аспекте, то можно сказать, что Абсолют есть общий принцип Сущего и Не-Сущего, проявленного и непроявленного, хотя на самом деле он смешивается с Не-Сущим, поскольку оно явля-

ется принципом Сущего, которое само в свою очередь является первым принципом всякого проявления. Следовательно, если мы желаем рассматривать здесь двойственное, то оказываемся непосредственно перед лицом троичного; но чтобы действительно было троичное, то есть уже проявление, необходимо, чтобы Абсолют был примордиальным единым, а мы видим, что единое изображает только Сущее, утверждение Абсолюта. И именно это Сущее-Единое проявляется в бесконечном множестве чисел, которые оно все содержит в возможности бытия, и которые оно эманирует как столько же долей самого себя; все числа включены в Десятерицу, реализованную прохождением через цикл проявления Сущего в целом, и происхождение этих чисел мы намерены рассмотреть на основе примордиального единого.

В предшествующем исследовании мы видели, что все числа могут рассматриваться как единое, эманирующее себя парами; эти пары противоположных или дополняющих друг друга чисел, которые можно рассматривать как символизирующие сизигии Эонов внутри Плеромы, существуют в едином в недифференцированном или непроявленном состоянии:

$1 = \frac{1}{2} \times 2 = \frac{1}{3} \times 3 = \frac{1}{4} \times 4 = \frac{1}{5} \times 5 = \ldots\ldots\ldots = 0 \times \infty$.

Каждая из этих групп, $1/n \times n$, не отличается ни от единого, ни от других групп в едином, и она становится особой группой лишь постольку, поскольку её рассматривают отдельно от тех двух элементов, которые её образуют; тогда и рождается двойственное, разделяющее друг от друга два принципа, не противоположных, как о них обычно ошибочно говорят, но дополняющих друг друга; активный и пассивный, позитивный и негативный, мужской и женский. Но эти два принципа сосуществуют в едином, и их неразделимая двойственность сама является вторичным единством, отражением примордиального единого; таким образом, вместе с единым, которое их содержит, два дополняющих друг друга элемента образуют троичное, которое является первым проявлением единого, так как два, исходящие из одного, не мо-

гут существовать без того, чтобы сразу же тем самым не возникло и три:

1 + 2 = 3.

И так же как мы можем мыслить Не-Сущее только через Сущее, мы можем мыслить единое Сущее только через его троичное появление, необходимое и непосредственное следствие дифференциации и поляризации, которые наш интеллект создаёт в едином. Такое троичное проявление, каким бы ни был аспект, в котором его рассматривают, всегда является неразделимой Троицей (*Trinité*), то есть Триединством (*Tri-Unité*), поскольку эти три термина на самом деле неразделимы, поскольку они являются одним и тем же единым, понимаемым как содержащее в себе самом два полюса, через которые происходит любое проявление.

Такая поляризация сразу же встречается в троичности, так как, если рассматривать её три термина как обладающие независимым существованием, то тем самым будет получено гексагональное число, подразумевающее новую троичность, которая является отражением первой:

1 + 2 + 3 = 6.

Эта вторая троичность сама по себе не обладает реальным существованием; она по отношению к первой является тем, чем является Демиург по отношению к эманирующему Логосу, сумрачным и перевернутым образом, и мы действительно увидим впоследствии, что Шесть — это число творения. Ограничимся на данный момент замечанием, что это число получено нами, поскольку мы различаем между собой три термина Триединого, вместо того чтобы синтетически рассматривать принципиальное единое, независимо от всякого разделения, то есть всякого проявления.

Если рассматривать троичность как проявление единого, то необходимо в то же время рассматривать единое и как непроявленное, и тогда это единое, соединенное с троичностью, порождает четверицу, которая может быть здесь изображена центром и тремя вершинами треугольника. Можно также сказать, что троичность, символизируемая треуголь-

ником, три вершины которого соответствуют трем первым числам, неизбежно предполагает четверицу, первый термин которой, невыраженный, — это тогда нуль, который на самом деле не может быть изображен. Таким образом, можно в четверице рассматривать первый термин либо как нуль, либо как примордиальное единое; в первом случае вторым термином будет единое, поскольку оно проявляется, а два других создадут его двойственное проявление; наоборот, во втором случае эти два термина, два дополняющих друг друга элемента, о которых мы выше говорили, должны будут логически предшествовать четвёртому термину, которые есть не что иное, как их союз, реализующий их равновесие, в котором отражается принципиальное единое. Наконец, если рассматривать троичность в её самом низшем аспекте, как образованную двумя дополняющими друг друга элементами и уравновешивающим термином, то этот последний, будучи соединением двух других, причастен и тому и другому таким образом, что можно рассматривать его как двойственный, и здесь также троичность непосредственно подразумевает четверицу, которая является её продолжением.

Каким бы ни был способ, которым рассматривается четверица, можно сказать, что она содержит все числа, гак как, если рассматривать эти четыре термина как раздельные, то очевидно, что она содержит в себе Десятерицу:

1 + 2 + 3 + 4 = 10.

Именно поэтому все традиции говорят: одно порождает два, два порождает три, три порождает все числа; расширение единого до четверицы непосредственно осуществляет его проявление, которое и есть Десятерица.

Геометрически четверица изображается квадратом, если рассматривать её в статическом состоянии, и крестом, если рассматривать её в состоянии динамическом; когда крест оборачивается вокруг своего центра, он порождает окружность, которая вместе с центром изображает Десятерицу. Это и есть то, что называют окружностью квадранта и имен-

но геометрическое изображение арифметического факта мы только что и выразили; наоборот, герметическая проблема квадратуры круга будет изображаться делением круга на четыре равные части посредством двух прямоугольных диаметров, а численно она выражается уравнением, записанным в обратном направлении:

10 = 1 + 2 + 3 + 4.

Десятерица, рассматриваемая как образованная совокупностью четырёх первых чисел, — это то, что Пифагор называл Тетраксисом; символ, который его изображал, имел в целом форму треугольника, каждая из внешних сторон которого включала четыре элемента, а в целом он состоял из десяти элементов; мы приводили его изображение в примечаниях, в переводе главы из *Philosophumena*, касающейся Пифагора.

Если Троица — это число, которое изображает первое проявление принципиального единого, то четверица изображает его общее расширение, символизируемое крестом, четыре стороны которого образованы двумя бесконечными прямыми линиями; таким образом, они простираются до бесконечности, направленные к четырем сторонах света бесконечной окружности плеромы Сущего, точкам, которые Каббала изображает четырьмя буквами Тетраграмматона יהוה. Четверица — это число проявленного Слова, Адама Кадмона, и можно сказать, что, в сущности, это число Эманации, так как Эманация является проявлением Слова; от него берут начало другие ступени проявления Сущего в логической последовательности посредством раскрытия чисел, которые содержатся в нём самом, и совокупность которых образует Десятерицу.

Если рассматривать четверичное расширение единого как отделенное от самого этого единого, то оно порождает, присоединяясь к нему, число пять; именно это и символизирует крест с его центром и четырьмя сторонами. Впрочем, так будет обстоять дело и с каждым новым числом, когда оно будет рассматриваться отдельно от единого, хотя на са-

мом деле это совершенно не так, поскольку оно является лишь его проявлением; это число, добавленное к примордиальному единому, даст рождение следующему числу; раз и навсегда обозначив такой способ последовательного происхождения чисел, мы больше не будем к нему возвращаться.

Если центр креста рассматривается как исходная точка четырёх его сторон, то он изображает примордиальное единое; если он, наоборот, рассматривается только как точка их пересечения, то он изображает лишь равновесие, отражение этого единого. В рамках этой второй точки зрения он каббалистически отмечается буквой ש, помещаемой в центре Тетраграммы יהוה, четыре буквы которой изображаются на четырёх сторонах креста, а сама пентаграмма образует имя יהושה, о значении которого мы не будем здесь распространяться и укажем лишь мимоходом на этот факт. Пять букв Пентаграммы располагаются на пяти вершинах Пылающей звезды, фигуры Квинария, которая символизирует, в частности, микрокосм или индивидуального человека. Причина этого в следующем: если рассматривать четверицу как Эманацию или проявление Слова в целом, то каждое существо, появившееся в результате Эманации, доля этой Эманации, будет также характеризоваться числом четыре; оно станет индивидуальным существом в той мере, в какой оно отделится от единого или эманирующего центра, и мы только что видели, что это отделение четверицы от единого и есть генезис Квинария.

Мы говорили в нашем исследовании о Демиурге, что разделение, дающее рождение индивидуальному бытию, — это исходная точка творения; на самом деле оно существует в той мере, в какой совокупность индивидуальных существ, характеризуемых числом пять, рассматривается как отделенное от единого, что даёт рождение числу шесть. Это число, как мы ранее видели, может рассматриваться как образованное двумя тройками, одна из которых является обратным отражением другой; именно это и изображают два тре-

угольника Печати Соломона, символа макрокосма или сотворённого мира.

Вещи различаются от нас в той мере, в какой мы их различаем; в той же самой мере они для нас становятся внешними, и в то же самое время они становятся различными между собой; они проявляются тогда как облаченные формой, и такое Формирование, являющееся непосредственным следствием творения, характеризуется числом, которое следует за гексагональным числом, то есть Седмицей. Мы только укажем на соответствие всего предшествующего первой главе Книги Бытия: шесть букв слова הישאדב, шесть фаз творения и формирующую роль семи Элохимов, представляющих собой совокупность природных сил, символизируемых семью планетарными сферами, где самая низшая сфера, сфера Луны, обозначается как мир Формирования.

Седмица, какой мы её только что рассматривали, может изображаться или двойным треугольником с его центром, либо звездой с семью вершинами, вокруг которой надписаны знаки семи планет; это символ природных сил, то есть Седмица в динамическом состоянии. Если рассматривать её в статическом состоянии, то можно видеть в ней форму соединения Троицы и четверицы, и она тогда изображается квадратом, возвышающимся над треугольником; следовало бы немало сказать о значении всех этих геометрических форм, но такие рассуждения уведут нас слишком далеко от темы настоящего исследования.

Формирование приводит к тому, что можно назвать материальной реализацией, которая знаменует для нас предел проявления Сущего и которая будет тогда характеризоваться числом восемь. Оно соответствует земному миру, включая внутренний мир семи планетарных сфер, который следует рассматривать здесь как символизирующий совокупность материального мира в целом; впрочем, подразумевается, что каждый мир является не местом, а состоянием или модальностью существа. Число восемь соответствует также идее равновесия, потому что материальная реализация яв-

ляется, как мы только что сказали, пределом, ограничением, точкой остановки в различии, которое мы создаем в вещах, а степень этого различия измеряет то, что символически обозначается как глубина падения; мы уже говорили, что падение есть не что иное, как способ выражения самого этого различия, которое создаёт индивидуальное бытие, отделяя нас от принципиального единого.

Число восемь изображается в статическом состоянии двумя квадратами, один из которых вписан в другой таким образом, что его вершины являются серединой сторон этого другого квадрата. В динамическом состоянии оно изображается двумя крестами, имеющими один и тот же центр таким образом, что стороны одного являются биссектрисами прямых углов, образованных сторонами другого.

Если число восемь добавляется к единому, оно образует число девять, которое, ограничивая таким образом для нас проявление Сущего, поскольку оно соответствует материальной реализации, отделенной от единого, будет изображаться окружностью и будет обозначать множество. Мы уже, с другой стороны, говорили, что такая окружность, бесконечное число точек которой — это все формальные проявления Сущего (мы говорим здесь уже не о всех проявлениях, но только о формальных проявлениях) может рассматриваться как реализованный нуль. На самом деле число девять, добавленное к единому, образует число десять, которое также является результатом соединения нуля и единицы и которое изображается окружностью с центром.

С другой стороны, девятерица может ещё рассматриваться как тройная Троица; с этой точки зрения, которая является статической точкой зрения, она изображается тремя треугольниками, наложенными друг на друга таким образом, что каждый будет отражением того, который над ним непосредственно возвышается, из чего следует, что промежуточный треугольник является перевернутым. Такая фигура есть символ трёх миров и их связей; именно поэтому девятерица часто рассматривается как число иерархии.

Наконец, Десятерица, соответствующая окружности с её центром, — это проявление Сущего в целом, завершенное раскрытие Единого; можно, следовательно, рассматривать её именно как единое, реализованное во множестве. Исходя из этого ряд чисел возобновляется, чтобы образовать новый цикл:

11 = 10 + 1, 12 = 10 + 2, ... 20 = 10 + 10 ;

затем идёт третий цикл, и так до бесконечности. Каждый из этих циклов может рассматриваться как воспроизведение первого, но на другой стадии, или, если угодно, в другой модальности; их будет, следовательно, символизировать множество кругов, расположенных параллельно друг над другом, на различных уровнях; но, поскольку в реальности между ними не существует точки разрыва, необходимо, чтобы эти круги не были замкнуты, так, чтобы конец каждого из них был в то же время началом следующего. Это тогда будут не круги, но последовательные витки одной спирали, начерченной на цилиндре, и этих витков бесконечное число, и сам цилиндр также бесконечен; каждый из этих витков проецируется на плоскость, перпендикулярную оси цилиндра, и образует круг, но на самом деле его точка отсчёта и точка завершения не находятся на одной и той же плоскости. Мы, впрочем, должны будем вернуться к этой теме, когда в рамках иного исследования будем рассматривать геометрическое изображение эволюции.

Теперь необходимо рассмотреть иной способ происхождения чисел, происхождение через умножение и, в частности, умножение числа на самого себя, последовательно порождающее различные степени этого числа. Но здесь геометрическое изображение привело бы нас к рассуждениям об измерениях пространства, которые было бы желательно изучать отдельно; мы должны тогда рассмотреть, в частности, последовательные степени Десятерицы, что нас заставит рассмотреть под новым аспектом вопрос о пределе бесконечности и о переходе от беспредельного к бесконечному.

