Рене Генон

Заметки об исламском эзотеризме и даосизме

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Aperçus sur l’Ésotérisme islamique et le Taoïsme (год издания: 1973).

Редакция перевода от 06.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1973_AEIT.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Предисловие 5
Глава I. Исламский эзотеризм 9
Глава II. Скорлупа и ядро (al-qishr wa-l-lubb) 19
Глава III. At-tawḥīd 25
Глава IV. Al-Faqr 29
Глава V. Ar-Rūḥ 37
Глава VI. Заметка об ангелологии арабского алфавита . . 43
Глава VII. Хирология в исламском эзотеризме 47
Глава VIII. Влияние исламской цивилизации на Запад . . 53
Глава IX. Творение и проявление 61
Глава X. Даосизм и Конфуцианство 71
Рецензии на книги и журналы об исламском эзотеризме 91
Рецензии на книги и журналы о даосизме 111

Предисловие

> «В исламе, — пишет Генон, — традиция предстоит в двойной сущности, религиозной и метафизической; религиозную сторону доктрины, являющуюся в действительности наиболее внешней, весьма определенно можно квалифицировать как экзотеризм, а метафизическую сторону, образующую её глубинный смысл, которая к тому же рассматривается как доктрина элиты, как эзотеризм. Это различие касается её собственной сути, так как это два облика одной и той же доктрины».

Надо добавить, что для Генона эзотеризм повсюду и везде один и тот же, какими бы именами его ни называли в соответствии с разнообразием стран и традиций. Если познание предельной реальности есть конечная цель эзотерического поиска, то используемые методы, хотя они часто и аналогичны, не обязательно будут тождественными; они могут варьироваться так же, как варьируются языки и индивиды. «Разнообразие методов, — написал Генон 3-го октября 1945 года, — отвечает такому же разнообразию индивидуальных доктрин, для которых оно и создано; это есть множественность путей, которые все ведут к единственной цели».

В этой книге мы объединили несколько прежних статей, касающихся суфизма (*at-taṣawwuf*), то есть исламского эзотеризма. Они дополняются не только некоторыми пассажами, отсылающими к разным его работам, например, к «Символизм креста», но также двумя статьями, воспроизведёнными в «Символы священной науки»: «Тайна буквы *nūn*» и «*Сайф аль-Ислам*» («Меч Ислама»).

Первой главой мы дали статью об Исламском эзотеризме, напечатанную в *Cahiers du Sud*, хотя она более поздняя по дате своей публикации, чем другие, потому что именно она

лучше всего проясняет особенности посвящения в исламе, определив фундаментальные понятия тасаввуфа: *Sharīʿah* (шариат), *Ṭarīqah* (путь), *Ḥaqīqah* (истина). Первое образует необходимую фундаментальную основу, второе — путь и его средства, третье — цель или окончательный результат. В других главах Генон со своей обычной синтезирующей ясностью представляет, что такое *Tawḥīd*, единство, и *Faqr*, бедность, а также «нужда», (имеется в виду — в Боге), и приводит примеры традиционных наук в связи с ангелологией арабского алфавита, хирологией и наукой о буквах (*ʿilm al-ḥurūf*).

Рене Генон постоянно говорил, а именно, в книгах «Заметки об инициации», «Царство количества и знамения времени» и в «Инициация и духовная реализация», о том, что называется «контриниициация» и «псевдопосвящением». Арабские авторы тоже рассматривали этот вопрос по поводу *awliyāʾ ash-shayṭān*, («подручные Сатаны») и по поводу «ложных суфиев», которые суть «как волки среди людей», говорит один из них.

Абу Исхак Ибрахим аль-Хольвани однажды спросил у Хусейна ибн Мансур аль-Халладж о том, что тот думает об эзотерическом образовании (*madhhab al-bāṭin*). Аль-Халладж ему отвечал: «О каком ты хочешь говорить? Об истинном или о ложном? (*bāṭin al-bāṭil aw bāṭin al-Ḥaqq*). Если речь идёт об истинном эзотеризме, то экзотерический путь (*sharīʿah*) есть его внешний аспект, и тот, кто ему поистине следует, открывает его внутренний аспект, который есть не что иное, как постижение Аллаха (*maʿrifah bi-Llāh*); что касается ложного эзотеризма, то его внешние и внутренние аспекты оба являются, как тот, так и другой, двумя самыми ужасными и отвратительными. Держись от них поэтому в стороне».

Генон говорит также нечто подобное:

> Когда кто-то представляется духовным учителем без прикрепления к определённой традиционной форме или не согласуется с правилами, установленными ею, то он не может обладать на самом деле качеством, присваиваемое

> им; это может быть либо вульгарный обманщик или «иллюзионист», не ведающий ничего о реальных условиях Посвящения; и в этом последнем случае, ещё более чем в других, надо с уверенностью полагать, что, в конечном счёте, он есть весьма часто не что иное, как инструмент на службе чего-то, о чём он сам, возможно, и не подозревает»[1].

Последняя глава посвящена даосизму и конфуцианству. В ней показывается, что разница между эзотеризмом и экзотеризмом встречается также и в нерелигиозных формах Традиции. И это нормально, поскольку речь здесь идёт о различии по природе, и даже по самой глубинной природе, как для ритуалов, так и для чего-то иного.

Гораздо более ранняя, чем последняя книга, опубликованная при его жизни, — «Великая Триада», — в которой он больше говорит о китайской цивилизации, эта статья содержит значительные и весьма интересные размышления. Генон там действительно заявляет, что каковы бы ни были циклические условия, которые могут повлечь за собой более или менее полное исчезновение внешнего аспекта китайской традиции, эзотеризм же, то есть даосизм, никогда не умрет, потому что по самой своей сущностной природе он вечен, то есть он вне временных условий.

Точно так, как было сделано в других изданных посмертно сборниках, представленных читателям ранее: «Очерки о Масонстве и Компаньонаже», «Очерки об индуизме», «Традиционные формы и космические циклы», «Теософизм», — здесь, в этом издании, добавлены несколько отчетов о книгах и журналах, в которых Генон даёт интересные уточнения относительно традиционной ортодоксии.

Роже Маридор
Февраль, 1973

---

[1] «Инициация и духовная реализация»; глава об «Истинных и ложных духовных учителях», стр. 144-145.

Глава I. Исламский эзотеризм[2]

Из всех традиционных доктрин исламская доктрина, возможно, отличается тем, что в ней наиболее отчётливо отмечено различие двух взаимно дополнительных частей, которые можно назвать экзотеризмом и эзотеризмом. Это, согласно арабской терминологии, *ash-sharīʿah*, то есть буквально «большая дорога», *al-ḥaqīqah*, то есть внутренняя «истина», предназначенная для элиты, но не в силу более или менее произвольного решения, а по самой природе вещей, потому что все не обладают способностями или «квалификациями», требуемыми для достижения её познания. Часто их уподобляют, чтобы выразить соответственно «внешний» и «внутренний» характер, со «скорлупой» (*qishr*) и «ядром» (*lubb*), или ещё с окружностью и её центром. *Sharīʿah* включает в себя всё то, что западными языками обозначается как собственно «религиозное», таким образом, вся социальная и законодательная сторона ислама по существу связывается с религией. Можно сказать, что она есть прежде всего правило действия, в то время как *ḥaqīqah* есть чистое познание. Но надо хорошо понимать, что именно это познание придает самому *sharīʿah* его высший и глубокий смысл, его подлинное основание существования, так что даже если все причастные традиции не обладали бы её познанием, она все равно есть поистине её принцип, как центр есть принцип окружности.

Но это не все: можно сказать, что эзотеризм заключает в себе не только *ḥaqīqah* (истину), но также и средства её достижения; ансамбль этих средств называется *ṭarīqah*, «путь» или «тропа», ведущая от *sharīʿah* к *al-ḥaqīqah*. Если мы вновь

[2] *Cahiers du Sud*, 1947, стр. 153-154

обратимся к символическому образу окружности, то *ṭarīqah* будет представлен радиусом, идущим от неё к центру. И тогда мы видим вот что: каждой точке окружности соответствует радиус, и все радиусы, которых существует также бесчисленное множество, одинаково достигают центра. Можно сказать, что радиусов столько же, сколько *ṭuruq* (путей, мн. число от *ṭarīqah*), адаптированных к существам, которые «расположены» в различных точках окружности в соответствии с разнообразием их индивидуальных природ. Вот почему говорится, что «путей к Богу столь же много, сколь многочисленны души людей» (*aṭ-ṭuruqu ilā-Llāhi ka-nufūsi banī Ādam*); таким образом, «пути» множественны, и тем более различаются между собой, чем ближе к точке отправления на окружности их рассматривают, но цель одна, так как имеется только один центр и одна истина. Со всей строгостью изначальные различия стираются вместе с самой «индивидуальностью» (*al-inniyyah*, от *ana* — «я»), то есть когда достигают высших состояний существа и когда атрибуты (*ṣifāt*) сотворённого (*ʿabd*, «раба»), которые суть, собственно говоря, ограничения, исчезают (*al-fanāʾ* или угасание), чтобы позволить существовать только атрибутам Аллаха (*al-baqāʾ* или «постоянство»), существо отождествляется с ними в своей «личности» или «сущности» (*adh-dhāt*).