В предшествующих замечаниях мы просто стремились показать, как происхождение чисел из единого символизирует различные фазы проявления Сущего в их логической последовательности на основе принципа, то есть самого Сущего, которое тождественно единому; и точно так же, если ввести нуль как предшествующий примордиальному единому, можно таким образом выйти за пределы Сущего, дойти до Не-Сущего, то есть до Абсолюта.

Религия и религии

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Пояснения к проекту. Специальные термины различных традиционных учений

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Кем мы не являемся

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Молитва и заклинание

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Символизм креста

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Великий архитектор вселенной[73]

В конце нашей предыдущей статьи[74] мы упоминали некоторых современных астрономов, кои порой отдаляются от сферы своей деятельности, дабы предаваться отклонениям, обнаруживающим признаки философии, которую, не погрешив против истины, можно было бы назвать сугубо сентиментальной из-за, по сути, поэтического способа её выражения. Нынче, когда говорится о сентиментализме, всегда подразумевается антропоморфизм, проявления коего бесчисленны; особый его род, здесь нами рассматриваемый, проявляет себя поначалу как реакция против геоцентрической космогонии догматических религий откровения, а завершается как узко систематическая концепция ученых, которые, с одной стороны, желают ограничить вселенную рамками своего собственного текущего понимания[75], а, с другой — верованиями, по меньшей мере (к тому же по причине всецело сентиментального характера самой веры) столь же единичными и иррациональными, что и те, заменить кои они

---

[73] Опубликовано в журнале «Гнозис», июль-август 1911, с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Очерки о Масонстве и Компаньонаже. Том II» (1965) под тем же заголовком. [Прим. ред.]

[74] См. «Символизм креста» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 6, стр. 166).

[75] «Человек есть мера всех вещей», утверждали древнегреческие философы; однако вполне очевидно, что имеется в виду не случайный, отдельный человек, но человек универсальный.

претендуют[76]. Ниже мы вернёмся к обоим совокупностям воззрений, порожденных одной и той же ментальностью; однако следовало бы отметить, что порой их можно обнаружить недалеко друг от друга, и едва ли необходимо напоминать пример известной «позитивистской религии», основанной Огюстом Контом под конец его жизни. Тем не менее, не следует думать, что мы питаем хоть малейшую враждебность к позитивистам[77], и вопреки тому факту, что их позитивизм неизбежно остается несовершенным, мы взираем на них совершенно иначе, нежели на современных философов-доктринеров, что вешают на себя ярлык монистов или дуалистов, спиритуалистов или материалистов.

Но вернёмся к нашим астрономам; один из тех, что хорошо известен широкой публике (лишь по этой причине мы цитируем именно его, нежели кого-то иного, обладающего более высоким научным авторитетом) — это Камиль Фламмарион, который, даже в тех своих работах, что кажутся чисто астрономическими, делает утверждения, подобные нижеследующему:

> «Если миры погибнут навеки и если солнца, однажды погаснув, никогда не засияют вновь, возможно, что в небесах не будет более звезд.
>
> А почему?

---

[76] Имея в виду понятия, заимствованные непосредственно из астрономии, позволим себе, в качестве примера, привести сомнительную теорию миграции отдельных существ через различные планетарные системы, всецело ошибочное воззрение, как и теория реинкарнации (о чём см. журнал «Гнозис», второй год издания, № 3, стр. 94, прим. 1). Для иллюстрации этой идеи см., помимо работы Фламмариона, Le Lendemain de la Mort on la Vie future selon la Science Фигье.

[77] Позитивист же, если он желает быть логически последовательным, может, конечно, никогда не занимать позицию отрицания, какие бы формы оно не принимало; иными словами, он не может быть систематичным, ибо отрицание подразумевает ограничение, и наоборот.

Потому, что творение настолько древнее, что его прошлое можно рассматривать как вечность[78]. С момента своего образования у бесчисленных солнц космоса было достаточно времени, чтобы погаснуть. С учетом вечности прошлого, лишь новые солнца сияют сейчас. Те, что были в начале, потухли. Следовательно, идея преемственности нам навязана[79].

Какие бы личные верования каждого из нас относительно природы вселенной ни были присущи нашему сознанию, невозможно приять давнюю теорию творения как раз и навсегда установленную[80]. Разве идея Бога не тождественна идее Творца? Коль скоро Бог существует, он творит; если он творит лишь один раз, то в необъятности космоса не будет более ни новых солнц, ни новых планет, собирающихся вокруг их света, тепла, энергии и жизни[81]. Таким образом, необходимо, чтобы творение было вечным[82]. И если Бога не существует, то древность, вечность вселенной бросается в глаза в ещё большей степени»[83].

Автор утверждает, что бытие Бога есть «вопрос чистой философии, а не позитивной науки», что не мешает ему дока-

---

[78] Идея о так называемой вечности времени, состоящей из последовательно длящихся периодов и, по-видимому, разделенной на две половины, прошлое и будущее, весьма примечательна; в действительности, это лишь вопрос неопределенности длительности, которому соответствует человеческое бессмертие. Позднее нам представится возможность вернуться к этой идее делимой псевдовечности и выводам некоторых современных философов, которые желательно было бы из неё извлечь.

[79] В общем-то, было бы излишне уделять внимание многим чисто гипотетическим рассуждениям, коими полны эти строки.

[80] Во имя какого принципа, можно было бы поинтересоваться, провозглашается подобная невозможность, когда вопрос веры (слово, которое он использует) относится исключительно к сфере совести того или иного человека?

[81] Из подобной тенденции явственно следует, что для автора Бог имеет начало и относится к области времени, а равно и пространства.

[82] Но бесконечное, понимаемое лишь как непрерывно длящееся, никоим образом не тождественно вечному; и древность, даже будь она столь велика, не имеет никакого отношения к вечности.

[83] *Astronomie populaire*, стр. 380-381.

зывать[84], если не с точки зрения науки, то, по крайней мере, при помощи научных аргументов, то же самое бытие Бога, или, скорее, бога, более того, бога, которого едва ли можно было бы назвать несущим свет[85], поскольку он обладает лишь аспектом демиурга. Сам автор говорит об этом, заявляя, что для него «идея Бога тождественна идее Творца», и когда он рассуждает о творении, то постоянно имеет в виду лишь физический мир, пространство, которое астроном изучает при помощи своего телескопа[86]. Существуют, кстати, ученые, которые называют себя атеистами лишь потому, что не могут составить себе о Высшем Сущем никакого иного представления, кроме этого, а оно слишком противно их разуму (что, по крайней мере, свидетельствует об их предпочтениях); однако Фламмарион не относится к их числу, ибо он, наоборот, не пропускает ни одного удобного случая, чтобы заявить о своей деистической вере. Даже в рассматриваемом нами тексте вскоре после приведённого пассажа он продолжает (посредством рассуждений, помимо прочего, почти полностью заимствованных из атомистической философии) развивать свои выводы: «жизнь является универсальной и вечной»[87]. Он утверждает, что пришел к этому исключительно при помощи позитивной науки (посредством столь многих допущений!). Но более примечательно то, что именно это заключение длительное время догматически утверждалось и провозглашалось католициз-

---

[84] *Dieu dans la Nature*, или *Le Spiritualisme et le Matérialisme devant la Science moderne*.

[85] Нам известно, что слово «Бог» [*Dieu*] происходит от санскритского *Deva*, что означает «сияющий». Здесь, разумеется, речь идёт о духовном Свете, а не о физическом свечении, каковое является лишь символом.

[86] В действительности, современная наука признает, по меньшей мере в качестве принципа, лишь то, что может быть подвергнуто проверке при помощи одного или более из пяти органов чувств; с этой узко специализированной точки зрения всё остальное во Вселенной попросту считается несуществующим.

[87] Astonomie populaire, стр. 387.

мом, как принадлежащее всецело области веры[88]. Если вера и наука находятся в столь совершенном согласии, то действительно ли стоило так язвительно клеймить религию за некоторую раздражительность по отношению к Галилею, пострадавшему от рук её представителей за его утверждение, что Земля кружится и вращается вокруг Солнца, мнение, противоположное геоцентризму, в те времена базировавшегося на экзотерическом (и ложном) истолковании Библии, но большинство пылких сторонников которого (ибо они все ещё существуют), вероятно, более не принадлежат к числу приверженцев религий откровения?[89]

Рассматривая подобным образом смешение Фламмарионом сентиментализма и науки в контексте «спиритуализма», не стоит удивляться, что вскоре он приходит к «анимизму», который, подобно учению Крукса, Ламброзо (под конец его жизни) или Рише (сколь много примеров несостоятельности экспериментальной науки перед лицом ментальности, сформированной на Западе задолго до неё под влиянием антропоморфической религии), отличается от пресловутого «спиритизма» лишь формой, позволяющей сохранить видимость «научности». Но, поскольку не верится в то, что идея индивидуального, более того, «личного» Бога может удовлетворять любой ментальности или даже любому про-

[88] Мы ещё вернёмся к вопросу о «вечной жизни», пока же отметим лишь, что это так называемое наделение вечностью (этернализация) случайного, индивидуального бытия есть не более чем следствие смешения понятий вечности и бессмертия. Более того, в определённом смысле эта ошибка в большей мере простительна, нежели та, что совершают спириты и прочие медиумы, которые верят в возможность «научной», то есть экспериментальной, демонстрации бессмертия, хотя очевидно, что опыт не докажет ничего иного, кроме сохранения отдельных элементов личности после смерти телесной, физической составляющей. Стоит добавить, что с точки зрения позитивной науки даже такое простое сохранение материальных элементов все ещё далеко от достоверного доказательства, вопреки утверждениям различных школ неоспиритуалистов.

[89] Здесь мы в особенности имеем в виду некоторые оккультные группы, чьи теории, помимо прочего, недостаточно серьёзны для того, чтоб хоть в малейшей степени их касаться; этого простого указания определенно хватает, чтобы предостеречь наших читателей против подобного рода бредней.

явлению сентиментальности, ещё более удивительной является возможность обнаружения точно такой же «научной философии», на которой Фламмарион строит свой неоспиритуализм и выраженной примерно в тех же терминах в писаниях школ, кои напротив отстаивают материалистическую концепцию вселенной. Разумеется, мы не считаем обоснованным ни то, ни другое, ибо спиритизм и «витализм» или «анимизм» есть нечто, чуждое чистой метафизике, равно как материализм и «механицизм»; как первое, так и второе в равной мере, хотя и различными способами, ограничивают представления о вселенной[90], поскольку выдают то, что в действительности является пространственной и временной неопределенностью, за бесконечность и вечность. «Творение разворачивается в бесконечности и вечности», пишет Фламмарион, и нам известно, в каком ограниченном смысле использует он слово «творение»[91]. Но оставим это и без дальнейших отлагательств перейдем к тому, что послужило поводом к написанию данной статьи.

*
* *

*
* *

В выпуске *L'Acacia* от марта 1911 года помещена статья Бр.∴ М.-И. Нергаля *La question du Grand Architecte de l'Univers*, по вопросу, который уже рассматривался[92] в том же издании покойным Бр.∴ Ш.-М. Лимузеном и Бр.∴ Освальдом Вир-

[90] Относительно различных ограничений вселенной, которые представляют современные ученые и философы, можно было бы сделать несколько любопытных замечаний; это вопрос, к которому мы однажды, возможно, обратимся.

[91] *Astronomie populaire*, стр. 211.

[92] В 1908 году.

том. Мы и сами высказали несколько соображений по этому поводу чуть более года назад[93].

Нынче же, если Фламмариона можно рассматривать как пример неоспиритуалистских тенденций у некоторых современных ученых, Бр.∴ Нергаль может послужить замечательным образцом тенденций материалистических, присущих иным кругам. В действительности, он сам со всей очевидностью это подтверждает, избегая любых выражений, что (особенно такой термин, как «монист») могли бы дать повод для какой бы то ни было двусмысленности; мы же, в сущности, знаем, что подлинные материалисты не столь уж распространены. К тому же, им трудно постоянно придерживаться строго логической позиции; в то время как они считают самих себя сторонниками сугубо научных воззрений[94], их концепция вселенной есть не более чем философская идея, подобная всем прочим, и её структура содержит львиную долю элементов сентиментализма. Некоторые столь далеко заходят в признании (по крайней мере, на практике) превосходства сентиментальности над интеллектуальностью, что можно столкнуться со случаями настоящего материалистического мистицизма. В действительности, не позиция ли абсолютного морализма (или того, что этим словом называется) во всецело мистическом и религиозном контексте оказывает столь сильное влияние на ментальность материалиста, что приводит его к признанию того, что даже при отсутствии основания к принятию материализма, он все равно остается один, ибо «более благородно» «делать добро» без всякой надежды на воздаяние? Это, несомненно, одна из тех «причин», о которых не догадывается рассудок, но мы убеждены, что сам Бр.∴ Нергаль придает

---

[93] «Масонская ортодоксия» (журнал «Гнозис», первый год издания, № 6, стр. 107).

[94] Если бы они действительно были таковыми, они ограничивались бы одним лишь позитивизмом, не обращаясь ни к материализму, ни к спиритуализму, поскольку утверждения (и также отрицания) как первого, так и второго выходят за пределы чувственного опыта.

слишком большое значение нравственным рассуждениям, чтобы отрицать всю ценность подобной аргументации[95].

Как бы то ни было, в только что упомянутой статье Бр.∴ Нергаль определяет вселенную как «тотальность миров, вращающихся сквозь бесконечности [*sic*]»[96]. Не то же ли самое мы слышали от Фламмариона? Это утверждение в точности подобно тому, на котором мы закончили о нём говорить, и если мы обратили на него внимание прежде чего бы то ни было ещё, то просто потому, что оно свидетельствует о сходстве некоторых идей у личностей, что, по причине соответствующих индивидуальных склонностей, тем не менее, пришли к диаметрально противоположным философским концепциям.

Для нас вопрос Великого архитектора вселенной, каковой тесно связан с предшествующими рассуждениями, представляется вполне достойным частого к нему обращения, и поскольку Бр.∴ Нергаль желает, чтобы его статья получила отклик, мы намерены высказать некоторые мысли, на которые она нас подвигла, разумеется, без каких бы то ни было догматических притязаний, ибо таковые были бы чужды толкованию масонского символизма[97].

---

[95] В той же самой статье Бр.∴ Нергаль говорит об «идеале красоты и чувства, каковой подразумевает искренность строгих и глубоких убеждений, основанных на методах и порядках науки», искренность, которую он противопоставляет «спиритуализму Бр.∴ G…, естественному продукту его книжного обучения».

[96] Можно было бы предположить, что здесь имеет место чрезмерная универсализация закона тяготения, если не учитывать, что для автора, как и для Фламмариона, речь всегда идёт лишь о физической вселенной, относящейся к области астрономии, которая есть только один из элементов универсальной манифестации и она никоим образом не бесконечна; тем более она не заполняет множественность бесконечностей, сосуществование которых, впрочем, является чистой и простой невозможностью (см. «Демиург», журнал «Гнозис», первый год издания, № 1, стр. 8).

[97] См. «Масонская ортодоксия», журнал «Гнозис», первый год издания, № 6, стр. 106 (цит. по: *Rituel interprétatif pour le Grade d'Apprenti*).

*
* *

Мы уже отмечали, что для нас Великий архитектор вселенной представляет собой исключительно инициатический символ, рассматриваемый как и любой другой. Поэтому прежде всего необходимо определить своего рода рациональную идею этого символа[98], каковой, к слову сказать, не имеет ничего общего с Богом антропоморфических религий, представление о котором не только иррационально, но даже антирационально[99]. Тем не менее, хотя мы думаем, что «каждый может вложить в этот символ значение, соответствующее своему собственному философскому [или метафизическому] осмыслению», мы далеки от того, чтобы сравнивать его с такой смутной и неясной идеей, как «Непознаваемое» Герберта Спенсера или, иными словами, с «тем, чего наука не в состоянии достичь»; и вполне определенно, по верному замечанию Бр.·. Нергаля, «несмотря на то, что никто не спорит о существовании непознанного[100], нет абсолютно ничего, что позволило бы нам утверждать, как то некоторые делают, что это непознанное представляет разум, волю». Без сомнения, «неизвестное отступает» и может так делать сколь угодно долго. Следовательно, оно ограниченно, то есть составляет лишь фрагмент Всеобщего, а значит, подобная концепция не может соответствовать идее Великого архитектора вселенной, каковой, чтобы быть подлинно универсальным, должен заключать в себе каждую отдельную

---

[98] См. «Масонская ортодоксия» (журнал «Гнозис», первый год издания, № 6, стр. 107).

[99] То, что мы сказали здесь относительно антропоморфизма, в равной степени применимо и к сентиментализму в целом, а также к мистицизму во всех его формах.

[100] Это, конечно, относится к человеческим личностям, взятым в их нынешнем состоянии; однако «неведомое» не обязательно означает «непознаваемое»: следовательно, ничто не может быть непознаваемым, если на все смотреть с точки зрения универсальности.

возможность, содержащуюся в гармоничном единстве Тотального Сущего[101].

Бр∴ Нергаль вновь верно замечает, что зачастую «выражение „Великий Архитектор“ соответствует лишь абсолютному вакууму, даже для тех, кто твердо его придерживается», однако едва ли возможно, что так же дело обстояло и с теми, кто его создал, ибо они вряд ли желали начертать на своем инициатическом сооружении выражение, лишённое значения. Дабы проникнуть в их образ мысли, очевидно, было бы достаточно поинтересоваться, что данное выражение означает само по себе, и точно следуя этой точке зрения, мы обнаружим, что оно всецело соответствует способу использования, поскольку превосходно вписывается в весь масонский символизм, каковой преобладает, проливая на неё свет, в идеальной концепции, руководящей возведением универсального Храма.

Великий архитектор вселенной не есть, по правде говоря, Демиург, но нечто более значительное, бесконечно более значительное, ибо он представляет гораздо более величественную концепцию: он чертит идеальный план[102], каковой реализуется в действии, то есть, проявляется в своем неограниченном (но не бесконечном) развитии посредством индивидуальных существ, содержащихся (как отдельные возможности, одновременно представляющие элементы

---

[101] Как мы ранее уже несколько раз отмечали, не следует забывать, что материальная возможность есть лишь одна из этих отдельных возможностей, и что существует бесчисленное множество прочих, каждая из коих в равной мере может бесконечно развиваться в своем проявлении, то есть, переходя от потенциального к актуальному (см. в особенности «Символизм креста», журнал «Гнозис», второй год издания, № 2–6).

[102] «Архитектор есть тот, кто имеет представление о здании, руководит его возведением», говорит сам Бр∴ Нергаль, и с этой точкой зрения мы всецело согласны; но если в этом значении можно утверждать, что он, поистине, «автор работы», тем не менее, очевидно, что материально (или, в более общем смысле, формально) он — не его «создатель», поскольку архитектора, каковой чертит план, не стоит путать с ремесленниками, кои его осуществляют. С иной точки зрения, именно здесь проявляется разница между спекулятивным и оперативным Масонством.

и агенты проявления) в рамках его Универсального Сущего; и эта совокупность упомянутых индивидуальных существ рассматривалась как целое, составляющее в действительности Демиурга, мастера или ремесленника вселенной[103]. Подобная концепция Демиурга, каковую мы уже представляли в другом исследовании, соответствует в каббале *Адаму Протопласту* (первотворцу)[104], тогда как Великий архитектор тождествен *Адаму Кадмону*, или Универсальному Человеку[105].

Было бы достаточно отметить глубокое различие, существующее между Великим архитектором Масонства с одной стороны и богами различных религий с другой, представляющими собой разнообразные аспекты Демиурга. Более того, ошибочно было бы, как то делает Бр.·. Нергаль, отождествлять антропоморфного Бога экзотерического христианства с Иеговой, или יהוה иерограммой самого Великого архитектора вселенной (идея которого, вопреки указанному номинальному обозначению, остается значительно более неопределённой, чем автор о том подозревает), или с Аллахом, иной тетраграммой, иероглифическая композиция которой со всей очевидностью обозначает Принцип универсального созидания[106]. Подобные символы никоим образом не являются персонифицированными, более того, их запрещено представлять посредством каких бы то ни было знаков.

С другой стороны, из того, что только что было сказано, можно заключить, что замещение различными формулами известного выражения «Во славу Великого архитектора все-

---

[103] См. наше исследование «Демиург» (журнал «Гнозис», первый год издания, № 1–4).

[104] А не «первосотворённого», как греческое слово Протопласт иногда неверно переводят, в противоположность его подлинному значению.

[105] См. «Демиург», журнал «Гнозис», первый год издания, № 2, стр. 25-27.

[106] В действительности четыре арабские буквы, образующие имя Аллах, являются, соответственно, символическими эквивалентами линейки, угольника, циркуля и круга, заменяемого в Масонстве треугольником, что даёт нам исключительно прямоугольный символизм (см. «Универсальность в исламе», журнал «Гнозис», первый год издания, № 4, стр. 126).

ленной» (или «Высочайшего архитектора миров» в Египетском Обряде) есть, в действительности, лишь его замена эквивалентными выражениями, например, «во славу человечества», где последнее понимается в его тотальности, как составляющее Универсального Человека[107], или, помимо прочего, «Во славу универсального Франкмасонства», поскольку Франкмасонство, в универсальном значении слова, ассоциируется с интегральным человечеством, рассматриваемым в свете (идеального) выполнения великого делания Созидания[108].

Мы могли бы и далее рассматривать этот вопрос, ибо по природе своей он способен к бесконечному развитию, однако, дабы подойти к завершению, нам осталось лишь отметить, что атеизм в Масонстве есть, но он не может быть ничем иным как маской, при помощи которой оно в романских странах и, в особенности, во Франции извлекает для себя пользу — можно было бы сказать практически необхо-

---

[107] Очевидно, не стоит говорить, что каждый индивидуум будет, фактически, создавать для себя более или менее ограниченное представление о едином человечестве в соответствии с текущим уровнем своего интеллектуального восприятия (его можно назвать «интеллектуальным горизонтом»), но, что касается нас, это понятие стоит рассмотреть исключительно в его подлинном и полном значении, отстранившись ото всех случайностей, определяющих индивидуальные воззрения.

[108] Стоит обратить внимание, что первоначально принцип масонского шифра выражался исключительно следующим образом: «слава В.·. А.·. В.·.», а не «Поклонимся В.·. А.·. В.·.», дабы избежать малейшей видимости идолопоклонства. Но, в действительности, это было бы не более чем видимостью, поскольку, как-то доказывают приведённые нами здесь суждения, формула, предполагающая поклонение, была бы в достаточной мере оправдана доктриной «Высшего Тождества», каковая, рассмотренная в данном контексте, может быть выражена в (буквальном) числовом соответствии, хорошо известном мусульманской каббале. Согласно самому Корану, Аллах «приказал ангелам поклониться Адаму, и они поклонились ему; гордый Иблис отказался повиноваться, и [вследствие этого] был причислен к неверным» (11:32). Иной вопрос, связанный с предыдущим и представляющий интерес как с ритуальной, так и исторической точки зрения, — определение значения и изначальной ценности символа В.·. А.·. В.·., устанавливающего, предписывает ли порядок говорить «Во славу В.·. А.·. В.·.», как то распространено во французском Масонстве, или, напротив, согласно английской формуле «Во Имя В.·. А.·. В.·.» (I.T.N.O.T.G.A.O.T.U.).

димость, в силу разнообразных причин, которые у нас нет нужды здесь обсуждать — но сегодня становится скорее опасным и ставящим под сомнение престиж и влияние ордена во внешнем мире. Тем не менее, это не означает, что на основании этого, в подражание пиетистскому влиянию, что всё ещё доминирует в англо-саксонском Масонстве, стоит требовать исповедания деистической веры, подразумевая веру в личного и более-менее антропоморфного Бога. Мы далеки от подобных мыслей; более того, если бы подобные декларации провозглашались в каком-либо инициатическом братстве, мы были бы первыми, кто отказался под ними подписаться. Однако символическая формула признания В.·. А.·. В.·. не содержит ничего на это похожего, достаточно всего лишь позволить каждому совершенно свободно исповедовать собственные убеждения (его суть в значительной степени сходна с исламской формулой монотеизма)[109], и с чисто масонской точки зрения, нет оснований требовать чего-то большего или чего-то иного, чем это простое принятие Универсального Сущего, каковое столь гармонично венчает здание ритуального символизма ордена.

[109] «Теизм» не стоит путать с «деизмом», ибо греческое Θεός несёт в себе существенно более универсальное значение, нежели Бог современных экзотерических религий; при случае мы обязательно вернёмся к этому вопросу.

Неоспиритуалисты

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html

Научные концепции и масонский идеал[302]

Первая статья Конституции Великого Востока Франции утверждает, что

> «Франкмасонство, рассматривая метафизические идеи как принадлежащие исключительно сфере личного суждения своих членов, воздерживается от высказывания любых догматических суждений».

У нас нет сомнения, что у подобных деклараций должны быть превосходные практические результаты, однако, с несколько менее условной точки зрения, было бы гораздо лучше избегать выражения «метафизические идеи», заменив их на «религиозные и философские», или даже «научные и социальные идеи». Это стало бы наиболее строгим применением принципов «взаимной терпимости» и «свободы совести», в силу каковых «Франкмасонство не дозволяет разделения своих членов по вероисповеданию и убеждениям», согласно терминологии Конституции Великой Ложи Франции.

Коль скоро Масонство привержено своим принципам, оно должно оказывать равное уважение всем религиозным и философским воззрениям, а также любым научным или социальным взглядам, каковы бы они ни были, при единственном условии, что оные будут считаться искренними. Религиозный догматизм ничем не лучше научного. С полной уверенностью можно сказать, что масонский дух с необходимостью исключает догматизм любой, даже «рационалистический», прежде всего, по причине особой природы свое-

---

[302] Опубликовано в журнале «Гнозис», октябрь 1911, с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Очерки о Масонстве и Компаньонаже. Том II» (1965) под тем же заголовком. [Прим. ред.]

го символического и инициатического учения[303]. Но что общего у метафизики с какими бы то ни были догматическими утверждениями? Мы не наблюдаем между ними никакой связи и хотели бы ниже более подробно остановиться на данном вопросе.

В самом деле, что есть догматизм в самом общем смысле, если не чисто сентиментальная и исключительно человеческая тенденция подавать чьи-то личные идеи (неважно, принадлежат ли они отдельному человеку или коллективу), со всеми относительными и неопределёнными моментами, кои они неизбежно влекут, за непреложные истины? Но отсюда один шаг до желания навязать эти так называемые истины остальным, и история в достаточной мере демонстрирует, сколь много раз этот шаг был сделан; тем не менее, вследствие их относительного и гипотетического — а значит, в значительной мере иллюзорного — характера, подобные идеи суть «убеждения» и «воззрения» и ничего более.