Эзотеризм, рассматриваемый таким образом как одновременно *ṭarīqah* и *ḥaqīqah*, в качестве средств и цели, обозначается в арабском языке общим термином *at-taṣawwuf*, который можно перевести не иначе как «посвящение»; мы далее к этому ещё вернёмся. Западные люди придумали слово «суфизм», чтобы специально обозначать исламский эзотеризм (тогда как *taṣawwuf* может прилагаться ко всякому эзотерическому и посвященческому учению, к какой бы традиционной форме оно ни принадлежало); но это слово, кроме того, что оно есть совершенно условное наименование, доставляет довольно досадное неудобство: а именно, его окончание почти неизбежно привлекает идею учения, свойственного конкретной школе, тогда как в реальности

нет ничего подобного, и школы здесь есть только *ṭuruq* то есть по сути различные методы, но без того, чтобы можно было бы там найти какое-то доктринальное различие, так как «учение о едином — едино» (*at-tawḥīdu wāḥidun*). Что касается словообразования этих наименований, то они, очевидно, происходят от слова суфий, но по его поводу уместно прежде всего заметить вот что: а именно то, что никто и никогда не может о себе сказать *ṣūfī*, разве что только по причине полного невежества, так как тем самым он доказал бы, что в действительности не является таковым, ведь это качество является необходимым образом «тайной» (*sirr*) между истинным суфием и Аллахом. Себя можно назвать только *mutaṣawwuf* термином, который применяется к кому-то, кто вступил на «путь» посвящения, какой бы ступени он ни достиг; но *ṣūfī* в собственном смысле слова есть только тот, кто достиг высшей ступени. Самому слову *ṣūfī* приписывают самое различное происхождение; но этот вопрос с обычной точки зрения, несомненно, не разрешим: мы бы охотно сказали, что это слово имеет слишком много предположительных этимологий, и ни одна из них не является более или менее правдоподобной, чтобы принять на самом деле одну из них. В действительности, надо иметь чисто символическое наименование, нечто вроде «цифры», если угодно, которая, как таковая, не нуждается в лингвистических деривациях в собственном смысле слова. Случай этот, впрочем, не уникален, можно найти нечто похожее и в других традициях. Что касается так называемых этимологий, то они есть по существу только фонетические подобия, которые, в конечном счёте, следуя законам определённого символизма, в действительности соответствуют отношениям между различными идеями, группирующимися более или менее произвольно вокруг слова, о котором идёт речь. Но здесь, имея в виду характер арабского языка (характер, впрочем, общий с древнееврейским языком), первый и фундаментальный смысл словам следует придавать через числа. Действительно, что особенно замечательно, при сложении числовых значений

букв, из которых оно образовано, слово *ṣūfī* имеет то же число, что и *al-ḥikmah al-ilāhiyyah*, то есть «божественная Мудрость». Истинный *ṣūfī* есть, следовательно тот, кто обладает этой Мудростью, или, другими словами, он есть *al-ʿārif bi-Llāh*, то есть «тот, кто знает Бога», так как Он может быть известен только Ему-самому; в этом состоит высшая и «тотальная» ступень в познании *al-ḥaqīqah*[3].

Из всего сказанного выше мы можем извлечь несколько важных следствий, и прежде всего то, что «суфизм» вовсе не является чем-то «добавленным» к исламской доктрине, чем-то, что прибавляется задним числом и извне, но напротив, он есть её сущностная часть, потому что без него она явно была бы не полна, и даже неполна в верхней своей части, то есть в самом своем принципе. Совершенно произвольное предположение о чужестранном происхождении — греческом, персидском или индийском, — безусловно противоречит, тому факту, что средства выражения, свойственные исламскому эзотеризму, тесно связаны с самим устройством арабского языка. Несомненно, имеется сходство и с другими доктринами того же рода, которое существует в других местах, оно объясняется совершенно естественно и без всякой необходимости прибегать к гипотетическим

[3] В работе о *taṣawwuf*, написанной по-арабски, но с очень современной тенденцией, сирийский автор, который знает нас достаточно мало, принимая нас за «ориенталиста», намерился обратиться к нам с несколько странной критикой. Прочтя *aṣ-ṣūfiyyah* вместо *ṣūfī* (специальный номер *Cahiers du Sud* 1935, об *L'Islam et l'Occident*, «Ислам и Запад»), он вообразил, что наши вычисления ошибочны. Желая затем сам сделать вычисления по-своему, он дошел, благодаря множеству ошибок в числовых значениях букв, до того, что нашёл (на этот раз как эквивалент *aṣ-ṣūfī*, что также ошибочно) *al-ḥakīm al-ilāhī*, не заметив, что *ye* значит столько же, сколько два *he*, эти слова образуют точно ту же самую сумму, что и *al-ḥikmah al-ilāhiyyah*! Мы хорошо знаем, что *abjad* игнорируется современным школьным обучением, которому известен не более, чем простой грамматический порядок букв. Но всё же такое незнание превосходит допустимые границы у того, кто претендует на рассмотрение таких вопросов... Как бы то ни было, *al-ḥakīm al-ilāhī* и *al-ḥikmah al-ilāhiyyah* в сущности имеет тот же самый смысл; но первое из этих двух выражений имеет несколько необычный характер, тогда как второе, то, которое мы указали, является, напротив, совершенно традиционным.

«заимствованиям», так как, раз истина всегда одна, то все традиционные доктрины по своей сути являются необходимо тождественными, сколь ни были бы разнообразны облекающие их формы. Впрочем, что касается этого вопроса истоков, не имеет значения, *mutaṣawwuf* с самого начала в языке или же они появились только в более или менее позднюю эпоху, что оказалось важным предметом обсуждения у историков. Вещь может прекрасно существовать и до слова или под другим названием, или даже не нуждаясь в каком-то названии. В любом случае, чтобы окончательно решить вопрос для того, кто его не рассматривает только «извне», этого должно быть достаточно, традиция специально указывает, что эзотеризм, так же как и экзотеризм, прямо происходят из самого учения пророка, и фактически, всякий подлинный и правильный *тарикат* обладает *silsilah*, или «цепью» передачи посвящения, всегда восходящей в конечном счёте к нему через большее или меньшее число посредников. Следовательно, если некоторые из *ṭuruq* (путей) реально «заимствованы» или даже лучше сказать «адаптированы», то некоторые детали их особых методов (хотя и здесь также сходство может выражаться в обладании теми же самыми познаниями, а именно в том, что относится к «науке о ритмах» в её различных ответвлениях) имеют весьма вторичное значение и ни на что существенное не влияет. Истина состоит в том, что «суфизм» является арабским, как и сам Коран, в котором он имеет свои непосредственные принципы; но нужно также, чтобы они там были найдены, чтобы Коран был понят и интерпретирован, следуя *ḥaqāʾiq*, которые устанавливают его глубинный смысл, а не просто следуя лингвистическим, логическим или теологическим процедурам, не просто *ʿulamāʾ aẓ-ẓāhir* (буквально «знатоками внешнего») или знатоками *sharīʿah*, компетенция которых простирается только на экзотерическую сферу. Здесь, в действительности, речь идёт о двух чётко различающихся областях, и поэтому между ними никогда не может быть ни противоречия, ни конфликта. Однако, очевидно, что никоим об-

разом нельзя противопоставлять экзотеризм и эзотеризм, потому что, наоборот, второй принимает за основу и необходимую точку отправления первый; очевидно, что они суть поистине два аспекта и две стороны одного и того же учения.

Мы должны также отметить, что исламский эзотеризм ничего общего не имеет с «мистицизмом» в противоположность очень распространенному мнению среди западных людей; причины этого легко понять из того, что уже было нами до этого сказано. Прежде всего мистицизм представляется на самом деле чем-то присущим исключительно христианству, и происходит это из-за ошибочных уподоблений, из-за того, что предполагается возможность найти в каком-то другом месте более или менее точные эквиваленты ему. Некоторые внешние сходства в использовании определённых выражений, несомненно, являются истоком этого недоразумения, но они никоим образом не являются оправданными перед лицом различий, которые относятся ко всему существенному. Мистицизм целиком принадлежит по самому своему определению к религиозной сфере, следовательно, целиком и полностью относится к экзотеризму; кроме того, цель, к которой он стремится, несомненно, находится далеко от порядка чистого познания. С другой стороны, «мистик», имея чисто «пассивную» установку и ограничиваясь, следовательно, восприятием того, что приходит к нему в некотором роде спонтанно и без всякой инициативы с его стороны, не владеет никаким методом. Таким образом, не может быть никакого мистического *тариката*, и такое даже немыслимо, так как противоречиво по сути. Более того, мистик, будучи всегда изолированным именно в силу самого «пассивного» характера своей «реализации», не имеет ни «шейха», или «духовного учителя» (что, разумеется, ничего общего не имеет с «духовником» в религиозном смысле), ни *silsilah* или «цепи», по которой ему передавалось бы «духовное влияние» (мы используем это выражение, чтобы передать насколько возможно более точно значение арабского

слова *barakah*), при этом второе является непосредственным следствием из первого. Правильная передача «духовного влияния» есть то, что принципиально присуще «посвящению» и даже то, что, собственно, его конституирует, именно поэтому мы использовали выше это слово для перевода *taṣawwuf*. Исламский эзотеризм, как и всякий эзотеризм в конечном счёте, является «посвященческим», иначе и быть не может. Различие, следующее из этих двух областей, с которыми они соотносятся, даже не касаясь вопроса о различии целей, позволяет нам сказать, что «мистический путь» и «посвященческий путь» несовместимы по причине присущих им свойств. Надо ли ещё прибавлять, что в арабском языке нет никакого слова, которым можно перевести, пусть приблизительно, слово «мистицизм», до такой степени идея, которую оно выражает, представляет собой что-то совершенно чуждое исламской традиции?

Исламская доктрина по своей сути является чисто метафизической в истинном и исходном смысле этого слова; но в исламе, как и в других традиционных формах, она заключает в себе сверх того весь сложный ансамбль «традиционных наук» в качестве более или менее прямого приложения к различным случайным областям. Эти науки, будучи как бы подвешенными к метафизическим принципам, от которых они зависят и полностью производятся, извлекающими из этого прикрепления и из этих «преобразований» всю свою реальную ценность, являются тем самым, хотя во втором и подчинённом разряде, интегральной частью самой доктрины, а вовсе не более или менее искусственным или поверхностным добавлением. Это есть нечто, по-видимому, весьма малопонятное для западных людей, несомненно, потому что невозможно найти у них ничего похожего в этом отношении. Тем не менее, на Западе в античности и в средние века были аналогичные науки, но они полностью забыты современниками, игнорирующими их истинную природу и часто даже не подозревающими об их существовании. И совсем конкретно: для тех, кто смешивает эзотеризм с ми-

стицизмом, неизвестно, каковы могут быть роль и место этих наук, которые, очевидно, представляют собой познания, насколько только возможно далеко удалённые от того, чем могут быть занятия мистика, и включение которых в «суфизм» для них составляет неразрешимую загадку. Такова наука чисел и букв, пример которой мы выше указывали для интерпретации слова *ṣūfī*, и нечто в сравнимой форме встречается только в еврейской каббале (*qabbalah*) по причине тесного родства языков, служащих для выражения этих двух традиций, языков, которым, возможно, только одна эта наука может предоставить глубокое понимание. Таковы также различные «космологические» науки, которые отчасти входят в то, что обозначают именем «герметизм», и мы должны в этом отношении отметить, что алхимия, которая может быть понята в «материальном» смысле только невеждами, для которых символизм есть мёртвая буква, теми самыми, которых истинные средневековые западные алхимики клеймили именами «стеклодувов» и «сжигателей угля», и которые были настоящими предтечами современной химии, сколь ни было бы мало почетным для них такое происхождение. Также и астрология, другая космологическая наука, в действительности есть совсем иное, нежели «предсказательное искусство» или «гадательная наука», что хотят в ней, и только это, видеть современные люди. Прежде всего она соотносится с познанием «циклических законов», которое играет важную роль во всех традиционных учениях. Впрочем, существует определённое соответствие между всеми этими науками, которые тем фактом, что они следуют из одних и тех же принципов, с определённой точки зрения являются как бы различными представлениями одной и той же вещи: так, астрология, алхимия и даже наука букв только лишь переводят те же самые истины в языки, присущие различным порядкам реальности, соединяющимися между собой законом универсальной аналогии, основой всякого символического соответствия. В силу самой этой аналогии эти науки через надлежащее преобразование обретают своё

применение как в «микрокосмической», так и в «макрокосмической» области, так как процесс посвящения во всех своих фазах воспроизводит сам космологический процесс. Однако надо, чтобы полностью осознать все эти корреляции, достичь очень высокой ступени иерархии посвящения, которая обозначается как степень «красной ртути» (*al-Kibrīt al-aḥmar*). И тот, кто обладает этой степенью, может наукой, называемой *sīmiyāʾ* (слово, которое не следует путать с *Kīmiyāʾ*), оперируя несколькими изменениями чисел и букв, воздействовать на существа и вещи, которые им соответствуют в космическом порядке. *Jafr*, который ведёт своё начало, согласно традиции, от самого Праведного Али (*Sayyidnā ʿAlī*), есть приложение этих наук к предвидению будущих событий; и приложение это, куда привходят «циклические законы», которые мы только что упоминали, представляет собой по всей строгости точную математическую науку, для того, кто может его понять и интерпретировать (так как здесь есть нечто вроде «криптографии», что на самом деле не более удивительно, чем алгебраические обозначения). Можно было бы назвать также и другие «традиционные науки», некоторые из которых показались бы ещё более странными для тех, кто совсем не имеет опыта в этих вещах. Но мы должны ограничиться этим, и мы не можем более останавливаться на этом, не выходя за рамки этого изложения, в котором мы должны обязательно придерживаться общих рассуждений.

Наконец, мы должны добавить последнее замечание, важность которого весьма значительна для понимания истинного характера инициатического учения: то, чем оно является, не имеет никакого отношения к «эрудиции», и никоим образом не может быть изучено посредством чтения книг, подобно обычным и «профанным» знаниям. Тексты самих великих мастеров могут служить только «опорами» для медитации; никто не становится *mutaṣawwuf* просто прочитав их, и, впрочем, они чаще всего остаются непостижимыми для тех, кто не является «квалифицированным». В действи-

тельности, необходимо, прежде всего, обладать определёнными врождёнными предрасположенностями или способностями, которые не смогут заменить никакие усилия; затем необходимо присоединение к регулярной *silsilah* [цепи передачи — прим. пер.], так как передача «духовного влияния», обретаемая через это присоединение, является, как мы уже говорили, сущностным условием, без которого невозможна никакая инициация, даже самого начального уровня. Эта передача, будучи полученной раз и навсегда, должна стать отправной точкой для исключительно внутренней работы, для которой внешние средства могут быть не более чем поддержкой и помощью — впрочем, необходимой, поскольку следует учитывать фактическую природу человеческого существа; и только посредством этой внутренней работы существо будет возвышаться от ступени к ступени, если оно на то способно, до самой вершины инициатической иерархии, вплоть до «Высшего тождества», абсолютно постоянного и необусловленного состояния, находящегося за пределами ограничений всякого обусловленного и преходящего бытия, состояния истинного *суфия*.

Глава II. Скорлупа и ядро (*al-qishr wa-l-lubb*)[4]

Это название одного из многочисленных трактатов сиди (моего господина) Мухйиддина Ибн Араби в символической форме выражает отношения между экзотеризмом и эзотеризмом, сравниваемых соответственно с кожурой фрукта и его внутренней частью, мякотью или зернышком[5]. Оболочка или скорлупа (*al-qishr*) это шариат (*sharīʿah*), то есть внешний религиозный закон, который адресуется всем и создан для того, чтобы ему следовали все, как на это указывает, впрочем, смысл «широкого пути», который следует из деривации этого слова. Ядро (*al-lubb*) — это *ḥaqīqah*, то есть истина или сущностная реальность, которая в противоположность шариату не является доступной для всех, но предназначена для тех, кто умеет её открывать под явлениями и постигать её сквозь внешние формы, которые скрывают её, предохраняя и одновременно утаивая её[6]. В другом символизме, *sharīʿah* и *ḥaqīqah* также обозначаются соответственно как «тело» (*al-jism*) и «сердцевина» (*al-mukh*)[7], отношения которых точно такие же, что и отношения скорлупы и ядра. Несомненно, можно найти ещё и другие символы, эквивалентные этим.

То, о чём здесь идёт речь, как бы это ни обозначалось, есть всегда «внешнее» (*aẓ-ẓāhir*) и «внутреннее» (*al-bāṭin*), то есть

---

[4] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за март 1931, стр. 145–150.

[5] Отметим попутно, что символ плода имеет отношение к «Мировому Яйцу», а также к сердцу.

[6] Надо заметить, что роль внешних форм соотносится с двойным смыслом слова «откровение», поскольку они проявляют и одновременно покрывают сущностное учение, одну истину, как это делает слово, однако, для мысли неизбежно, чтобы она выражалась; и что в этом отношении верно для слова, это также верно для всякого другого формального выражении.

явное и скрытое, которые таковы по самой своей природе, а не в силу какой-либо конвенции или искусственно (если не произвольно) принятых держателями традиционного учения мер предосторожности. Эти «внешнее» и «внутреннее» изображаются окружностью и центром, что может рассматриваться как ваза с фруктами, вызываемая в воображении предыдущим символизмом, в то время как с другой стороны мы также приходим к общему для всех традиций образу «колеса всего сущего». В действительности, если рассматривают оба термина, о которых идёт речь, в универсальном смысле, и не ограничиваться применением, которое чаще всего осуществляется, к частной традиционной форме, то можно сказать, что *sharīʿah*, «широкий путь», которым идут все существа, есть не что иное, как то, что дальневосточная традиция называет «потоком форм», тогда как *ḥaqīqah*, единственная и неподвижная истина, покоится в «неизменной середине»[8]. Чтобы перейти от одного к другому, следовательно, от окружности к центру, надо следовать по одному радиусу, это *ṭarīqah*, то есть «тропинка», узкий путь, которым следует только малое число[9].

Впрочем, имеется множество *ṭuruq* (мн. число от *ṭarīqah*), которые все являются радиусами, взятыми в центростремительном направлении, поскольку речь идёт об отправлении

---

[7] Можно здесь вспомнить о «мозге костей» [*substantifique moelle*] Рабле, который также представляет собой внутренне и скрытое значение.

[8] Относительно дальневосточной традиции надо заметить, что там можно найти очень четкие эквиваленты этих двух терминов, но не как два аспекта, экзотерический и эзотерический, одной и той же доктрины, а как два отдельных учения, по крайне мере начиная с эпохи конфуцианства и даосизма: действительно, можно со всей строгостью сказать, что конфуцианство соответствует *sharīʿah*, а даосизм *ḥaqīqah*.

[9] Слова *sharīʿah* и *ḥaqīqah* содержат одну и ту же идею «путешествия»; следовательно, движения (надо отметить, что для первого — кругового движения, а для второго — прямолинейного); изменение и множественность имеются, на самом деле, в обоих случаях, первый должен адаптироваться к разнообразию внешних условий, второй к разнообразию индивидуальной природы. Только то существо, которое действительно достигло *ḥaqīqah* (истины), тем самым исходит из своего единства и неизменности.

от множественности проявления, чтобы идти к изначальному единству: каждый путь (*ṭarīqah*), отправляющийся от определённой точки окружности, является особым образом принадлежащим существам, которые находятся в этой точке. Но все, какова бы ни была их отправная точка, равным образом стремятся к одной точке[10], и все достигают центра и таким образом приводят существа, следующие им, к сущностной простоте «примордиального состояния».

Действительно, существа, в то время, пока они актуально находятся во множественности, принуждены исходить из неё для определённой реализации, какова бы она ни была. Но в то же время эта множественность есть для большинства из них препятствие, которое их останавливает и удерживает: различные и изменчивые облики мешают им видеть истинную реальность, если так можно сказать, как кожура фрукта мешает видеть его внутренность. Её могут достичь только те, кто способен прорвать кожуру, то есть увидеть Принцип через проявление, и даже видеть только его во всех вещах, так как само проявление в целом есть тогда не более чем ансамбль символических выражений. Легко применить это к экзотеризму и эзотеризму, понятыми в их обычном смысле, то есть в качестве аспектов одной традиционной доктрины: здесь также внешние формы прячут глубокую истину от глаз обывателя, в то время как, напротив, они заставляют её проявиться для тех, кто принадлежит к элите, для которых то, что является препятствием или ограничением для других, становится таким образом отправной точкой и средством реализации. Надо хорошо понимать, что это различие непосредственно и необходимо следует из самой природы существ, из их возможностей и готовности, которые каждый носит в самом себе, также точно как внешняя сторона доктрины всегда играет в точно-

[10] Эта конвергенция изображается направлением к *qiblah* (*кибла*, ритуальная ориентация) всех мест к Каабе, которая есть «дом Бога» (*Bayt Allāh*), форма которого есть куб (образ стабильности), занимающий центр окружности, являющейся земным сечением (человеческим) сферы универсального Бытия.

сти ту роль, которую должен играть для каждого, давая тем, кто не может идти дальше, всё то, что можно им получить в их актуальном состоянии, и снабжая в то же время тех, кто их превосходит, «поддержкой», почти случайной, которая никогда не будучи строгой необходимостью, может тем не менее значительно им помочь продвинуться по внутреннему пути, и без которой трудности были бы в некоторых случаях равны фактически настоящей невозможности.

В этом отношении следует отметить, что для самого большого числа людей, которые неизбежно придерживаются внешнего закона, он обретает характер, являющийся не столь ограничением, сколь водителем: это всегда связь, но связь, которая мешает заблудиться или потеряться. Без этого закона, который их принуждает идти определённым путём, они не только никогда не достигли бы центра, но и рисковали бы неопределенно далеко удалиться от него, тогда как круговое движение, по крайней мере, удерживает их на постоянном расстоянии[11]. Тем самым те, кто не может непосредственно созерцать свет, всё же получают его отражение и сопричастность к нему; так они оказываются прикрепленными определённым способом к Принципу даже тогда, когда они не имеют и не будут иметь действительного осознания. В реальности, окружность никогда не существует без центра, из которого она в действительности целиком следует, и если существа, связанные с окружностью, не видят ни центра, ни радиусов, то каждый из них не менее неизбежно располагается на конце радиуса, другой конец которого есть сам центр. Однако именно здесь скорлупа становится «между» и прячет всё то, что находится внутри, тогда как тот, кто будет её прорывать, осознавая тем самым соответствующий радиус как собственную позицию на окружности, будет пересекать её бесконечное вращение и должен будет лишь

[11] Добавим, что этот закон должен рассматриваться нормальным образом как приложение или человеческая спецификация самого космического закона, который одинаково связывает все проявление с Принципом, как мы уже это объяснили в другом месте по поводу значения «закона Ману» в учении индуизма.