Следовательно, становится очевидно, что там, где существует несомненное знание, исключающее любую гипотезу и любое сентиментальное суждение (каковое столь часто ведёт, и в этом смысле оно хуже всего, к вторжению в интеллектуальную сферу), не может возникать и вопроса о догматизме. Например, в случае математики, которая не оставляет места для «убеждений» и «воззрений» и полностью независима от любых индивидуальных обстоятельств; несомненно, никому, даже позитивистам, не стоит и мечтать о том, чтобы в ней усомниться. Но в отличие от чистой математики существует ли в сфере науки хоть малейшая возможность аналогичной уверенности в чём-либо? Мы считаем, что нет, но это для нас не имеет значения, поскольку в качестве восполнения по-прежнему существует всё то, что выходит за пределы науки и составляет метафизику как таковую. В самом деле, подлинная метафизика есть не что

[303] См. главы «Масонская ортодоксия» (журнал «Гнозис», первый год издания, № 6, стр. 106) и «Великий архитектор вселенной» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 7, стр. 198).

иное, как целостный синтез точного и непреложного Знания, отличающегося и превосходящего все условное и непостоянное; следовательно, мы не можем рассматривать метафизическую Истину иначе, как аксиоматическую в своих принципах и опирающуюся на теоремы в своих выводах, а, значит, столь же строгую, как и математическая истина, бесконечным продолжением которой она является. Понятая таким образом, метафизика не содержит в себе ничего, что может задеть даже позитивистов, а они, в свою очередь, не могут, не погрешив против логики, не признать, что за нынешними пределами их понимания существуют доказуемые (и даже для всех, кроме них самих, убедительно доказанные) истины, не имеющие ничего общего с догмой, поскольку сущностная природа оной не поддается доказательству, что является её способом быть вне, если не по ту сторону всякой дискуссии.

Если метафизика и в самом деле такова, как мы только что её описали, нам следует поверить, что она не может быть тем, что подразумевается под фразой «метафизические идеи» в тексте, цитируемом нами в самом начале, тексте, который Бр. А. Ноэльс в статье *La Morale laïque et scientifique*, опубликованной в *L'Acacia* (июнь-июль 1911), представляет в качестве «неоспоримого доказательства исключительно секулярного, научного взгляда на вещи». Мы, естественно, не будем возражать автору в данном вопросе, поскольку он потрудился уточнить, что рассматриваемая точка зрения является научной лишь применительно к тому, что относится к сфере науки, но было бы ошибкой пытаться распространить подобное мировоззрение и его методологию за пределы данной конкретной сферы, на вещи, к которым оно уже не применимо никоим образом. Если мы настаиваем на необходимости разъяснения глубинных различий между разными сферами, в коих при помощи не менее разнообразных средств осуществляется человеческая деятельность, так это оттого, что указанными фундаментальными отличиями чересчур часто пренебрегают, в результа-

те чего возникает удивительная путаница, что в особенности относится к метафизике. Эту путаницу необходимо устранить, вместе с предубеждениями, которые она влечёт за собой, и именно поэтому мы не считаем настоящие соображения совершенно неуместными.

Поэтому, если выражение «метафизические идеи» применяется к чему-либо иному, нежели подлинная метафизика (что, в действительности, и имеет место в указанном случае), мы просто-напросто сталкиваемся с существенной ошибкой, зависящей исключительно от смысла терминов, и не желаем считать это чем-то б*о*льшим. Подобное заблуждение довольно легко объясняется тем полнейшим невежеством относительно метафизики, в кое всецело впал весь современный Запад. Всё это, следовательно, можно считать простительным с учётом тех обстоятельств, что к этому привели, более того, обстоятельств, которые позволяют объяснить многие иные, связанные с этим ошибки. Поэтому оставим этот вопрос и вернёмся к указанным выше различиям. Ранее мы уже в достаточной степени рассмотрели предмет религиозных доктрин[304], что же касается философских систем (неважно, материалистических или спиритуалистических), то мы убеждены, что также достаточно ясно о них высказались[305], а значит, более не будем на них останавливаться, ограничившись теми, что имеют особое отношение к научным и социальным концепциям.

В уже упоминавшейся нами статье Бр∴ А. Ноэльс проводит различие между

> религиозными истинами, каковые принадлежат к сфере непознаваемого и которые, в силу этого, можно принимать или отвергать, и научными истинами, последовательные и доказуемые плоды человеческого интеллекта,

---

[304] См. «Религия и религии» (журнал «Гнозис»). — Кроме того, см. статьи Матжиои *L'erreur métaphysique des religions à forme sentimentale* (журнал «Гнозис», июль-август 1910, № 9, стр. 177 и 1911, № 3, стр. 77).

[305] См. «Великий архитектор вселенной» (журнал «Гнозис»).

кои любой носитель разума может испытать, проверить и сделать собственным достоянием.

Прежде всего, позволим себе напомнить, что если не вызывает сомнений существование в настоящее время вещей, не ведомых человеческим существам, то при этом мы никоим образом не должны предполагать, что они относятся к категории «непознаваемого»[306]. Для нас так называемые «религиозные истины» могут являться лишь простыми предметами веры, и поэтому их принятие или отвержение может быть исключительно следствием только сентиментальных предпочтений. Что же касается «истин научных», каковые носят совершенно относительный характер и постоянно подвергаются пересмотру, поскольку порождены наблюдениями и экспериментами (разумеется, здесь мы не говорим о тех истинах, что являются всецело математическими, поскольку их исток целиком иной), то мы считаем, что по причине самой их относительности подобные истины доказуемы лишь в известной степени, но никак не в строгом, абсолютном смысле. Более того, когда наука претендует на обособленность от сугубо непосредственного опыта, то всецело ли свободны от сентиментальности те систематические концепции, коим она даёт начало? Полагаем, что нет[307], а в равной мере мы убеждены, что вера в научные гипотезы является не более легитимной (ни — по той же самой причине — даже простительной, с учётом условий, которые их порождают), чем вера в религиозные или философские догматы.

И это оттого, что в действительности могут существовать также и разнообразные научные догмы, которые с трудом можно отличить от догм иного рода, разве что оное отличие проявляется в связанных с теми или иными догмами вопросах; метафизика же, как мы её понимаем (а понимать её

---

[306] См. «Великий архитектор вселенной» (журнал «Гнозис»).

[307] По данному вопросу вновь отсылаем читателя к статье «Великий архитектор вселенной».

иначе означает не понимать вообще), независима как от первого, так и от второго. Дабы продемонстрировать пример научных догм, стоит лишь обратиться к иной статье, недавно опубликованной в *L'Acacia* под заголовком *Les Abbés savants et notre Idéal maçonnique* Бр.∴ Нергалем. В ней автор выражает недовольство, хотя и весьма тактично, вмешательством католической церкви или, скорее, некоторых её представителей, в сферу так называемых позитивных наук, а затем рассматривает возможные последствия подобного вторжения; однако нас интересует не это. То, что мы хотели бы отметить, так это его манеру представлять простые гипотезы в качестве неоспоримых, универсальных истин (хотя и в ограниченном, надо признать, смысле)[308], которые, даже несмотря на относительное правдоподобие, сами по себе далеки от возможности быть доказанными; напротив, они в любом случае соответствуют от силы лишь специфическим и сугубо ограниченным возможностям. Подобная иллюзия относительно границ определённых концепций не свойственна исключительно лишь Бр.∴ Нергалю, чья добросовестность и искренняя убеждённость, помимо прочего, никогда не вызовут вопросов у тех, кто с ним знаком, но разделяется (и мы имели возможность в этом убедиться) не менее искренне всеми современными учеными.

Тем не менее, существует один момент, в котором мы совершенно согласны с Бр.∴ Нергалем: он утверждает, что «наука не религиозна и не антирелигиозна, но арелигиозна», и, в действительности, очевидно, что иной она и не может быть, поскольку наука и религия лежат в совершенно разных областях. Однако если это именно так, и оное признается, то должно не просто отбросить любую попытку примирить науку и религию, как то могут проделывать лишь плохие теологи[309] или ущербные ученые с ограниченными воззрениями. В равной степени следует отвергнуть вообще про-

[308] См. «Великий архитектор вселенной».

[309] В этом была, помимо прочего, причина суда над Галилеем.

тивопоставление науки и религии и не искать противоречий и несоответствий между ними, ибо их не существует, поскольку их точки зрения не имеют между собой ничего общего, на основании чего можно было провести вообще хоть какое-то сравнение. Это будет верным даже в случае «науки о религии», если таковая и в самом деле существует, оставаясь на сугубо научном основании и, самое главное, не выступая лишь в качестве простого предлога для интерпретации протестантизма или модернистских тенденций (которые, добавим, в итоге суть почти одно и то же). Пока не доказано обратное, позволим себе всецело усомниться в ценности её результатов[310].

Другой вопрос, в котором Бр.∴ Нергаль в высшей степени вводит в заблуждение, касается возможного результата исследований «происхождения существ». Даже если бы та или иная из многочисленных гипотез, выдвинутых в связи с этим в наши дни, привела бы неоспоримые доказательства и, поэтому, лишилась бы гипотетического характера, мы, в действительности, не видим, как это могло бы повредить данной религии (в защиту которой мы определенно не выступаем), если бы её полномочные представители (а не только лишь некоторые уважаемые личности, которые при этом не обладают полномочиями) не выставляли бы напоказ, недальновидно и неуклюже, свою позицию, чего у них никто не просил, по данному научному вопросу, который никоим образом не относится к их компетенции[311]. И даже в таком случае всегда было бы дозволительно для «уверовавших» в них без всякого риска считаться с их мнением не более, чем с каким-то прочим частным суждением, поскольку, поступая таким образом, духовные авторитеты, очевидно, превысили бы свои полномочия, относящиеся лишь к тому,

---

[310] См. «Религия и религии», журнал «Гнозис», сентябрь-октябрь 1910, стр. 919, прим. 10. С другой стороны, мы не уверены, что Луази можно ещё считать католиком. — В конце концов, нам стоит спросить самих себя, чем может быть «мать Брахмы» [sic]; ничего подобного в индусской теогонии мы не найдем.

[311] Не сказано ли в самой вульгате, что «Бог оставил мир на распри людям»?

что непосредственно принадлежит их «вере»[312]. Что же касается метафизики (и мы касаемся этого, дабы привести пример тотального разделения двух сфер: метафизической и научной), то она не имеет никакого отношения к данному вопросу, ибо интерес к нему сошел на нет благодаря теории множественности состояний существа, каковая позволяет рассматривать все в аспекте одновременности, а равно и, в то же самое время, последовательности, обнажая подлинную сущность идей «прогресса» и «эволюции» как сугубо относительных и случайных понятий. Говоря же о «падении человека», единственным интересным наблюдением, которое, с нашей точки зрения, можно сделать, заключается в том, что если в духовном отношении человек является принципом всего творения, то в материальном — его результатом[313], ибо «то, что внизу, подобно тому, что вверху и наоборот» (повторимся, понимать это в «трансформистском» смысле означало бы существенно искажать нашу мысль и отдаляться от нее).

Не будем более подробно останавливаться на изложенном выше, добавив лишь следующее: Бр∴ Нергаль делает заключение, что «наука может иметь только одну цель — более совершенное знание феноменального мира». Скажем проще, её целью только и может быть «знание феноменального мира», без всякой претензии на «большее или меньшее совершенство». Наука, являясь, таким образом, в высшей степени относительной, может по необходимости достигать лишь истин, не менее относительных, и только одно интегральное Знание есть то, что составляет «Истину», так же как и «идеал» не суть «величайшее совершенство, возможное для человеческого рода» исключительно; его должно

---

[312] Это строго соответствует содержанию католического догмата о «непогрешимости папы», понимаемом даже в его самом буквальном смысле.

[313] Вот почему все традиции приходят к согласию, рассматривая его как нечто сформированное в результате синтеза всех элементов и всех царств Природы.

рассматривать как совершенство, что составляет универсальный синтез всех родов, всего человечества[314].

Теперь осталось прояснить сущность социальных концепций, и мы немедленно отметим, что под подобным выражением нами понимаются лишь политические воззрения, каковые, очевидно, останутся вне рассмотрения. В действительности, небезосновательно Масонство запрещает любые дискуссии по данному вопросу, и, не будучи ни в коей мере реакционером, вполне возможно утверждать, что «республиканская демократия» не является социальным идеалом всего Масонства где бы то ни было в обоих полушариях. Однако, говоря о социальных концепциях подобного рода, мы также имеем в виду те, что имеют отношение к морали, ибо невозможно рассматривать последнюю как нечто иное, нежели «социальное искусство», как то весьма кстати утверждает Бр.∴ Ноэльс в статье, которую мы уже цитировали; таким образом, нам не следовало бы, как поступает он, заходить столь далеко, чтобы «покинуть поле, открытое для любых метафизических спекуляций», и перейти в область, где метафизика не имеет значения. Напротив, вопреки тому, что утверждали философы и моралисты, постольку поскольку это касается социальных отношений, лишь это и может являться предметом рассмотрения, основанным на интересе — интересе, который, помимо прочего, связан с практической и материальной выгодой, либо с преобладанием чего-то сентиментального, или же, что, в действительности, случается в большинстве случаев, с соединением того и другого. Здесь, следовательно, все связано исключительно с индивидуальными оценками и для данной группы вопрос сводится лишь к поиску и нахождению общего основания, каковое могло бы примирить разнообразие этих многочисленных оценок, соответствующих множеству различных инте-

[314] Традиция, в действительности, не только допускает множественность обитаемых миров, но и разнородность человечества, в них живущего (см. Симон и Теофан *Les Enseignements secrets de la Gnose*, стр. 27-30); при случае мы ещё вернёмся к данному вопросу.