следовать радиусу, чтобы идти к центру. Этот луч есть *ṭarīqah*, посредством которого, отправляясь от *sharīʿah*, он достигает истины (*ḥaqīqah*). Однако надо уточнить, что как только проникли сквозь оболочку, оказываются в области эзотеризма, то это проникновение становится, в ситуации существа по отношению к самой оболочке, чем-то вроде поворота, в чём состоит переход от внешнего к внутреннему; и даже более точно, в определённом смысле, к *ṭarīqah*, который соответствует этому обозначению эзотеризма, так как, говоря по правде, истина (*ḥaqīqah*) находится вне различения экзотеризма и эзотеризма, которое заключает в себе сравнение и корреляцию: центр оказывается как бы самой внутренней точкой для всего, но как только её достигли, то уже не возникает вопрос о внутреннем и внешнем, тогда все случайные различения исчезают, растворяясь в изначальном (принципиальном) единстве. Вот почему Аллах, также как он есть «Первый и Последний» (*Al-Awwal wa al-Ākhir*)[12], есть также «Внешнее и Внутреннее» (*Aẓ-Ẓāhir wa al-Bāṭin*)[13], так как ничего не существует, что было бы вне Него, и в Нем одном содержится вся реальность, потому что Он-сам и есть абсолютная Реальность, тотальная Истина: *huwa al-Ḥaqq*.

Миср, 8 рамадана 1349 г. х.

---

[12] То есть как и в символе A и Ω, начало (Принцип) и конец.

[13] Можно также перевести как «очевидное» (по отношению к проявлению) и «скрытое» (в самом себе), что соответствует и двум точкам зрения *sharīʿah* (социальный и религиозный порядок) и *ḥaqīqah* (порядок чисто интеллектуальный и метафизический), хотя о последней (об истине) может также быть сказано, что она вне всех точек зрения, так как она синтетически в себе заключает всё.

Глава III. *At-tawḥīd*[14]

Доктрина единого, то есть утверждение, что Принципом всякого бытия по сути является Одно, есть общая фундаментальная точка всех ортодоксальных доктрин, и мы можем даже сказать, что именно в этой точке их тождество проявляется особенно чётко, переходя даже в само выражение вовне. Действительно, когда речь идёт о едином, всякое разнообразие стирается, и только при погружении в множественность, появляются различия форм, тогда и сами способы выражения становятся множественными, как и то, к чему они относятся, и подверженными бесчисленным вариациям ради адаптации к обстоятельствам времени и места. Но «учение о едином единственно» (согласно арабской формуле *at-Tawḥīdu wāḥidun*), то есть оно повсюду и всегда одно и то же, неизменное как Принцип, независимое от множественности и изменчивости, которые могут представлять собой только приложения случайного порядка.

И можем ли мы также сказать, что, вопреки расхожему мнению, реально «политеистическая» доктрина, то есть такая, которая допускала бы абсолютную и несводимую множественность принципов, не существовала никогда и нигде. Этот «плюрализм» возможен только как отклонение, происходящее из невежества и непонимания массами, их тенденцией привязываться исключительно только к множественности проявления: «идолопоклонство» во всех его формах, рождающееся от смешения символа самого по себе с тем, что он предназначен выражать, и персонификация божественных атрибутов, рассматриваемых как если бы они были независимыми существами, — это есть единственно

[14] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за июль 1930, стр. 512–516.

возможное происхождение фактического «политеизма». Кроме того, эта тенденция усиливается по мере развертывания некоторого цикла проявления, поскольку само развертывание является нисхождением в множественность, а также вследствие духовного помрачения, которым оно неизбежно сопровождается. Вот почему самые новые традиционные формы таковы, что они должны самым явным образом утверждать существание единого. И действительно, это утверждение выражено как нигде более эксплицитно и с такой настойчивостью, как в исламе, в котором оно, кажется даже, если так можно сказать, вобрало в себя всякое другое утверждение.

Различие в этом отношении между традиционными доктринами таково, как мы только что указали: утверждение единого есть повсюду, но изначально оно не имело нужды быть даже специально сформулированным, чтобы быть предъявленным как самая очевидная из всех истин, так как люди тогда были слишком близко к Принципу, чтобы не признавать его или терять его из виду. Теперь же напротив, можно сказать, что большинство их них, целиком погруженных в множественность, и утративших интуитивное познание истин высшего порядка, только с трудом достигают понимания единого. Вот почему мало по малу становится необходимым по ходу истории земного человечества формулировать это утверждение единого в несколько приемов и все более и более чётко, мы даже можем сказать, более и более энергично.

Если мы рассмотрим современное состояние вещей, мы увидим, что это утверждение является чем-то более развитым в некоторых традиционных формах, что оно даже иногда конституирует как бы эзотерическую сторону, беря это выражение в самом широком смысле, тогда как в других традиционных формах оно появляется перед всеми взорами так ярко, что, кажется, затмевает все остальное, хотя и здесь, конечно, тоже есть и другие аспекты учения, но по отношению к этой идее они вторичны. Таков случай ислама, даже

эзотерического; эзотеризм здесь предназначен только для того, чтобы объяснить и развить всё то, что содержится в этом утверждении и все следующие из него следствия, и если его реализуют в терминах, часто тождественных тем, которые мы встречаем в других традициях, таких как веданта и даосизм, то этому ничуть не стоит удивляться, как и видеть в этом результат заимствований, весьма сомнительных с исторической точки зрения. Так есть только потому, что истина одна, и потому, в этом порядке Принципа, как мы уже вначале сказали, Единство необходимым образом обнаруживается даже в средствах выражения.

С другой стороны, стоит ещё заметить относительно текущего положения вещей, что западным, а ещё точнее, северным, народам, кажется, наиболее трудно понять доктрину Единства, при том, что одновременно они более чем другие озабочены изменением и множественностью. Эти вещи, очевидно, связаны между собой, и нет ли здесь чего-то, что, по крайней мере, отчасти, зависит от условий бытия этих народов: мы имеем в виду вопрос темперамента, но также и вопрос климата (первый из них, по крайней мере, в определённой степени, находится в зависимости от второго). В самом деле: в северных краях, где солнечный свет слаб, где часто пасмурно, вещи представляются, так сказать, имеющими одинаковое значение, — и в этом свете попросту утверждается их индивидуальное бытие, за которым как будто ничего нет; так, даже в повседневной жизни, люди, поистине, видят только множественность. Совсем другое дело в странах, где солнце, посредством своего интенсивного излучения, впитывает, так сказать, все вещи в самого себя, заставляя их испариться перед ним, как множественность исчезает пред Единством, не потому, что она перестаёт быть в своём собственном модусе, но потому что это бытие, строго говоря, есть ничто перед лицом Принципа. Таким образом, Единство становится в некотором роде чувствуемым: это солнечное полыхание — это сверкание глаза Шивы, которое превращает все проявление в пепел. Солнце здесь

предстаёт исключительно как символ единственного Принципа (*Allāhu Aḥad*), который есть необходимое Сущее, Он один только достаточен для самого Себя в Своей абсолютной полноте (*Allāhu aṣ-Ṣamad*), и от которого полностью зависит бытие и пребывание всех вещей, вне него являющихся только лишь небытием.

«Монотеизм», если можно использовать это слово чтобы перевести *at-Tawḥīd*, хотя оно несколько сужает его значение, заставляя думать почти неизбежно о религиозной точке зрения, обладает, скажем мы, сущностно «солярным» характером. Нигде он не является столь «ощутимым», как в пустыне, где разнообразие вещей сведено к минимуму, и где, при этом, миражи заставляют появиться все иллюзорное в проявленном мире. Там, солнечное излучение производит вещи и в свою очередь разрушает их; или, скорее, так как это было бы неточно сказать, что оно их разрушает, оно их трансформирует и поглощает их после того, как они были проявлены. Вряд ли найдется более верный образ Единства, распространяющего себя во множественность, не переставая при этом быть самим собой, не затронутым ею, — и затем вбирающего в себя эту множественность, никогда в действительности из него и не выходившую, так как ничто не может оказаться вне Принципа, к которому нельзя ничего прибавить и у которого невозможно ничего отнять, поскольку Он есть неделимая тотальность единого Бытия. В интенсивном солнечном свете стран Востока, достаточно просто видеть, чтобы понять эти вещи, чтобы непосредственно схватить глубокую истину. При свете дня в странах Востока достаточно просто обладать зрением, чтобы понять природу этих вещей, чтобы немедленно схватить их глубокую истинность; и в особенности, кажется, невозможно не постичь их таким образом в пустыне, где солнце выводит на небесах божественные Имена огненными буквами.

Джабаль Сайидна Муса, 23 шавваля 1348 г. х. Миср, Сайидна аль-Хусейн, 10 мухаррама 1349 г. х. (годовщина битвы при Кербеле).

Глава IV. *Al-Faqr*[15]

Обусловленное существо можно определить как то, что не имеет в самом себе своего достаточного основания; такое существо, следовательно, само по себе есть ничто, и ничто из присущего ему не принадлежит ему неотъемлемо. Таково и человеческое существо в качестве индивида, равно как и все проявленные существа, в каком бы состоянии они ни пребывали: ведь каковы бы ни были различия между ступенями универсального Бытия, перед лицом Принципа они всегда равны нулю. Стало быть, эти существа, человеческие или любые другие, во всём что они есть всецело зависят от Принципа, «вне которого нет ничего, абсолютно ничего, что могло бы существовать»[16]; и именно в осознании этой зависимости, строго говоря, и заключается то, что во многих традициях именуется «духовной нищетой». В то же время, для существа, достигшего этого осознания, она имеет своим непосредственным следствием отрешение от всех проявленных вещей, так как оно с этого времени знает, что эти вещи тоже суть ничто, что значение их строго нулевое по отношению к абсолютной Реальности. Это отрешение в случае человеческого существа, по существу, и прежде всего предполагает безразличие по отношению к результатам действия, такое, какому как раз обучает Бхагавадгита, безразличие, благодаря которому существо избегает бесконечной цепи последствий этого действия: это «действие без желания» (*niṣkāma Karma*), тогда как «действие с желани-

[15] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за октябрь 1930, стр. 714–721.

[16] Мухйиддин ибн Араби, *Risālat al-Aḥadiyyah*.

ем» (*sakāma Karma*) есть действие, выполняемое для получения его плодов.

Тем самым существо покидает множественность: оно ускользает, следуя выражениям, используемыми даосской доктриной, от непостоянства «потока форм», от смены состояний «жизни» и «смерти», «конденсации» и «растворения»[17], переходя от окружности «космического колеса» к его центру, который сам обозначается как «пустота (непроявленное), которая соединяет спицы и создаёт из них колесо»[18]. «Тот, кто достиг максимума пустоты, говорит также Лао-цзы, тот будет прочно укреплен в покое. ... Вернуться к своему корню (то есть к Принципу, одновременно первому началу и последней цели всех существ), значит войти в состояние покоя»[19]. «Мир в пустоте, говорит Ле-цзы, есть состояние неопределимое; его не дают, его не берут; приходят там водвориться»[20]. Этот «мир в пустоте» есть «великий мир» (*as-Sakīnah*) мусульманского эзотеризма[21], который в то же время есть «божественное присутствие» в центре существа, привлекаемое через единение с Принципом, который реально может осуществляться в самом этом центре.

> Для того, кто пребывает в непроявленном, проявляются все существа. ... Единый с Принципом, через него он пребывает в гармонии со всеми существами. Единый с Принципом, он знает все через высшие главные причины, и следовательно, больше не пользуется различными чувствами, чтобы познавать в частностях и деталях. Истинная

---

[17] Аристотель в сходном смысле говорит о «порождении» и «порче».

[18] Дао дэ цзин, гл. XI. (В русском переводе В. В. Малявина: «Тридцать спиц колеса сходятся в одной ступице, А польза от колеса в том, что в ступице нет ничего». Дао дэ цзин. М., 2005).

[19] Дао дэ цзин, XVI. (В переводе В. В. Малявина: «Дойди в пустоте до предела, Блюди покой со всем тщанием... Возвращение к корню — это покой»)

[20] Ле-цзы, I. (В русском переводе В. В. Малявина: «В пустоте нет ничего ценного, о ней нельзя так говорить. Просто нет ничего лучше покоя, нет ничего лучше пустоты. В покое, в пустоте находишь место, где жить. А давая и отбирая, мы теряем место, где жить» Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995).

[21] См. главу «Война и мир» в книге «Символизм креста».

> причина вещей невидима, нечувствительна, неопределима, неописуема. Только дух, восстановленный в состоянии совершенной простоты, может её достичь в глубоком созерцании[22].

«Простота», выражение единства всех потенций существа, характеризует возвращение к «примордиальному состоянию»; и в этом видно все различие, разделяющее трансцендентное познание мудрого и знание обычное и «профанное». Эта «простота» есть также то, что в другом месте обозначается как состояние «детства» (на санскрите *bālya*), естественно, понятое в духовном смысле, и что в индусской доктрине рассматривается как обязательное условие познания. Это напоминает подобные слова из Евангелия: «истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него»[23]. «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам»[24].

«Простота» и «детство» здесь по существу эквивалентны «нищете», о которой в Евангелии также часто идёт речь и которую в основном вообще очень неправильно понимают: «блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное»[25]. Эта «нищета» (по-арабски *al-faqr*) согласно исламскому эзотеризму ведёт к *al-fanā'*, то есть к «затуханию» «я»[26]; и этим «затуханием» достигается «божественное место» (*al-maqām al-ilāhī*), являющееся центральной точкой, где все различия, присущие внешней точке зрения, превзойдены, все оппозиции исчезли и разрешились в совершенном равновесии.

> В примордиальном состоянии эти оппозиции не существуют. Все происходят от разнообразия существ [присущего

---

[22] Ле-цзы, IV.

[23] Лк. 18:17.

[24] Мф. 11:25; Лк. 10:21.

[25] Мф. 5:2.

> проявлению, и случайного, как и оно], и от их контактов, причиняемых универсальным вращением [то есть круговращением «космического колеса» вокруг своей оси]. Они сразу прекращают воздействовать на существо, которое свело своё особое «я» и его частное движение почти к ничто[27].

Эта редукция «особого я», которое в конечном счёте исчезает, поглощаясь единственной точкой, есть одновременно *al-fanāʾ*, а также «пустота», о которой шла речь выше. Впрочем, согласно символизму колеса, очевидно, что «движение» существа тем более редуцировано, чем это существо ближе к центру.

> Такое существо не входит более в конфликт ни с каким другим существом, потому что оно утвердилось в бесконечном, и стерлось в неопределённом[28]. Оно достигло и удерживается в отправной точке перемен, нейтральной точке, где нет конфликтов. Через концентрацию своей природы, через вскармливание своего жизненного духа, через собирание всех сил, оно объединяется с принципом всех порождений. Его природа целостна [синтетически приведена к тотальному в изначальном единстве], его жиз-

[26] Это «затухание» не лишено аналогии, даже относительно буквального смысла термина, с *Nirvāṇa* индусского учения; по ту сторону от *al-fanāʾ* есть ещё *Fanāʾ al-fanāʾ*, «затухание затухания», которое также соответствует *Parinirvāṇa*.

[27] Чжуан-цзы, XIX.

[28] Первое из этих двух выражений соотносится с «личностью», а второе с «индивидуальностью».

> ненный дух не может быть затронут, никакое существо не может навредить ему[29].

«Простота», о которой выше шла речь, соответствует единству «без измерений» примордиальной точки, которую достигает движение возврата к истоку.

> Совершенно простой человек покоряет своей простотой все сущее. ... так же точно, как ничто ему не противостоит в шести направлениях пространства, ничто ему не враждебно, не заденут его ни огонь, ни вода[30].

Действительно, он находится в центре, из которого исходят шесть направлений, как лучи, и которого они достигают попарно в возвратном движении нейтрализации таким образом, что в этой единственной точке их тройная оппозиция полностью исчезает, и что поместиться там может только существо, которое пребывает в непоколебимом единстве. Он ничему не противостоит, тем более ничто не может ему противостоять, так как оппозиция необходимым образом есть взаимное отношение, которого требуют оба присутствующих термина и которое, следовательно, несовместимо с принципиальным единством. Враждебность, являющаяся только лишь следствием или внешним проявлением оппозиции, не может существовать по отношению к существу, ко-

---

[29] Там же. (В переводе В. В. Малявина: «[Все вещи рождаются в Бесформенном и возвращаются в неизменное]. Какие могут быть преграды тому, кто это постиг? Такой человек пребывает в Неисчерпаемом и хоронит себя в Беспредельном, странствует у конца и начала всех вещей. Он бережет цельность своей природы, пестует свой дух и приводит к согласию свои жизненные силы, дабы быть заодно с творением всего сущего. Небесное в нём сберегается в целости, духовное в нём не терпит ущерба. Как же могут задеть его внешние вещи?»). Последняя фраза также соотносится с условиями «примордиального состояния»; это то, что иудео-христианская традиция обозначает как бессмертность человека до «падения», бессмертие, которое вновь открывается тому, кто вернулся в «Центр Мира», питается от Древа жизни.

[30] Ле-цзы, II. (В переводе В. В. Малявина: «человек с безупречной верой способен подчинить своей воле все вещи. Он... охватывает собою всю вселенную и нигде не встречает преграды. Неужели ты думаешь, что он может только проходить через огонь и воду?»).

торое вне и по ту сторону всякой оппозиции. Огонь и вода, представляющие собой тип противоположностей в «мире стихий», ему не могут повредить, так как они для него не существуют как противоположности, войдя в недифференцированность примордиального эфира, уравновешиваясь и нейтрализуя друг друга соединением их качеств, по видимости противоположных, но реально дополняющих друг друга.

Эта центральная точка, посредством которой устанавливается для человеческого существа общение с высшими, или «небесными», состояниями, есть также «узкие врата» евангельского символизма, и тогда становится понятным, кто такие «богатые», которые не могут пройти сквозь них: это существа, привязанные к множественности и, следовательно, не способные подняться от различающего познания к объединяющему познанию. Эта привязанность, в действительности, прямо противоположно непривязанности, о которой шла речь выше, как богатство противоположно нищете, она приковывает существо к беспредельной серии циклов проявления[31]. Привязанность к множественности в определённом смысле есть также библейское «искушение», которое, побудив попробовать плод «Древа познания добра и зла», то есть двойственного и различающего познания случайных вещей, удаляет его от изначального центрального единства и мешает добыть плод «Древа Жизни». Именно поэтому, в действительности, существо подчинено циклическим изменениям, то есть рождению и смерти. Беспредельный бег множественности изображается как раз спиралями змея, обвивающегося вокруг древа, которое символизирует «Ось Мира»: это дорога «заблудших» (*aḍ-ḍāllīn*), тех, кто пребывает в «заблуждении», в этимологическом смысле слова, в оппозиции к «прямому пути» (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*), следуя

[31] Это буддийская *saṃsāra*, бесконечное вращение «колеса жизни», от которого существо должно освободиться, чтобы достичь *Nirvāṇa*.

в вертикальном восхождении той самой оси, о которой говорится в первой суре Корана[32].

«Нищета», «простота», «детство», — это здесь все одно и то же, и очищение, которое выражают[33] все эти слова, также приводит к «угасанию», являющемуся в реальности полнотой существа, также как «недеяние» (*у-вэй*) есть полнота деяния, поскольку из него исходят все частные действия: «Принцип всегда является недеятельным, однако все делается через него»[34]. Существо, прибывшее в центральную точку, тем самым реализовало интегральность человеческого состояния: это «истинный человек» (*чжэнь-жэнь*) даосизма, и когда, отправляясь от этой точки, чтобы подняться к высшим состояниям, он выполнит совершенную тотализацию всех своих возможностей, он станет «совершенным человеком» (*шэнь-жэнь*), который есть «Универсальный Человек» (*al-Insān al-Kāmil*) мусульманского эзотеризма. Таким образом можно сказать, что «богатые», с точки зрения проявления, суть поистине «нищие», с точки зрения Принципа, и наоборот, что очень ясно выражено словами Евангелия: «Тогда будут последние первыми, и первые последними»[35]. Мы ещё раз должны констатировать в этой связи совершенное согласие всех традиционных доктрин, которые суть только лишь различные выражения единой Истины.

Миср, 11-12 раби аль-авваля 1349 г. х. (Мавлид ан-Наби).

---

[32] «Прямой путь» тождествен *Дэ* или «Прямизне» Лао-цзы, направлению, которым должно следовать существо, чтобы его существование было согласно с «путём» (*Дао*), или другими словами, было в согласии с Принципом.

[33] Это в масонском символизме «очищение металлов».

[34] Дао дэ цзин, XXXVII (В переводе В. В. Малявина: «путь вечно в недеянии, А в мире все делается»).

[35] Мф. 20:16.