ресов. Если для того, чтобы сделать социальную жизнь терпимой или хотя бы просто возможной, необходимо соглашение, стоит быть, по крайней мере, достаточно откровенным, дабы признать, что это лишь соглашения, которые сами по себе не являются чем-то абсолютным и которые должны непрерывно изменяться в соответствии с условиями места и времени, от которых они всецело зависят. В рамках этих пределов, которые точно свидетельствуют об их относительном характере, мораль, ограниченная «поисками правил поведения, установленными жизнью человека в обществе» (кои правила неминуемо преобразуются в соответствии с устройством общества), будет иметь полностью признанную ценность и несомненную пользу. Но не стоит претендовать на нечто большее, подобно тому, как ни одна религия, в западном смысле слова, не может похвастаться порождением чего-то большего, нежели вера, чистая и простодушная, находящаяся под угрозой ухода от своей роли, что происходит слишком часто. И в силу этого сентиментального аспекта, сама по себе мораль, какой бы «секулярной» или «научной» она ни была, содержит в себе частицу веры, поскольку в своем нынешнем состоянии человеческий индивидуум, за очень редкими исключениями, таков, что не в состоянии выйти за её пределы.

Но должны ли в связи с этим масонские идеалы основываться на подобных случайных вещах? И должны ли они зависеть от отдельных тенденций конкретного индивидуума и конкретной части человечества? Нам так не кажется. Напротив, мы полагаем, что дабы и в самом деле быть «Идеалом», сей идеал должен оставаться вне и по ту сторону любых суждений и верований, а равно как и любых партий, сект, систем и отдельных школ, ибо нет иного пути «достичь универсальности», как «отринуть то, что разделяет, дабы сберечь то, что объединяет»; и подобная точка зрения должна, несомненно, разделяться всеми теми, кто намерен трудиться не для напрасного возведения «вавилонской башни»,

но для действенной реализации великого делания универсального созидания.

Условия телесного бытия[315]

Согласно *санкхье* Капилы, есть пять *tanmātra* или элементарных эссенций[316], воспринимаемых (или скорее «осмысляемых») идеально, но непостижимых и неуловимых в любом модусе универсального проявления, поскольку сами по себе они не проявлены; т.е. им невозможно дать прямые наименования, поскольку они неопределимы никаким формальным представлением[317]. Эти *танматры* есть потенциальные принципы или, выражаясь языком Платона, «идеи-архетипы» пяти элементов физического материального мира, а также, разумеется, неопределённого количества других модальностей проявленного бытия, по аналогии соответствующих этим элементам на множественных уровнях этого бытия; и, согласно этому же соответствию, эти принципиальные идеи также потенциально включают в себя пять условий, комбинации которых составляют границы этой конкретной возможности проявления, которую мы называем телесным бытием. Таким образом, пять *танматр* или основных идей являются «эссенциальными» элементами, примордиальными причинами пяти «субстанциальных»

---

[315] Опубликовано в журнале «Гнозис», январь 1912, с подписью *Палингений*. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 4. Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номерах за январь–март 1952. [Прим. ред.]

[316] Об этимологии слова *tanmātra* см. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 9, стр. 241, прим. 1).

[317] Мы можем их обозначить только по аналогии с различными порядками чувственно воспринимаемых качеств, потому что только так мы можем познать их (косвенно, в некоторых их частных следствиях), в той мере, в которой мы, как индивидуальные и относительные существа, принадлежим к миру проявления.

элементов физического проявления, являющихся лишь их частными детерминациями или внешними модификациями. В этой физической модальности они выражаются в пяти условиях, в соответствии с которыми формулируются законы телесного бытия[318]; закон, находясь между принципом и следствием, отражает отношение причины к следствию (отношение, в котором причину можно рассматривать как активную, а следствие как пассивное)[319], или эссенции к субстанции, рассматриваемые как א [алеф] и ת [тав], две крайние точки рассматриваемой модальности проявления (которые, в универсальности их расширения, также являются таковыми для каждой модальности). Но ни эссенция, ни субстанция сами по себе не принадлежат к области этого проявления, так же как две крайние точки инь-ян не содержатся в плоскости циклической кривой; они находятся по обе стороны от этой плоскости, и поэтому, в действительности, кривая бытия никогда не замыкается[320].

Пять элементов физического мира[321], как известно, это Эфир (*Ākāśa*), Воздух (*Vāyu*), Огонь (*Tejas*), Вода (*ap*) и Земля (*Pṛthvī*); порядок, в котором они перечислены, соответствует последовательности их разворачивания, в соответствии

---

[318] Пять *танматр*, однако, не могут рассматриваться ни как проявленные этими условиями, ни как элементы с соответствующими им чувственно воспринимаемыми качествами; напротив, через пять *танматр* (как через принцип, опору и цель) проявляются все вещи, а затем всё, что возникает из их неограниченных комбинаций.

[319] Об отношении, связывающем причину и следствие, и о необходимости их сосуществования см. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 10, стр. 262 и 263).

[320] См. «Символизм креста» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 4, стр. 119).

[321] Каждый из этих первичных элементов называется *bhūta*, от *bhū*, «существовать» [*être*], а ещё более точно в смысле «быть» [*subsister*]; таким образом, термин *bhūta* подразумевает субстанциональную определённость, что действительно точно соответствует понятию телесного элемента.

с учением Вед[322]. Часто пытались отождествить элементы с различными состояниями или степенями сжатия физической материи, происходящими из примордиального однородного Эфира, который заполняет всё пространство, объединяя таким образом все части телесного мира; с этой точки зрения, соответствуют (в порядке от плотного к тонкому, то есть в обратном порядке их дифференциации), Земля — твёрдому состоянию, Вода — жидкому состоянию, Воздух — газообразному состоянию, Огонь — ещё более разрежённому состоянию, весьма похожему на «лучистое состояние»[A], недавно открытое физиками и изучаемое ими сейчас с помощью специальных методов наблюдения и эксперимента. Эта точка зрения, безусловно, содержит долю истины, но она слишком систематична, то есть слишком узкоспециализирована, и установленный ею порядок элементов отличается от предыдущего в одном пункте, поскольку она помещает Огонь перед Воздухом и сразу после Эфира, как если бы он был первым элементом, дифференцированным в этой изначальной космической среде[323]. Напротив, согласно ортодоксальному учению, именно Воздух является первым дифференцированным элементом, и он, будучи нейтральным элементом (содержащим активно-пассивную двойственность только в потенции), производит в себе, дифференцируясь посредством поляризации (превращая эту двойственность из потенции в акт), Огонь, активный элемент, и Воду, пассивный элемент (можно было бы сказать «реактивный», то есть действующий как бы отражённо или в качестве дополнительного элемента по отношению к самостоятельному

---

[322] Происхождение Эфира и Воздуха, не упомянутое в тексте Вед, где описывается происхождение трёх других элементов (Чхандогья-упанишада), указано в другом месте (Таиттирийя-упанишада).

[A] *État radiant*, вероятнее всего имеется ввиду состояние плазмы — прим. пер.

[323] Об учениях, содержащих частично гетеродоксальные мнения, как в данном случае, см. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 9, стр. 237, прим. 2).

«спонтанному»[Б] акту), их действие и взаимная реакция порождают (путём своеобразной кристаллизации или остаточного осадка) Землю, «конечный и завершающий» элемент телесного проявления[324]. Можно вполне справедливо рассмотреть элементы как различные вибрационные модальности физической материи, модальности, в которых она становится последовательно воспринимаемой (разумеется, это чисто логическая последовательность[325]) каждым из чувств нашей телесной индивидуальности; это будет объяснено и обосновано в продолжении настоящего исследования.

Прежде всего следует зафиксировать что Эфир и Воздух — различные элементы, вопреки утверждениям некоторых гетеродоксальных школ[326]; но, чтобы сделать более понятным дальнейшее изложение, сначала напомним, что пять условий, которым в совокупности подчиняется телесное бытие, это: пространство, время, материя, форма и жизнь[327]. Следовательно, можно, для объединения этих пяти условий в од-

---

[Б] Под спонтанным надо понимать действие, не имеющее причин, т.е. необусловленное, как в санскритских понятиях *svecchā* или *svabhāva* — прим. пер.

[324] См. «Археометр» (журнал «Гнозис», первый год издания, № 10, стр. 218, прим. 2).

[325] Мы не можем даже помыслить ничего подобного концепции идеальной статуи, представленной Кондильяком в *Traité des Sensations*. [В этом трактате в духе эмпирической философии автор моделировал статую, которая последовательно наделяется чувствами и познаёт мир через них всё полнее, и делал вывод, что познание происходит через чувственное восприятие. Генон с позиции традиционного духа отрицает любое подобие временной последовательности в подобных вопросах (что ведёт к эмпиризму и прогрессивизму) в пользу одновременности. Также традиционная точка зрения никогда не говорит об чувственном восприятии как об источнике любого познания, что отрезало бы человека от высшего и сверхчувственного познания — прим. пер.]

[326] В частности, джайнов, буддистов и чарваков, с которыми в этом согласно большинство греческих атомистских философов; но следует сделать исключение для Эмпедокла, который признает пять элементов, но предполагает их развитие в следующем порядке: Эфир, Огонь, Земля, Вода и Воздух; мы не будем на этом останавливаться, поскольку не собираемся сейчас рассматривать мнения различных греческих школ «физической философии» (см. перевод *Philosophumena*, стр. 1, прим. 1).

[327] См. «Неоспиритуалисты» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 9, стр. 247, прим. 2).

ном определении, сказать, что тело — это «материальная форма, живущая во времени и пространстве»; и выражение «физический мир», используется нами только как синоним «области телесного проявления[328]». Мы перечислили эти условия в вышеприведённом порядке только предварительно, не устанавливая отношений между ними, чтобы в ходе изложения определить их верные соотношения с пятью чувствами и пятью элементами, которые, также равным образом подчиняются совокупности этих пяти условий.

1. *Ākāśa*, или Эфир, является самым тонким элементом, из которого происходят все остальные (образуя по отношению к своему примордиальному единству четверичное проявление), как мы уже говорили[329], занимает всё физическое пространство; однако, это пространство воспринимается не прямо через него, и его особое качество не протяжённость, а звук; что требует некоторых объяснений. Так, Эфир, рассматриваемый сам по себе, изначально однороден; его дифференциация, порождающая другие элементы (начиная с Воздуха), имеет источник в элементарном движении, происходящем из любой начальной точки в этой неограниченной космической среде. Это элементарное движение является прототипом колебательного [другими словами, вибрационного] движения физической материи; с пространственной точки зрения оно распространяется вокруг своей точки отправления в изотропном режиме, то есть концентрическими волнами, в спиральном вихре во всех направлениях пространства, что составляет фигуру неограниченной сферы, которая

---

[328] Недостаток адекватных выражений в западноевропейских языках часто является большой трудностью для изложения метафизических идей, как мы уже неоднократно отмечали (см. в особенности «Пояснения к проекту. Специальные термины различных традиционных учений», журнал «Гнозис», первый год издания, № 12).

[329] «Эфир, распространённый везде, проникает одновременно во внешнее и внутреннее пространство вещей» (цитата из Шанкарачарьи в статье «Демиург», журнал «Гнозис», первый год издания, № 4, стр. 69).

никогда не имеет завершения[330]. Чтобы сразу обозначить отношения, связывающие различные условия телесного бытия, как мы перечислили их ранее, добавим, что эта сферическая форма является прототипом всех форм: она содержит их все в потенции, и её первая дифференциация в поляризованном режиме может быть представлена фигурой инь-ян, что легко понять, обратившись, например, к символической концепции Платона об Андрогине[331].

Движение, даже элементарное, обязательно предполагает пространство и время, и допустимо сказать, что оно является своего рода результатом этих двух условий, поскольку оно обязательно зависит от них, как следствие зависит от причины (в которой оно потенциально содержится[332]); но само по себе элементарное движение не даёт нам непосредственного восприятие пространства (или точнее, протяжённости). Действительно, важно отметить, что когда мы говорим о движении, происходящем в Эфире в начале любой дифференциации, имеется в виду исключительно элементарное движение, которое можно назвать волновым или простым колебательным (с бесконечно малой длиной волны и периодом), чтобы описать его способ распространения (равномерно во времени и пространстве), или, скорее, его геометрическое представление; только рассматривая дру-

---

330 См. «Символизм креста» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 3, стр. 99 и 100).

331 Это также могло бы быть подтверждено различными соображениями из области эмбриологии, но они слишком далеки от нашей темы, чтобы мы могли сделать больше, чем просто мимоходом отметить этот момент, с тем чтобы при необходимости вернуться к нему в другой раз. — См. также «Комментарии к „Естественной картине“ Л.-К. де Сен-Мартена» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 8, стр. 229).

332 Однако, очевидно, что движение может начаться в пространственных и временных условиях, делающих его возможным, только под влиянием (действующей извне по отношению нему, и проявляемой тем самым в этих условиях рефлекторно) принципиальной причины, независимой от этих условий (см. далее).

гие элементы, мы сможем рассмотреть сложные модификации этого колебательного движения, которые соответствуют для нас различным порядкам ощущений. Это особенно важно потому, что именно на этом основано фундаментальное различие качеств Эфира и Воздуха.

Теперь зададимся вопросом, какое из телесных ощущений представляет нам чувственно воспринимаемый вид колебательного движения, позволяющего нам воспринимать его прямо, без прохождения через те или иные модификации, которым оно подвержено. Однако уже элементарная физика сама по себе учит нас, что этим условиям удовлетворяет звуковая вибрация, длина волны которой, как и скорость распространения[333], находятся в пределах, доступных для нашего чувственного восприятия; поэтому можно сказать, что именно слух непосредственно воспринимает колебательное движение. Здесь, конечно, можно возразить, что таким образом воспринимается в звуковом режиме не эфирная вибрация, а вибрация газообразной, жидкой или твердой среды; тем не менее, верно, именно Эфир является исходной средой распространения колебательного движения, которое, чтобы войти в пределы восприятия, соответствующие протяжённости нашей слуховой способности, должно быть только усиленно своим распространением через более плотную среду (весомую материю), не теряя при этом своего характера простого колебательного движения (но его длина волны и период тогда не будут бесконечно малыми). Чтобы проявить таким образом звуковое качество, это движение должно обладать им в потенции (непосредственно)[334] в сво-

[333] Скорость в любом движении — это отношение, в каждый момент времени, пройденного расстояния ко времени, затраченному на его преодоление; и, в его общей формуле, это отношение (постоянное или переменное в зависимости от того, является ли движение равномерным или нет) выражает определяющий закон рассматриваемого движения (см. далее).

[334] Он также потенциально обладает другими ощутимыми качествами, но косвенно, поскольку может проявлять их, то есть актуально производить, только через различные сложные модификации (в то время как усиление является, напротив, простой модификацией, первой из всех).

ей исходной среде, Эфире, в которой, следовательно, это качество в потенциальном состоянии (примордиальной недифференцированности) действительно составляет характерную природу по отношению к нашему телесному чувственному восприятию[335].

При этом, если задаться вопросом, с помощью какого из пяти чувств для нас более отчётливо проявляется время[B], легко понять, что это чувство слуха; кроме того, это факт, который может быть экспериментально проверен всеми, кто привык контролировать источник своих различных восприятий. Причина здесь в следующем: чтобы время могло быть воспринято материально (то есть вступить в связь с материей, особенно в отношении нашего телесного организма), оно должно стать поддающимся измерению, поскольку это общий характер любого чувственно воспринимаемого качества в физическом мире (когда оно рассматривается как таковое)[336]; однако для нас оно не поддается непосредственному измерению, поскольку само по себе оно неделимо, а мы понимаем измерение только через деление, по крайней мере, обычным и чувственным образом (потому что можно, при этом, представить себе совершенно другие способы из-

[335] Кроме того, это звуковое качество также присуще четырем другим элементам, но не как собственное или характерное качество, поскольку они все производны от Эфира; каждый элемент, будучи прямо производным от предыдущего в последовательности, указывающей порядок их разворачивания, воспринимается теми же чувствами, что и предыдущий, и, дополнительно, ещё другим чувством, соответствующим именно его особой природе.

[B] Эта неочевидная из данных современной науки связь была также также может быть почерпнута при изучении техник психонетики О. Г. Бахтиярова, когда говорится, что «освоение звуковой деконцентрация позволяет перейти к техникам работы со временем» — прим. пер.

[336] Этот характер подразумевается наличием материи среди условий физического бытия; но для осуществления измерения мы должны отнести все другие условия к пространству, как здесь ко времени; мы измеряем саму материю путём деления, и она делима настолько, насколько она протяжённа, то есть расположена в пространстве (см. далее демонстрацию абсурдности атомистической теории) — прим. авт. Доказательства абсурдности атомизма были приведены Геноном в главе III.10 «Вайшешика» работы «Общее введение в изучение индусских учений» — прим. пер.

мерения, например, интегрирование)[337]. Поэтому время можно измерить лишь настолько, насколько оно выражается функцией делимой переменной, и, как мы увидим далее, этой переменной может быть только пространство, делимость которого является сущностно присущим ему качеством. Следовательно, для измерения времени необходимо рассматривать его как связанное с пространством, как как бы соединяющееся с ним, и результатом этого соединения является движение, в котором пройденное пространство, являющееся суммой ряда элементарных перемещений, рассматриваемых в последовательном режиме (то есть именно в условии времени), является функцией[338] времени, затраченного на его прохождение; связь, существующая между пространством и временем выражает закон рассматриваемого движения[339]. И наоборот, время тогда может быть выражено таким же образом через пространство, в обратном отношении, ранее рассматриваемое как существующее между этими двумя условиями в определённом движении; это равносильно рассмотрению этого движения как пространственного представления времени. Самое естественное представление — выраженное численно самой простой функцией; следовательно, это будет равномерное колебательное движение (прямолинейное или круговое), равномерное (то есть с постоянной скоростью или периодом колебаний), которое можно рассматривать только как своего рода усиление [*amplification*] (подразумевающее, кроме того, дифференциацию по отношению к направлениям пространства), элементарного колебательного движения; поскольку таков и характер звуковой вибрации, мы видим, что именно слух среди чувств даёт нам особое восприятие времени.

---

[337] См. «Неоспиритуалисты» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 11, стр. 293 и 294).

[338] В математическом смысле переменной величины, зависимой от другой.

[339] Формула скорости, о которой мы говорили выше, рассматриваемая для каждого момента (то есть для бесконечно малых изменений времени и пространства), является производной пространства от времени.

Теперь мы должны добавить одно замечание: если пространство и время являются необходимыми условиями движения, они не являются его первопричинами; они — следствия, через которые проявляется само движение, ещё одно следствие (вторичное по отношению к предыдущим, которые можно рассматривать уже как их непосредственные причины, поскольку они обусловлены ими) тех же эссенциальных причин, которые потенциально содержат интегральность всех их следствий и синтезируют собой тотальную и высшую Причину, понимаемую как безграничная и необусловленная Универсальная Потенция[340]. При этом, чтобы движение могло реализоваться актуально, нужно что-то, что было бы движимо, другими словами, субстанция (в этимологическом смысле слова)[341], к которой оно применяется; то, что движется, — это материя, которая таким образом участвует в производстве движения только как чисто пассивное условие. Реакции материи, подверженной движению (поскольку пассивность всегда подразумевает реакцию), развивают в ней различные чувственно воспринимаемые качества, которые, как мы уже говорили, соответствуют элементам, комбинации которых составляют всю известную нам модальность материи (как объект не восприятия, а строго концептуально)[342] как «субстрат» физического проявления. В этой области, следовательно, активность не присуща материи и не является в ней самопроизвольной, но принадлежит ей только отражённым образом, поскольку эта материя имеет совместное бытие с пространством и временем, и именно эта активность движущейся материи составляет не саму жизнь, а проявление жизни в рассматриваемой области. Первое следствие этой активности — придание этой материи формы, поскольку она обязательно бесфор-

[341] Но не в том смысле, в котором это понимает Спиноза (см. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте», журнал «Гнозис», второй год издания, № 9, стр. 239, прим. 1).

[342] Ср. догмат о «Непорочном Зачатии» (см. «Страницы, посвящённые Меркурию», журнал «Гнозис», второй год издания, № 1, стр. 35).

менна, пока находится в однородном и недифференцированном состоянии, состоянии примордиального Эфира; она способна только принимать формы, потенциально содержащиеся в интегральном расширении её частной возможности[343]. Поэтому можно сказать, что именно движение также определяет проявление формы в физическом или телесном модусе; и так же, как всякая форма происходит путём дифференциации от примордиальной сферической формы, всякое движение можно свести к набору элементов, каждый из которых является спиральным колебательным движением, которое будет отличаться от элементарного сферического вихря в той мере, в какой пространство больше не будет рассматриваться как изотропное.

Мы уже рассмотрели все пять условий телесного бытия, и теперь перейдём к ним с разных точек зрения, говоря о каждом из четырёх элементов, характерные черты которых нам ещё предстоит изучить.

*
* *

1. *Vāyu* — это воздух, а точнее воздух в движении (рассматриваемый как принцип дифференцированного движения)[344], поскольку это слово в первоначальном значении

[343] См. «Демиург» (журнал «Гнозис», первый год издания, № 4, стр. 68 — цитата из Вед).

[344] Эта дифференциация подразумевает, прежде всего, идею одного или нескольких отдельных направлений пространства, что мы и увидим.

означает именно дыхание или ветер[345]; следовательно, подвижность называется характерной природой этого элемента, первого, дифференцированного из примордиального Эфира (который при этом всё ещё также нейтрален, поскольку внешняя поляризация должна появиться только в дуальности, в дополнительном модусе Огня и Воды). Действительно, эта первая дифференциация требует сложного движения, состоящего из набора (комбинации или координации) элементарных вибрационных движений и определяющего разрыв однородности космической среды, распространяясь по определённым направлениям, исходя из точки происхождения. Следовательно, как только происходит эта дифференциация, пространство уже не может рассматриваться как изотропное; напротив, его нужно связывать с несколькими определёнными направлениями, взятыми в качестве координатных осей, которые, будучи измерениями в любой части его протяжённости, и даже теоретически во всей его протяжённости, есть то, что называют измерениями пространства. Эти координатные оси будут (по крайней мере, в обычном понимании т. н. «евклидова» пространства, напрямую соответствующего чувственному восприятию телесной протяжённости) тремя ортогональными диаметрами неопределённого сфероида, охватывающими всю протяжённость его развёртывания, и их центр может находиться в любой точкой этой протяжённости, ко-

[345] Слово *Vāyu* происходит от глагольного корня *vā*, «идти», «двигаться» (который сохранился в французском: *il va*, в то время как корни *i* и *gā*, относящиеся к той же идее, находимы в латинском *ire* и английском *to go*). Аналогично, атмосферный воздух, как среда, окружающая наше тело и воздействующая на наш организм, становится ощутимым для нас через его перемещение (в кинетическом и гетерогенном состоянии) до того, как мы ощущаем его давление (в статическом и гомогенном состоянии). Напомним, что *Aer* (от корня אר [*aleph resh*], который более частно относится к прямолинейному движению) означает, по словам Фабра д'Оливе, «то, что придаёт всему принцип движения» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 129, стр. 233, продолжение примечания с предыдущей страницы). О корнях אר и שא см. «Археометр» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 11, стр. 292).

торая тогда будет рассматриваться как произведение развития всех пространственных виртуальностей, содержащихся в этой точке (неопределяемой принципиально)[346]. Важно отметить, что точка сама по себе никоим образом не содержится в пространстве и никоим образом не может быть обусловлена им, поскольку, напротив, именно она создаёт свою «самость», раздваивающуюся или поляризующуюся на эссенцию и субстанцию[347], что означает, что она потенциально содержит их; именно пространство происходит от точки, а не точка определяется пространством; но, в то же время, вторично (поскольку любое внешнее проявление или модификация является лишь условным и случайным по отношению ко «внутренней природе») точка сама определяет себя в пространстве, чтобы реализовать текущее расширение своего потенциала неограниченного умножения (самой себя на саму себя). Можно также сказать, что эта примордиальная и принципиальная точка заполняет всё пространство развертыванием своих возможностей (рассматриваемых в активном режиме в самой точке, динамически «причиняющей» протяжённость, и в пассивном режиме в этой же протяжённости, реализованной статически); она располагается только в этом пространстве только если её рассматривают в каждом конкретном положении, которое она может занять, то есть в той её модификации, которая точно соответствует каждой из её отдельных возможностей. Таким образом, протяжённость имеет бытие уже в потенциальном состоянии самой точки; она начинает иметь актуальное состояние только тогда, когда точка в своем первом проявлении как бы раздваива-

---

[346] Для более подробного объяснения всего этого отсылаем к нашему исследованию «Символизм креста» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 2–6).

[347] В рассматриваемом поле проявления эссенция представлена как центр (исходная точка), а субстанция как окружность (неопределённая поверхность конечного расширения этой точки); ср. иероглифическое значение еврейской частицы את [*aleph tav*], образованной двумя крайними буквами алфавита (см. выше, третий год издания, № 1, стр. 8 и 9).

ется, чтобы оппонировать сама себе, поскольку только тогда можно говорить об элементарном расстоянии между двумя точками (хотя они в принципе и эссенциально являются одной и той же точкой), тогда как, если рассматривалась точка как единственную (или, скорее, когда точка рассматривалась только с позиции принципиального единства), очевидно, о расстоянии не могло быть и речи. Однако следует отметить, что элементарное расстояние — это лишь то, что соответствует этому раздвоению в области пространственного или геометрического представления (которое для нас имеет лишь характер символа); метафизически, если рассматривать точку как представляющую Сущее в его принципиальном единстве и тождественности, то есть *Атман* вне любых особых условий (или определений) и любой дифференциации, точка, её экстериоризация (которую можно рассматривать как её образ, в котором она же отражается), и расстояние, которое их соединяет (в то же время разделяя их), и которое отмечает связь, между между ними бытие (связь, подразумевающую отношение причинности, геометрически обозначенной направлением расстояния, рассматриваемого как «направленный» отрезок, и идущую от точки-причины к точке-следствию), соответствуют членам тройственности, которую нужно различать в Сущем, понятым как познающее себя (то есть как Буддхи), частям, которые вне этой точки зрения совершенно идентичны между собой но обозначаются по-отдельности как *Sat*, *Cit* и *Ānanda*[348].

Мы говорим, что точка является символом Сущего в его Единстве; это можно понять на следующем примере: если одномерная протяжённость или линия количественно измеряется числом *a*, то количественная мера протяжённости

[348] См. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 10, стр. 266), а также «Категории посвящения» (журнал «Гнозис», третий год издания, № 1, стр. 17, прим. 3).