Глава V. *Ar-Rūḥ*[36]

Согласно традиционной «науке о буквах», Аллах создал мир не с помощью *alif*, первой из букв, а с помощью второй буквы *ba*; и, действительно, хотя единство обязательно является первым принципом проявления, оно непосредственно подразумевает двойственность, между двумя границами, изображаемыми краями *ba* [ب], которой, как между двумя взаимодополняющими полюсами, и будет произведена вся неограниченная множественность случайных бытий [*existences*]. Следовательно, именно буква *ba* лежит у истоков творения, и оно производится ей и в ней, то есть она есть одновременно его «средство» и «место», согласно двум смыслам этой буквы, рассмотренной как предлог *bi*[37]. *Ba* в этой примордиальной роли представляет собой *ar-Rūḥ*, «дух», который надо понимать как тотальный Дух универсального Бытия, который сущностно отождествляется со «светом» (*an-Nūr*); он непосредственно сотворён «божественным повелением» (*min amri Allāh*), и, с момента своего произведения, он некоторым образом становится инструментом, которым это «повеление» будет совершать все вещи, тем самым «упорядоченные» по отношению к нему[38]; до него, таким образом, есть только *al-amr*, утверждение чистого Сущего и первая

---

[36] Впервые опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за август-сентябрь 1938.

[37] Также поэтому *ba* и его эквиваленты являются начальной буквой священных книг: Тора начинается с *Bereshith*, Коран — с *Bismi-Llāh*, и хотя в настоящее время текста Евангелия на священном языке нет, можно, тем не менее, отметить, что первое слово Евангелия от Иоанна на древнееврейском также *Bereshith*.

[38] От корня *amr*, от которого в древнееврейском происходит глагола *yâmer*, использованного в Книге Бытия для выражения действия творения, представленного как божественное «слово».

формулировка высшей Воли, как до двойственности есть только единство, или как перед *ba* есть только *alif*. Так, *alif* [ا] есть «полярная» буква (*quṭbāniyyah*)[39]; сама форма которой это форма «оси», в соответствии с которой исполняется божественный «порядок»; и верхняя точка *alif*, «тайна тайн» (*sirr al-asrār*), отражается в точке *ba* [ب], поскольку эта точка есть центр «первичной окружности» (*ad-dā'irah al-awwaliyyah*), ограничивающей и облекающей область универсального Бытия, окружности, которая, рассматриваемая одновременно во всех возможных направлениях, есть на самом деле сфера, примордиальная и всеобъемлющая форма, от которой через дифференциацию рождаются все частные формы.

Если рассматривать вертикальную форму *alif* и горизонтальную *ba*, то очевидно, что их отношение такое же, как у активного и пассивного принципов; это согласуется с данными науки о числах о единстве и двойственности не только в учении пифагорейцев, наиболее известном в этой связи, но также в учениях всех традиций. Этот характер пассивности действительно присущ двойной роли «инструмента» и универсальной «среды», о чём мы только что говорили; так, слово *ar-Rūḥ* на арабском женского рода; но надо учитывать, что согласно закону аналогии то, что пассивно по отношению к истине (*al-Ḥaqq*), становится активным по отношению к творению (*al-Khalq*)[40]. Здесь важно принять во внимание эти две противоположные стороны, поскольку то, о чём идёт речь, является самой «границей», если можно так сказать, между *al-Ḥaqq* и *al-Khalq*, «границей», которой творение отделено от божественного Принципа и одновременно соединено с ним, в зависимости от точки зрения, с которой

[39] Как мы уже указывали в другом месте, *alif* = *quṭb* = 111 («Иероглиф Полюса», журнал «Исследования Традиции» за май 1937); добавим, что имя *A'lā*, «Всевышний», также имеет это числовое выражение.

[40] Этот двойной аспект в определённом смысле соответствует в еврейской Каббале Шехине, женского рода, и Метатрону, мужского рода, что позволит понять лучше последующее.

она рассматривается; следовательно, это в высшей степени и есть, выражаясь другими словами, *barzakh*[41]; и как Аллах есть «Первый и Последний» (*Al-Awwal wa al-Ākhir*) в абсолютном смысле, так *ar-Rūḥ* есть «первый и последний» относительно творения.

Разумеется, термин *ar-Rūḥ* может браться иногда в более частных значениях, как слово «дух» и его более или менее точные эквиваленты в других языках; именно поэтому, в частности, в некоторых коранических текстах иногда предполагали, что имеется ввиду либо о *Sayyidnā Jibrāʾīl* (Гавриил), либо другой ангел, к которому более частным образом применятся имя *ar-Rūḥ*; это возможно в частном случае и в соответствии с применениями этого термина, так как всё то, что является сопричастным универсальному Духу или его спецификацией, или играющее его роль в определённом отношении и в различных степенях, также есть *rūḥ* в относительном смысле, включая дух в человеческом существе или любом другом отдельном существе. Однако есть вопрос, которому не уделяет внимания большинство экзотерических комментаторов: если *ar-Rūḥ* подчёркнуто и отдельно упоминается при перечислении ангелов (*al-malāʾikah*)[42], то как можно предположить, что он — лишь один из них? При эзотерической интерпретации речь здесь идёт о *Sayyidnā Mīṭaṭrūn* (Метатроне еврейской Каббалы); что позволяет объяснить двусмысленность, образовавшуюся поскольку Метатрон также описывается как ангел, хотя, находясь по ту сторону области «обособленных» бытий [*existences*], он является поистине чем-то иным и чем-то большим, чем ангел; и это,

---

[41] Ср.: T. Burckhardt, *Du «barzakh»* (номер за декабрь 1937). [Буквально — «перешеек». Общеисламский концепт: стена, разделяющая этот и тот мир, где находятся души умерших вплоть до судного дня; у Ибн Араби используется для обозначения границы, которая соединяет истину (*аль-Хакк*) и творение (*аль-Халик*) — прим. А. В. Смирнова.]

[42] Например, в суре *«Предопределение»* (XCVII, 4): «*Tanazzalu al-malāʾikatu wa-ar-rūḥu fīhā...*» [«В эту ночь ангелы и Дух (Джибраил) нисходят с дозволения их Господа по всем Его повелениям» — прим.ред.].

к тому же, прекрасно соответствует двойному аспекту *barzakh*[43].

Другое обстоятельство, полностью согласующееся с этой интерпретацией, состоит в следующем: при изображении «престола» (*al-ʿArsh*), *ar-Rūḥ* располагается в центре, а это есть действительное место Метатрона; «престол» есть место «божественного присутствия», то есть Шехины, которая в еврейской традиции есть «паредр», т.е. заместитель, или дополнительный аспект Метатрона. К тому же, можно сказать, что *ar-Rūḥ* определённым образом отождествляется с самим «престолом», так как он, окружая и объемля все миры (откуда его эпитет *al-Muḥīṭ*[охватывающий]), этим совпадает с упомянутой выше «первой окружностью»[44]. Здесь можно найти также два лика *barzakh*: со стороны *al-Ḥaqq* это *Ar-Raḥmān* [Милостивый], который восседает на «престоле»[45]; но со стороны *al-Khalq* он проявляется только как некоторое преломление *ar-Rūḥ*, что прямо связано со смыслом хадиса: «Видящий меня — видит Истину» (*man raʾānī faqad raʾā al-Ḥaqq*). Это, в действительности, и есть мистерия «пророческого» проявления[46]; как известно, также согласно еврейской традиции, Метатрон есть агент «теофаний» и сам

---

[43] В некоторых эзотерических формулах наименование *ar-Rūḥ* ассоциируется с именами четырёх ангелов, по отношению к которым в небесном порядке он есть то же, что пророк в земном порядке по отношению к четырем первым *Khulafāʾ* [Халифам]; это также хорошо соответствует Метатрону, который, впрочем, также прямо отождествляется с *ar-Rūḥ al-muḥammadiyyah*.

[44] По поводу «престола» и Метатрона, рассматриваемых с точки зрения древнееврейских Каббалы и ангелологии, см.: Basilide, *Notes sur le monde céleste* (июль 1934, стр. 274-275) и *Les Anges* (февраль 1935, стр. 88-70).

[45] Следуя стиху суры Та Ха (XX, 5): «*Ar-Raḥmānu ʿalā al-ʿarshi istawā*» [В преводе И. Ю. Крачковского: «милосердный — Он утвердился на троне», в издании 1907 г.: «милостивый восседит на престоле» — прим. пер.].

[46] Можно здесь отметить, что так некоторым образом объединяются концепции пророка и *Avatāra*, которые действуют в обратном по отношению друг к другу смысле; ведь если вторая исходит из рассмотрения проявляющего себя принципа, первая исходит из «опоры» проявления (как и «престол» есть «опора» божественного).

принцип пророчества[47], что, говоря языком ислама, означает, что он есть не что иное, как *ar-Rūḥ al-muḥammadiyyah*, в котором все пророки и все божественные посланники суть одно, и также он имеет в «нижнем мире» своё последнее выражение в том, кто является их «печатью» (*Khātam al-anbiyāʾ wa-l-mursalīn*), то есть том, кто объединяет их в финальном синтезе, отражающем их изначальное единство в «высшем мире» (где он — *awwal Khalqi Allāh*, последний в порядке проявления, и аналогично первый в принципиальном порядке), и который также «господин первых и последних» (*sayyid al-awwalīna wa-l-ākhirīn*). Именно и только так могут быть действительно понятны все имена и титулы пророка в их глубочайшем смысле, которые, в конечном счёте, суть имена и титулы «Универсального Человека» (*al-Insān al-Kāmil*), окончательно собравшего в себе все ступени Бытия, поскольку он содержал их в себе с самого начала: *ʿalayhi ṣalātu Rabbi al-ʿArshi dawman*, «да пребудет с ним молитва Господу престола вечно»!

[47] См. «Царь Мира», стр. 30-33.

Глава VI. Заметка об ангелологии арабского алфавита[48]

Божественный «престол», окружающий все миры (*al-ʿArsh al-Muḥīṭ*), изображается, как это легко понять, фигурой круга; в центре его центре, как мы и говорили, находится *ar-Rūḥ*. «Престол» поддерживается восьмью ангелами, расположенными по окружности, четверо по сторонам света, а четверо других в промежуточных точках между первыми. Имена этих восьми ангелов образованы группами букв, взятых в соответствии с порядком их числового значения, таким образом, что совокупность этих имён заключает в себе совокупность букв алфавита.