с двумя измерениями или площадью будет иметь вид a^2, а мера протяжённости с тремя измерениями или объёмом будет иметь вид a^3. Таким образом, добавление измерения к протяжённости равнозначно увеличению на единицу показателя степени (являющейся мерой этой протяжённости), и наоборот, удаление измерения из протяжённости эквивалентно уменьшению степени на единицу; если удалить последнее измерение, измерение линии (и, следовательно, последнюю единицу степени), в геометрическом плане останется точка, а в числовом плане останется a^0 [г], то есть с алгебраической точки зрения сама единица, что количественно отождествляет точку с этой единицей. Поэтому ошибочно полагать, как это иногда делают, что точка может соответствовать в числовом выражении только нулю, поскольку она уже является утверждением чистого Сущего (во всей его универсальности); несомненно, она не имеет измерений, потому что не расположена в пространстве, которое, как мы уже говорили, содержит только неопределённое множество её проявлений (или её частных определений); не имея измерений, она очевидно не имеет и никакой формы; но это вовсе не означает, что она есть ничто (поскольку именно так воспринимается ноль теми, кто приравнивает его к точке); также, хоть она и не имеет формы, она потенциально содержит пространство, которое, реализуясь в акте, в свою очередь будет содержать все формы (по крайней мере, в физическом мире)[349].

Мы уже сказали, что протяжённость существует актуально с момента, когда точка проявила себя вовне, поскольку она тем самым реализует собой эту протяжённость; но не следует считать, что это придаёт протяжённости временно́е начало, ибо речь идёт лишь о чисто логическом начале, об идеальном принципе протяжённости, понимаемой в полноте его распространения (и не ограничивающимся только те-

[г] Как известно, любое число в нулевой степени равно единице — прим. пер.

лесной протяжённостью)[350]. Время появляется только тогда, когда два положения точки рассматриваются как последовательные, тогда как, на самом деле, их причинно-следственная связь подразумевает одновременность[351]; именно в той мере, в какой эта первая дифференциация рассматривается как последовательность, то есть во времени, расстояние, которое из неё порождается (как посредник между принципиальной точкой и её внешним отражением, причём первая сразу же понимается как имеющая расположение относительно второй)[352], может рассматриваться как мера амплитуды элементарного колебательного движения, о котором мы говорили ранее.

Однако без со-бытия одновременности и последовательности само движение было бы невозможно, поскольку тогда либо движущаяся точка (или, по крайней мере, считающаяся таковой в процессе своего изменения) находилась бы там, где её нет, что абсурдно, либо она не находилась бы нигде, что равносильно тому, что актуально не существовало бы никакого пространства, в котором движение могло бы ре-

---

[350] Эта телесная протяжённость — единственная известная астрономам, и даже при этом они могут своими методами наблюдения изучить её лишь частично; это, к тому же, вызывает у них иллюзию так называемой «бесконечности пространства», поскольку они склонны, под воздействием настоящей интеллектуальной близорукости, которая, кажется, присуща любой аналитической науке, рассматривать как «бесконечное» (*sic*) всё, что выходит за пределы их чувственного опыта, что на самом деле является, по отношению к ним и к изучаемой ими области, лишь неопределённым (см. «Великий архитектор вселенной», журнал «Гнозис», второй год издания, № 7, и в особенности стр. 198, прим. 2).

[351] См. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 10, стр. 262 и 263).

[352] Эта локализация уже подразумевает, к тому же, первую рефлексию (предшествующую рассматриваемой), с которой главная точка самоотождествляется (детерменируясь) для того, чтобы сделать её эффективным центром протяжённости, находящейся в процессе реализации, и от которой она, в свою очередь, отражается во всех других (чисто виртуальных по отношению к ней) точках этой протяжённости, являющейся полем её проявления.

ально происходить[353]. К этому в конечном счёте сводятся все аргументы против возможности движения, выдвинутые, в частности, некоторыми греческими философами[354]; это, кстати, один из тех вопросов, которые больше всего озадачивают современных учёных и философов. Однако его решение очень простое, и оно заключается именно в (как мы уже указывали в другом месте) со-бытии последовательности и одновременности: последовательность в модальностях проявления в текущем состоянии, но одновременность в принципе, в потенциальном состоянии, делающая возможной логическую цепь причин и следствий (причем каждое следствие подразумевается и содержится в потенции в своей причине, никоим образом не затрагиваемой или изменяемой актуализацией этого следствия)[355]. С физической точки зрения понятие последовательности связано с временны́м условием, а понятие одновременности — с пространственным условием[356]; именно движение являющееся результатом перехода из потенциального в актуальность, как объединение или сочетание этих двух условий, примиряет (или уравновешивает) два соответствующих понятия, заставляя тело иметь совместное бытие в одновременном режиме с чисто пространственной точки зрения (которая по своей сути статична) с самим собой (при этом тождественность тела сохраняется во всех модификациях, вопреки буддий-

---

[353] Действительно, точка находится «где-то» с того момента, как она была расположена или определена в пространстве (в пассивном режиме её потенциальности) для её реализации, то есть для перехода из потенциальности в актуальность, и в самой этой реализации, которую обязательно предполагает любое движение, даже элементарное.

[354] См. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 10, стр. 262, прим. 2).

[355] Лейбниц, по-видимому, хотя бы предвидел это решение, когда сформулировал теорию «предустановленной гармонии», которая была в основном не понята пытающимися её интерпретировать.

[356] Именно с помощью этих двух понятий (совершенно идеальных, когда их рассматривают вне этой специализированной точки зрения, при которой они становятся ощутимыми для нас) Лейбниц соответственно определяет время и пространство.

ской теории «полной растворимости»)[357] в неопределённом ряду позиций (являющихся модификациями этого же тела, случайными и условными по отношению к тому, что составляет его внутреннюю реальность, как в субстанции, так и в эссенции), позиций, кроме того, последовательных с точки зрения времени (кинетической в отношении с пространственной точкой зрения)[358].

В то же время, поскольку актуальное движение предполагает время и его со-бытие с пространством, нужно сформулировать следующее замечание: тело может двигаться по одному или нескольким из трёх измерений физического пространства или по направлению, которое является комбинацией этих трёх измерений, поскольку, каково бы ни было направление (постоянное или переменное) его движения, оно всегда может быть сведено к более или менее сложному набору компонентов по трём осям координат, к которым относится рассматриваемое пространство; но при этом во всех случаях это тело всегда и обязательно движется во времени. Таким образом время станет ещё одним измерением пространства, если последовательность заменить одновременностью; другими словами, устранение временно́го условия равносильно добавлению дополнительного измерения к физическому пространству, т.е. новому пространству, продлением которого является полученное таким образом новое расширение. Следовательно, это четвёртое измерение соответствует «всеприсутствию» в рассматриваемой области, и именно благодаря этому переносу в «не-время» можно

---

[357] См. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 10, стр. 260, прим. 4).

[358] Действительно очевидно, что все эти позиции имеют со-бытие одновременно как места, расположенные в одной и той же протяжённости, являющиеся лишь различными частями (к тому же, количественно эквивалентными), в равной степени способными быть занятыми одним и тем же телом, которое должно быть рассмотрено статически в каждой из этих позиций, когда она рассматривается изолированно от других, с одной стороны, и также, с другой стороны, когда все они рассматриваются вместе, в целом, вне временно́й перспективы.

представить «постоянную актуальность» проявленной Вселенной[359]; этим также объясняются (при этом следует отметить, что не всякая модификация может быть приравнена к движению, которое является лишь внешней модификацией особого порядка) все явления, вульгарно считаемые чудесными или сверхъестественными[360], что совершенно неверно, поскольку они всё ещё принадлежат к области нашей текущей индивидуальности (в той или иной из её многочисленных модальностей, поскольку телесная индивидуальность составляет лишь очень малую её часть)[361], области, концепция «неподвижного времени» которой позволяет нам полностью охватить всю её неопределённость[362].

Вернёмся к нашей концепции точки, заполняющей всю протяжённость неопределённым числом своих проявлений, то есть своими множественными и условными модификаци-

---

[359] См. «Страницы, посвящённые Меркурию» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 1, стр. 35, и № 2, стр. 66); «Страницы, посвящённые Солнцу» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 2, стр. 63 и 64).

[361] Это станет ещё яснее и очевиднее из всего, что нам предстоит сказать в продолжении этого исследования.

[362] В этой связи можно добавить замечание о численном представлении этой неопределённости (продолжая рассматривать её как пространственный символ): линия измеряется, то есть, представляется количественно числом a в первой степени; поскольку её измерение, к тому же, осуществляется согласно десятичному делению, взятому за основу, можно положить $a = 10\ n$. Тогда, для площади поверхности мы имеем: $a^2 = 100\ n^2$, для объема: $a^3 = 1000\ n^3$; для протяжённости в четырёх измерениях нужно добавить ещё один множитель a, что даст: $a^4 = 10000\ n^4$. Кроме того, можно сказать, что все степени 10 виртуально содержатся в его четвёртой степени, так же как Десятерица, полное проявление Единицы, содержится в Четверице (кватернере) (см. «Замечания о происхождении чисел», журнал «Гнозис», первый год издания, № 8, стр. 156); отсюда следует, что это число, $10^4 = 10000$, может быть принято как числовой символ неопределённости, как мы уже указывали в другом месте (см. «Заметки о математической нотации», журнал «Гнозис», первый год издания, № 6, стр. 115).

ями; с динамической точки зрения[363] их следует рассматривать в протяжённости (всеми точками которой они являются) как множество силовых центров (каждый из которых потенциально является самим центром всей протяжённости), и сила здесь — не что иное, как утверждение (в проявленном виде) воли Сущего, символизируемого точкой, и эта воля в универсальном смысле есть его активная сила или его «производящая энергия» (Шакти)[364], неразрывно соединённая с ним самим и применённая в сфере активности Сущего, то есть, с тем же символизмом, в самой протяжённости, рассматриваемой пассивно или со статической точки зрения (как поле действия любого из этих силовых центров)[365]. Таким образом, во всех и в каждом своём проявле-

---

[363] Важно отметить, что «динамическое» не является синонимом «кинетического»; движение может рассматриваться как следствие определённого действия силы (тем самым делая это действие измеримым, через пространственное представление, позволяя определить его «интенсивность»), но оно не может совпадать с этой силой; более того, в других модальностях и при других условиях, сила (или воля) в действии очевидно производит что-то совершенно отличное от движения, поскольку, как мы отмечали немного ранее, оно составляет лишь частный случай из неопределённости возможных модификаций, включённых во внешний мир, то есть во всё универсальное проявление.

[364] Эту активную потенцию, к тому же, можно рассматривать в разных аспектах: как творческая потенция она называется Крийя-шакти, в то время как *Джняна-шакти* — сила знания, *Иччха-шакти* — сила желания, и так далее, учитывая неопределённое множество атрибутов, проявляемых Сущим во внешнем мире, но не деля при этом, в множественности этих аспектов, само единство Универсальной Потенции, которое обязательно коррелирует с эссенциальным единством Сущего и подразумевается этим единством. — В психологическом порядке эта активная сила представлена как אשׁח, «волевая способность» אישׁ, «интеллектуального человека» (см. Фабр д'Оливе, *La Langue hébraïque restituée*).

[365] Универсальная Возможность, рассматриваемая в её целостном единстве (но, конечно, только в отношении возможностей проявления), как женская сторона Сущего (мужская сторона которого есть Пуруша, являющийся самим Сущим в его высшем и «не действующем» тождестве самому себе), таким образом поляризуется здесь в активную силу (Шакти) и пассивную силу (Пракрити). — Об иероглифическом изображении этих двух сил, активной и пассивной, посредством י и מ соответственно см. «Археометр» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 2, стр. 51–54); об их космогоническом значении см. также «Символизм креста» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 5, стр. 149, прим. 1).

нии точка может рассматриваться (по отношению к этим проявлениям) как поляризующая себя в активном и пассивном модусе или, если угодно, в прямом и отражённом[366]; динамическая, активная или прямая точка зрения соответствует сущности, а статическая, пассивная или отражённая точка зрения соответствует субстанции[367]; но, разумеется, рассмотрение этих двух (взаимодополняющих) точек зрения в любой модальности проявления никоим образом не нарушает единства принципиальной точки (равно как и Сущего, символом которого она является), что позволяет чётко понять фундаментальную тождественность эссенции и субстанции, которые, как мы уже говорили в начале этого исследования, являются двумя полюсами универсального проявления.

Протяжённость, рассматриваемую с точки зрения субстанции, нельзя отделить в нашем физическом мире от примордиального Эфира (*Ākāśa*), пока в последнем не возникнет сложное движение, определяющее дифференциацию через форму; но неопределённость возможных комбинаций движений затем порождает в этой протяжённости неопределённость форм, отличающихся, как мы уже указывали, от изначальной сферической формы. Именно движение, с физической точки зрения, является необходимым фактором любой дифференциации, следовательно, условием всех име-

---

[366] Но эта поляризация остается потенциальной (то есть идеальной, а не чувственно воспринимаемой) до тех пор, пока мы не рассмотрим актуальную взаимодополняемость Огня и Воды (каждый из которых при этом остается потенциально поляризуемым); до этого момента активные и пассивные аспекты могут быть разделены только концептуально, поскольку воздух всё ещё является нейтральным элементом.

[367] Для любой точки пространства статический аспект отражается по отношению к динамическому, являющемуся прямым в силу непосредственного участия в эссенции принципиальной точки (что подразумевает отождествление), но который, тем не менее, отражается в отношении этой точки, рассматриваемой самой по себе, в её неделимом единстве; не следует забывать, что рассмотрение активности и пассивности подразумевает отношение или связь только между двумя терминами, рассматриваемыми как взаимодополняющие.