Здесь уместно сделать следующее замечание: речь идёт, естественно, об алфавите из 28 букв; хотя считается, что первоначально арабский алфавит имел 22 буквы, в точности соответствуя буквам древнееврейского алфавита; отсюда идёт различение, которое производят между малым *Jafr*, использующим только 22 буквы, и большим *Jafr*, использующим 28 букв с их различными числовыми значениями. Впрочем, можно сказать, что 28 (2 + 8 = 10) содержатся в 22 (2 + 2 = 4) подобно тому, как 10 содержится в 4 согласно формуле пифагорейского тетраксиса[49]: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; и фактически, шесть добавочных букв суть лишь модификации тех же первоначальных букв, из которых они образованы простым добавлением точки, и к которым они сводятся обратно при её удалении. Эти шесть дополнительных букв образуют две последние из восьми упомянутых групп; очевидно, что если не

---

[48] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за август-сентябрь 1938.

[49] См. «Тетрактис и квадрат четырёх» (номер за апрель 1927).

рассматривать их как разные буквы, то окажется, что эти группы изменили либо своё число, либо свой состав. Следовательно, переход от алфавита из 22 букв к алфавиту из 28 букв с необходимостью должен был произвести изменение в рассматриваемых ангельских именах, а значит и к изменению в обозначаемых ими «сущностях» [*entités*]; но сколь странным бы это не могло показаться, на самом деле это нормально, так быть и должно, так как все модификации традиционных форм, и, в особенности, связанные с устройством их священных языков, действительно должны иметь свои «архетипы» в небесном мире.

Так, распределение букв и имён будет следующим:

В четырёх основных точках:

На востоке: A B Ja D[50]

На западе: Ha Wa Z

На севере: Ḥa Ta Y

На юге: Ka L Ma N

В четырёх промежуточных точках:

На северо-востоке: Sa ʻA Fa Ṣ

На северо-востоке: Qa R Sha T

На юго-востоке: Tha Kha Dh

На юго-западе: Ḍa Za Gh

Можно заметить, что каждый из этих двух групп по четыре буквы содержит именно половину алфавита, 14 букв, распределенных соответственно следующим образом:

В первой половине:

4 + 3 + 3 + 4 = 14

Во второй половине:

4 + 4 + 3 +3 = 14

Числовое значение восьми имен, образованных суммой значений их букв, взятых в том же порядке что и выше, следующие:

---

[50] Само собою разумеется, что *alif* и *ba* занимают здесь своё место, как и все другие буквы алфавита по их числовому рангу: это ничего не меняет в данном символическом рассмотрении, отводящем, к тому же, этим буквам дополнительную, особенную роль.

1 + 2 + 3 + 4 = 10
5 + 6 + 7 = 18
8 + 9 + 10 = 27
20 + 30 + 40 + 50 = 140
60 + 70 + 80 + 90 = 300
100 + 200 + 300 + 400 = 1000
500 + 600 + 700 = 1800
800 + 900+ 1000 = 2700

Числовые значения трёх последних имён равны значениям трёх первых, умноженных на 100, что, впрочем, очевидно, если заметить, что три первых содержат числа от 1 до 10, а три последних от 100 до 1000; причём обе группы имеют распределение в виде 4 + 3 + 3.

Числовое значение первой половины алфавита есть сумма значений четырёх первых имен:

10 + 18 + 27+ 140 = 195

Также, числовое значение второй половины есть сумма значений четырёх последних имен:

300 + 1 000 + 1 800 + 2 700 = 5 800

Наконец, общая сумма всего алфавита:

195 + 5 800 = 5 995

Это число 5 995 примечательно своей симметрией: её центральная часть это 99, число имён (атрибутов) Аллаха; крайние цифры образуют 55, то есть сумму десяти первых чисел, где десятка оказывается, однако, разделенной на две половины (5 + 5 = 10); более того, 5 + 5 = 10 и 9 + 9 = 18 — числовые значения двух первых имен.

Можно лучше понять способ, которым число 5995 получается при ином разделении алфавита: на три группы по девять букв плюс одна изолированная буква: сумма девяти первых букв 45, числовое значение имени Адама (1 + 4 + 40 = 45, то есть с точки зрения эзотерической иерархии, *Al-Quṭb al-Ghawth* в центре, четыре *Awtād* в четырёх основных точках, и четыре *Anjāb* на окружности); сумма десяток, от 10 до 90, есть 45 × 10, сумма сотен от 100 до 900, есть 45 × 100; совокупность сумм этих трёх серий девяток есть, следовательно,

произведение 45 на 111, «полярное» число, которое является числом «раскрытого» *Alif*: 45 × 111 = 4 995; надо добавить сюда число последней буквы, 1000, единица четвёртой степени, которая заканчивает алфавит, как единица первой степени его начинает, и, таким образом, в итоге получается 5995.

Наконец, сумма цифр этого числа есть 5 + 9 + 9 + 5 = 28, то есть само число букв алфавита, общее значение которых оно представляет.

Можно было бы, разумеется, изложить ещё множество иных доводов, отталкиваясь от этих данных, но и этих нескольких замечаний будет достаточно, чтобы получить общее представление о некоторых методах науки букв и чисел в исламской традиции.

Глава VII. Хирология в исламском эзотеризме[51]

У нас часто была возможность отметить, насколько концепция «традиционных наук» в наше время стала чужда западным людям и насколько им трудно понять их истинную природу. Ещё недавно мы видели пример такого непонимания в исследовании, посвящённом Мухйиддину Ибн Араби, автор которого удивлялся тому, что нашёл у него вместе с чисто духовным учением многочисленные рассуждения об астрологии, науке о буквах и числах, символической геометрии и многих других вещах того же порядка, которые он, кажется, рассматривает как не имеющие никакой связи с этим учением. Здесь можно наблюдать двойную ошибку, так как исключительно духовная часть учения Мухйиддина Ибн Араби была представлена как «мистическая», тогда как она является метафизической и инициатической; и, если бы речь шла о «мистике», она действительно не имела бы никакой связи с науками, какими бы они ни были. Но напротив, поскольку речь идёт о метафизическом учении, традиционные науки, ценность которых, между прочим, сам автор вообще не признает, следуя обычным современным предубеждениям, выводятся из него в качестве приложений, и как следствие нормальным образом исходят из принципа, и в этом виде эти науки вовсе не представляют собой разнородные и побочные элементы, они являются неотъемлемой частью *at-taṣawwuf*, то есть совокупности инициатических знаний.

Для народов Запада большинство этих традиционных наук сегодня полностью утрачены, а от остальных у них остались только более-менее бесформенные обломки, часто

[51] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за май 1932.

выродившиеся настолько, что они приобрели характер простых эмпирических рецептов или «гадательных искусств», очевидно, лишённых всякого доктринального значения. Чтобы на примере разъяснить, насколько такой способ их рассмотрения далёк от реальности, мы предоставим здесь несколько указаний о том, чем является в исламском эзотеризме хирология (*ʿilm al-kaff*), которая, впрочем, образует лишь одно из многочисленных ответвлении от того, что мы можем назвать, за неимением лучшего термина, «физиогномией», хотя и это слово не точно передает всей широты арабского термина, обозначающего эту совокупность знаний (*ʿilm al-firāsah*).

Хирология, сколь странным это бы не показалось тем, кто далёк от подобных вопросов, непосредственно связана в своей исламской форме с наукой о божественных именах: расположение главных линий образует на левой руке число 81 и на правой руке число 18, что в сумме даёт 99, число имен-атрибутов (*ṣifātiyyah*) Аллаха. Что касается имени самого Аллаха, оно сформировано пальцами следующим образом: мизинец соответствует букве *alif*, безымянный — первой *lam*, средний и указательный — второй *lam*, являющейся двойной, и большой палец — *he* (которая по правилам должна писаться в своей «открытой» форме); и в этом главное основание использования руки как символа, столь распространенного во всех исламских странах (вторая причина связана с числом 5, откуда наименование *khums*, иногда даваемое этой символической руке). Через это можно понять значение изречения *Sifr Sayyidnā Ayyūb* (Иов. 37:7): «Он полагает печать на руку каждого человека, чтобы все люди знали дело Его»; добавим также, что это не лишено связи с важной ролью руки в обрядах благословления и освящения.

В то же время, широко известно соответствие различных частей руки планетам (*kawākib*), сохранившееся и в западной хиромантии, но в таком виде, который не предполагает ничего кроме устоявшихся обозначений, тогда как на самом деле это соответствие устанавливает эффективную связь

между хирологией и астрологией. Кроме того, в каждом из семи планетарных небес главенствует один из главных пророков, являющийся его «полюсом» (*аль-Кутб*); качества и науки, которые относятся лично к каждому из этих пророков, находятся в связи с соответствующим астральным влиянием. Список из семи небесных *Aqṭāb* следующий:

Небо Луны (*al-Qamar*): сеид Адам.

Небо Меркурия (*al-ʿUṭārid*): сеид Исса [Иисус — прим. пер.].

Небо Венеры (*az-Zuhrah*): сеид Юсуф [Иосиф — прим. пер.].

Небо Солнца (*ash-Shams*): сеид Идрис.

Небо Марса (*al-Mirrīkh*): сеид Дауд [Давид — прим. пер.].

Небо Юпитера (*al-birjīs*): сеид Муса [Моисей — прим. пер.].

Небо Сатурна (*al-Kaywān*): сеид Ибрахим [Авраам — прим. пер.].

С сеидом Адамом соотносится возделывание [*culture*] земли (ср. Быт. 2:15: «И взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать [*cultiver*] его и хранить его»); с сеидом Иссой — познания исключительно духовного порядка; с сеидом Юсуфом — красота и искусства; с сеидом Идрисом — «посредующие» науки, то есть науки порядка космологии и физики; с сеидом Даудом — управление; с сеидом Мусой, с которым нераздельно ассоциируется его брат Харун [Аарон — прим. пер.], — религиозная область в двойном аспекте, законодательства и культа; с сеидом Ибрахимом — вера (для которой это соответствие с седьмым небом должно быть сближено с тем, что мы недавно упоминали по поводу Данте, относительно его самого высокого положения на семи ступенях лестницы посвящения).

Сверх этого, вокруг этих главных пророков распределяются в семи планетарных небесах другие пророки, известные (то есть те, которые поименно названы в Коране, числом в 25) и неизвестные (то есть все остальные, число пророков в этом случае будет 124 000, согласно традиции).

99 имен, выражающих божественные атрибуты, равным образом распределены в соответствии с этой семеркой: 15

для неба Солнца, по причине его центральной позиции, и 14 для каждого из шести других небес (15 + 6 × 14 = 99). Исследование знаков, которые находятся на части руки, соответствующей каждой из планет, указывает, в какой пропорции (*s*/14 или *s*/15) субъект обладает соответствующими качествами; сама пропорция соответствует одному и тому же числу (*s*) божественных имён из тех, что принадлежат рассматриваемому планетарному небу; эти имена могут быть затем определены посредством подсчетов, впрочем, весьма длительных и сложных.