ющих форму проявлений, а также, одновременно, и всех жизненных проявлений, причём те и другие, в рассматриваемой сфере, одинаково подчиняются времени и пространству и, при этом, предполагают материальный «субстрат», на котором выполняется эта активность, физически проявляющаяся в движении. Важно отметить, что любая телесная форма обязательно живая, поскольку жизнь, как и форма, является условием любого физического бытия[368]; эта физическая жизнь, кроме того, включает в себя неопределённое множество уровней, и их наиболее общее подразделение, по крайней мере, с нашей земной точки зрения, соответствуют трём царствам: минеральному, растительному и животному (различия между которыми могут иметь лишь относительное значение)[369]. Отсюда следует, что в этой сфере любая форма всегда находится в состоянии движения или активности, проявляющей её собственную жизнь, и что только

[368] Таким образом, очевидно, что жизнь в физическом мире может проявляться только в формах; хотя это не свидетельствует против возможного существования жизни без форм за пределами физического мира, без того, однако, чтобы было правомерно рассматривать саму жизнь во всей неопределённости её протяжённости как нечто большее, чем условная возможность, сравнимая со всеми другими и участвующая равным образом в определении некоторых индивидуальных состояний проявленных существ, состояния которых исходят из определённых специализированных и отражённых аспектов Универсального Сущего.

[369] Невозможно определить характеристики, позволяющие установить определённые и точные различия между этими тремя царствами, которые обнаруживают сходство прежде всего в своих самых элементарных, так сказать, зародышевых формах. — О проявлениях жизни в минеральном царстве, и в особенности в кристаллах, см. «Неоспиритуалисты» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 11, стр. 294).

путём концептуальной абстракции её можно рассматривать статически, то есть в состоянии покоя[370].

Именно благодаря подвижности форма проявляется физически и становится для нас ощутимой, и, подобно тому, как подвижность является природой Воздуха (*Vāyu*), осязание является соответствующим ему чувством[Д], потому что именно с помощью осязания мы воспринимаем форму как таковую[371]. Однако эта чувственная способность из-за своего ограниченного способа восприятия, осуществляемого исключительно через контакт, ещё не может дать нам прямого и непосредственного представления о полной (трёхмерной)[372] протяжённости тела, что относится уже только к чувству зрения; но актуальное бытие этой протяжённости уже предполагается здесь бытием формы, поскольку она обу-

---

[370] Это достаточная иллюстрация того, что с физической точки зрения следует думать о так называемом «принципе инертности материи»: материя действительно инертна, то есть лишена любых актуальных атрибутов или свойств, следовательно, неопределяема и недифференцирована, она есть чисто пассивная и восприимчивая потенция, принимающая активность, и не будучи её причиной, мыслима, повторяем, только концептуально, если рассматривать её отдельно от этой активности, и является «субстратом» получающим всю фактическую реальность; и эта активность (которой она противопоставляется только как опора для условного отражения, не обладая никакой независимой реальностью), которая, в ответ (по причине этого самого отражения), делает её, в специальных условиях физического бытия, локусом всех чувственно воспринимаемых феноменов (а также других феноменов за пределами восприятия наших чувств), субстанциальной и пластичной средой всех телесных модификаций.

[Д] Подробнее см. Законы Ману, русский перевод, I.24, комментарий — прим. пер.

[371] В этой связи стоит отметить, что органы осязания распределены по всей (внешней и внутренней) поверхности нашего организма, который находится в контакте с атмосферной средой.

[372] Контакт может происходить только между поверхностями (из-за непроницаемости физической материи, свойство которой мы рассмотрим далее), поэтому восприятие, которое из этого происходит, может непосредственно дать только представление о поверхности, в которой участвуют лишь два измерения пространства.

славливает проявление последней, по крайней мере, в физическом мире[373].

В то же время, поскольку Воздух производен от Эфира, в нём также чувственно воспринимается звук; поскольку дифференцированное движение подразумевает, как мы установили выше, различие направлений пространства, роль Воздуха в восприятии звука, помимо его качества среды, в которой усиливаются эфирные колебания, будет заключаться главным образом в том, чтобы позволить нам распознать направление, в котором этот звук создаётся по отношению к текущему положению нашего тела. В физиологических органах слуха часть, которая соответствует этому восприятию направления (восприятие, которое, кроме того, становится действительно полным только вместе с и благодаря восприятию трёхмерной протяжённости), составляет то, что называют «полукружными каналами» [человеческого уха], которые точно ориентированы по трём измерениям физического пространства[374].

Наконец, с точки зрения, отличной от чувственно воспринимаемых качеств, Воздух является субстанциальной средой, из которой происходит жизненное дыхание (*prāṇa*); поэтому пять фаз дыхания и усвоения, являющихся его модальностями или аспектами, в целом отождествляются с *Vāyu*[375]. Такова особая роль Воздуха в отношении жизни; поэтому мы видим, что для этого элемента, как и для предыдущего, нам пришлось рассмотреть, как мы и предполагали,

---

[373] Мы всегда добавляем это ограничение, чтобы ничем не ограничивать неопределённые возможности комбинаций различных частных условий бытия, и, в частности, связанных с физическим бытием, которые неизбежно присутствуют постоянно только в рамках этой особой модальности.

[374] Это объясняет, почему говорится, что направления пространства являются ушами Вайшванары (см. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте», журнал «Гнозис», второй год издания, № 10, стр. 264).

[375] Об определении этих пяти *vāyu* см. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 9, стр. 243).

совокупность пяти условий телесного бытия и их взаимосвязи; то же самое будет и для каждого из трёх других элементов, которые происходят от первых двух и о которых мы сейчас поговорим[376E].

Примечания к главе

[340] Это очень ясно выражено в библейском символизме: в отношении специального космогонического применения к физическому миру, Каин («сильный и могущественный преобразователь, тот, кто централизует, захватывает и ассимилирует в себе») соответствует времени, Авель («мягкий и миролюбивый освободитель, тот, кто освобождает и расслабляет, испаряет, убегает от центра») — пространству, а Сиф («основа и фундамент вещей») — движению (смотрите работы Фабра д'Оливе). Рождение Каина предшествует рождению Авеля, то есть чувственно воспринимаемое проявление времени логически предшествует проявлению пространства, так же как звук является первым развертываемым чувственно воспринимаемым качеством; убийство Авеля Каином затем представляет собой видимое уничтожение, во внешнем мире вещей, одновременности последовательностью; рождение Сифа следует за этим убийством, как обусловленное тем, что оно представляет, и, тем не менее, Сиф, или движение, сам по себе не происходит от Каина и Авеля, или от времени и пространства, хотя его проявление является следствием действия одного на другое (при этом пространство рассматривается как пассивное по отношению к времени); но, как и они, он рождается от самого Адама, то есть также непосредственно происходит из экстериоризации потенции Универсального Человека, который, как говорит Фабр д'Оливе, «породил его, используя свою ассимилирующую способность, в своей отражённой тени» — об имени Сиф см. «Археометр» (журнал «Гнозис», второй год издания, № 7, стр. 192, и № 11, стр. 292). Время, в своих трёх аспектах прошлого, настоящего и будущего, объединяет все модификации, рассматриваемые как последовательные, каждого из существ, которые оно ведёт через Поток

---

[376] Написанный текст на этом обрывается. [Прим. изд.]

[E] Статья очевидно не завершена. По имеющимся сведениям, она осталась незавершённой из-за прекращения выпуска журнала «Гнозис», в номере которого за январь-февраль 1912 года вышла эта, первая часть. Также есть сведения, что незавершённости статьи поспособствовали ещё какие-то неизвестные причины, что описано в книге Charles-André Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon* [Введение в учение и тайны Рене Генона], в главе VIII: *L'énigme des «conditions de l'existence corporelle»* [Загадка текста «Условия телесного бытия»]. С учением о пяти элементах можно также ознакомиться в главе IV. «Индусская теория пяти элементов» издания «Очерки об индуизме» — прим. пер.

Форм к окончательной Трансформации [переходу в область вне форм — прим. пер.]; таким образом, Шива, в аспекте *Махадевы*, имея три глаза и держа *тришулу* (трезубец), стоит в центре Колеса Вещей. Пространство, созданное расширением потенциалов центральной принципиальной точки (см. «Символизм креста», журнал «Гнозис», второй год издания, № 2–6), является причиной со-бытия в единстве множественности вещей, которые, рассматриваемые (внешне и аналитически) как одновременные, все содержатся в нём и пронизаны Эфиром, проникающим в их повсюду; таким же образом Вишну проявляет вещи в аспекте Васудевы, проникая в их внутреннюю суть через множество модификаций, распределённых по окружности Колеса Вещей, не изменяя при этом единства своей высшей Эссенции (ср. Бхагавадгита, X; см. также «Археометр», журнал «Гнозис», второй год издания, № 2, стр. 48, прим. 1 и 3). Наконец, движение, а точнее «мутация», является законом любого изменения или диверсификации в проявленном, циклическим и эволюционным законом, проявляющимся через Праджапати, или Брахму, рассмотренного как «Владыка Творений», в то же время будучи их «Субстанциалом и органической Поддержкой» (см. «Археометр», журнал «Гнозис», первый год издания, № 9, стр. 187, прим. 3, и № 11, стр. 248, прим. 2).

[349] Можно даже на самом элементарном уровне понять развитие пространственных потенциальностей, содержащихся в точке, заметив, что перемещение точки порождает линию, перемещение линии порождает поверхность, а перемещение поверхности порождает, в свою очередь, объём. Однако, этот взгляд предполагает реализацию протяжённости, и даже трехмерной протяжённости, поскольку каждый из последовательно рассматриваемых элементов может очевидно произвести следующий, только двигаясь в измерении, изначально являющемся для него внешним (и относительно которого он уже имел место расположения); но напротив, все эти элементы реализуются одновременно (без участия времени) посредством первоначального развёртывания уже упомянутого неопределённого и незамкнутого сфероида, происходящего, к тому же, не в каком-либо актуальном пространстве (каким бы оно ни было), а в чистой пустоте, лишённой любых положительных атрибутов, которая сама по себе ничего не производит, но которая, в пассивной потенции, полна всего того, что точка содержит в активной потенции (являясь, таким образом, в некотором роде, негативным аспектом того, чем точка является в позитивном аспекте). Эта пустота, изначально заполненная таким образом однородно и изотропно виртуальностями начальной точки, будет средой (или, если хотите, «геометрическим локусом») всех последующих модификаций и дифференциаций этой точки, будучи таким образом, по отношению к универсальному проявлению, тем, чем частным образом является Эфир для нашего физического мира. Рассмотренная таким образом, и в той пол-

ноте, которую она целиком получает от расширения (как экстериоризации) активных потенциальностей точки (являющихся всеми составляющими этой полноты), она существует (без чего она бы не была собой, поскольку пустота может быть понята только как «неналичие» [*non entité*]), и, тем самым, полностью отличается от «универсальной пустоты» (*sarva-śūnya*), о которой говорят буддисты, которые, к тому же, пытаются отождествить её с Эфиром, считая его «не субстанцильным», и, следовательно, не принадлежащим к телесным элементам (см. «Строение человеческого существа и его посмертное развитие согласно Веданте», журнал «Гнозис», второй год издания, № 10, стр. 260, прим. 3, а также первую часть настоящего исследования, журнал «Гнозис», третий год издания, № 1). — К тому же, настоящая «универсальная пустота» не может быть той пустотой, которую мы только что рассмотрели, способной содержать все возможности Сущего (пространственно символизированные виртуальностями точки), но, как раз напротив, была бы всем тем, что находится за пределами этого, где уже нельзя говорить ни об «эссенции», ни о «субстанции». Следовательно, универсальная пустота была бы тогда Не-Сущим (или метафизическим нолём), или, точнее, одним из его аспектов, который, к тому же, полон всего того, что в полной Возможности не подлежит никакому развитию внешним или проявленным образом, и который поэтому абсолютно невыразим (о метафизическом нуле см. «Замечания о происхождении чисел», журнал «Гнозис», первый год издания, № 8, стр. 153 и 154, и № 9, стр. 194).

[360] Есть факты, которые кажутся непостижимыми только потому, что при их объяснении не выходят за рамки обычных условий физического времени; так, внезапное восстановление поврежденных органических тканей, наблюдаемое в некоторых случаях, считающихся «чудесными», не могут счесть естественным, как говорят, потому что оно противоречит физиологическим законам регенерации таких тканей, которая происходит через множественные и *последовательные* формирования (деления) клеток, что обязательно требует времени. Во-первых, не доказано, что такое восстановление, каким бы внезапным оно ни было, действительно *одномоментно*, то есть, не требует времени, и не исключено, что в некоторых условиях клеточное деление просто значительно ускоряется по сравнению с нормальным течением, до такой степени, что требует меньшего времени, чем любая продолжительность, доступная нашему восприятию. Во-вторых, даже предполагая, что речь о действительно мгновенном явлении, всё ещё возможно, что в некоторых особых условиях, отличных от обычных, но не менее естественных, это явление действительно происходит *вне времени* (что подразумевает «мгновенность», которая в рассматриваемых случаях равносильна *одновременности* множественных клеточных делений, или, по крайней мере, интерпретируется так с телесной или физиологиче-

ской точки зрения), или, если угодно, происходит *в «не-времени»*, при том что в обычных условиях оно происходит *во времени*. Никакого чуда не было бы для того, кто мог бы понять и решить этот вопрос в его истинном смысле, который кажется гораздо более парадоксальным, чем является на самом деле: «Как, живя *в настоящем*, можно сделать так, чтобы какое-либо событие, произошедшее *в прошлом*, не произошло?» И важно заметить, что это (что *априори* не более невозможно, чем предотвращение *в настоящем* события *в будущем*, поскольку отношение последовательности не является причинно-следственной связью) никоим образом не предполагает возвращение в прошлое как таковое (что было бы явной невозможностью, как и перемещение в будущее), поскольку очевидно, что по отношению к «вечному настоящему» нет ни прошлого, ни будущего.

Отзывы на книги

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1909-1912_LG.html