Добавим, что в районе запястья, то есть вне самой ладони, локализуется соответствие двум высшим небесам, небу неподвижных звезд и небу эмпирея, которые вместе с семью планетными небесами составляют число 9.

Кроме того, в разных частях руки расположены двенадцать зодиакальных знаков (*burūj*) в соотношении с планетами, для которых являются домами (по одному для Солнца и Луны и по два для каждой из пяти остальных планет); а также шестнадцать фигур геомантии (*ʿilm ar-raml*), так как все традиционные науки тесно связаны друг с другом.

Изучение левой руки указывает на «природу» (*aṭ-ṭabīʿah*) субъекта, то есть на совокупность наклонностей, предрасположенностей или способностей, которые определённым образом составляют его врожденные черты. Изучение правой руки позволяет понять приобретенные черты (*al-istiksāb*); однако они постоянно модифицируются, так что для их исследования должно происходить каждые четыре месяца. Этот период из четырёх месяцев составляет при этом на полный цикл, в том смысле, что он приводит к возвращению к зодиакальному знаку, соответствующему той же стихии, что и в исходной точке; известно, что это соответствие стихиям имеет следующий порядок: огонь (*nār*), земля (*turāb*), воздух (*hawāʾ*), вода (*māʾ*). Следовательно, ошибочно считать, как это иногда делают, что рассматриваемый период должен состоять только из трёх месяцев, так как такой пе-

риод соответствует только одному сезону, то есть одной части годичного цикла, и сам не является полным циклом.

Эти несколько замечаний, какими бы краткими они ни были, показывают, как любая полноценная (регулярная) традиционная наука связана с принципам доктринального порядка и полностью от них зависит; при этом они позволяют понять, как мы уже часто говорили, что такая наука строго связана с определённой традиционной формой таким образом, что она совершенно бесполезна вне цивилизации, для которой она была создана согласно её традиционной формы. Так, в данном пример: соображения, связанные с божественными именам и пророкам, на которых как раз базируется все остальное, неприменимы вне исламского мира, так же и в другом примере: ономантический подсчет, применяемый либо отдельно, либо при создании гороскопа в некоторых астрологических методах, применим только для арабских имен, буквы которых обладают определённым числовым значением. В этом отношении всегда возникает, в порядке частных применений, проблема адаптации, которая делает невозможным перенос этих наук такими, каковы они есть, из одной традиционной формы в другую; в этом же, несомненно, кроется одна из главных причин трудности для их понимания теми, кто, как западные люди, не имеет эквивалента в своей собственной цивилизации[52].

Миср, 18 зуль-ка‘да 1350 года Хиджры [25 марта 1932 года — прим.пер.] (на рождение сеида Али Нуреддина Эль-Байюми).

[52] Данные, которые послужили основанием для этих заметок, извлечены из неизданного трактата шейха Сейда Али Нуреддина Эль-Байюми, основателя *тариката*, носящего его имя (*bayyūmiyyah*); эти рукописи и сейчас находятся в распоряжении сто прямых потомков.

Глава VIII. Влияние исламской цивилизации на Запад[53]

Большинство европейцев не оценили важность вклада, который они получили от исламской цивилизации, не поняли природы своих заимствований у этой цивилизации в прошлом, и некоторые доходят до тотального непризнания всего того, что с этим связано. Подобное положение дел объясняется тем, что в исторических дисциплинах, в том виде, в каком они преподаются, принято не только произвольно истолковывать факты, но и намеренно искажать их. Эта система образования кичится своим пренебрежительным отношением к исламской цивилизации и старается при каждом удобном случае умалить её заслуги. Курсы истории, читаемые в европейских университетах, ни в коей мере не отражают влияния, о котором идёт речь. Напротив, истины, которые должны быть озвучены в этой связи, когда речь идёт о преподавании или о письме, систематически отодвигаются, в особенности, относящиеся к наиболее важным событиям.

Например, если в основном известно, что Испания оставалась под исламским законодательством в течение многих веков, но никогда не говорится, что это же было и во многих других странах, таких как Сицилия и средиземноморская часть современной Франции. Некоторые предпочитают приписать это молчание историков определённым религиозным предубеждениям. Но что говорить о современных историках, большинство которых существуют вне религии (если не являются её противниками), когда они доходят до

[53] Журнал «Исследования Традиции», XII, 1950, стр. 337-344. Статья, переведенная с арабского, появилась в журнале «аль-Ма'рифа».

утверждения, что их предшественники утверждали противоположное истине?

Причины всего этого следует искать в гордыне и самомнении европейцев, мешающих им осознать всю важность вклада, полученного с Востока.

Самое странное в этом случае это видеть европейцев, считающих себя прямыми наследниками эллинской цивилизации, тогда как истина фактов опровергает эту претензию. Реальность, извлекаемая из самой истории, решительно доказывает, что греческие наука и философия были переданы европейцам через мусульманских посредников. Иными словами, интеллектуальное достояние эллинов достигло Запада, будучи предварительно серьёзно изучено Ближним Востоком, и если бы не ученые ислама и его философы, европейцы ещё долго пребывали бы в полном незнании этого наследия, а может быть так никогда и не познакомились бы с ним.

Следует заметить, что мы здесь говорим о влиянии исламской цивилизации в целом, а не только арабской, как иногда неправильно говорят. Поскольку большинство из тех, кто осуществлял это влияние на Западе, вовсе не принадлежали к арабской расе, и если они и употребляли арабский язык, то это было только следствием принятия исламской религии.

Поскольку мы упомянули об арабском языке, приведём ещё одно доказательство распространения мусульманского влияния на Западе: оно заключается в куда более широком, чем принято считать, заимствовании арабских терминов и корней, которые вошли почти во все европейские языки и используются вплоть до теперешнего дня, хотя большинство европейцев и не подозревают об их истинном происхождении. А так как слова есть не что иное, как транспорт для идей и средство выражения мысли, нетрудно понять, что этот факт свидетельствует о передаче самих исламских идей и понятий.

Обширное влияние исламской цивилизации явственно ощущалось во всех областях жизни, в науке, в искусствах, философии и т. д. Испания тогда была очень важным местом в этом отношении и главным центром распространения этой цивилизации. Мы не намереваемся здесь трактовать в деталях каждый из этих аспектов или определять пространство распространения исламской цивилизации, но только указать на некоторые факты, которые мы рассматриваем как особенно важные, хотя в наше время немногие признают их важность.

Возьмем проблему наук — как естественных, так и математических. Можно с уверенностью сказать, что некоторые из естественных отраслей знания были в полном объеме заимствованы Европой у исламской цивилизации. Химия, например, до сих пор сохранила своё арабское наименование, восходящее, как известно, к древнему Египту, несмотря на то, что первоначальный и углубленный смысл этой науки стал совершенно недоступен нашим современникам и, можно сказать, навсегда утрачен для них. Возьмем другой пример, из астрономии, технические слова, которые там используются во всех европейских современных языках тоже бы ли в своем большинстве арабского происхождения; имена многих небесных тел не перестают быть арабскими именами, используемыми как таковые астрономами все стран. Причина этого в том, что работы греческих астрономов античности, таких как Птолемей Александрийский, стали известны через арабские переводы, а также через работы их мусульманских продолжателей. Легко было бы показать в целом, что большинство географических познаний, относящихся к наиболее удалённым странам Азии или Африки, приносились в течении длительного времени арабскими путешественниками, посетившими весьма многочисленные районы, и можно привести ещё много фактов такого рода.

Относительно многих изобретений, являющихся всего-навсего прикладной стороной естественных наук, можно сказать, что и они попадали в Европу через мусульманских по-

средников; достаточно вспомнить хотя бы о знаменитых водяных часах, подаренных Карлу Великому халифом Харуном эль-Рашидом.

Что же касается математических наук, то надо уделить им особенное внимание в этом отношении. В этой обширной области есть не только греческая наука, переданная на Запад через посредство исламской цивилизации, но также и индийская наука. Греки развили геометрию, и даже наука чисел была для них всегда привязана к рассмотрению соответствующих геометрических фигур. Это доминирование, придаваемое геометрии, ясно обнаруживается, например, у Платона. Тем не менее, существует и другая часть математики, принадлежащая к науке чисел, которая под греческим наименованием в европейских языках не известна, по той причине, что древние греки её не знали. Эта наука есть алгебра, первый источник которой был в Индии и арабское название которой достаточно хорошо показывает, как она была передана на Запад.

Ещё один факт, который, несмотря на его меньшее значение, будет уместно здесь привести, послужит лишним подтверждением всего вышесказанного: употребляемые европейцами цифры повсюду известны под именем арабских, на самом же деле они индийского происхождения, поскольку знаки нумерации, использовавшиеся арабами, были не чем иным, как буквами их алфавита.

Если теперь мы отвлечемся от изучения наук ради искусств, мы заметим, что в том, что касается литературы и поэзии, многие идеи, исходящие от мусульманских писателей и поэтов, были использованы в европейской литературе, и что некоторые западные писатели дошли до простого подражания их работам. Можно также открыть следы исламского влияния в архитектуре и совсем особым образом в средние века; так, стрельчатый или готический свод, характер которого в этом пункте подтверждается тем, что он дал своё имя архитектурному стилю, несомненно, имеет своё происхождение в исламской архитектуре, хотя было

изобретено много фантастических теорий, чтобы скрыть эту истину. Эти теории противоречат наличию традиции у самих строителей, постоянно подтверждающих передачу их познаний с Ближнего Востока.

Эти знания, носившие тайный характер, облекали их искусство символическим смыслом; они были тесно связаны с наукой чисел и неизменно возводились к тем зодчим, которые строили Храм царя Соломона.

Каково бы, впрочем, ни было происхождение этих знаний, они не могли попасть в Европу иначе, чем через посредство мусульманского мира. По этому поводу уместно заметить, что члены зодческих корпораций, придерживавшихся специальных обрядов, ощущали и именовали себя «чужаками» [*étrangers*], даже находясь в своей родной стране, и это само их название сохранилось до наших дней, хотя происхождение его покрыто мраком и понятно лишь узкому кругу людей.

В этой краткой статье надо ещё специально упомянуть о другой области, о философии, где исламское влияние в средние века достигло столь большого значения, силу которого не может отрицать никто из самых свирепых противников Востока. Поистине можно сказать, что Европа в это время не располагала никаким иным средством, чтобы достичь знания греческой философии. Латинские переводы Платона и Аристотеля, которые использовались тогда, не были сделаны непосредственно с греческих оригиналов, а как раз с арабских предшествующих переводов, к которым были присоединены комментарии мусульманских философов того времени, таких как Аверроэс, Авиценна и др.

Философия тогда, известная под именем схоластики, заметно присутствует у мусульман, евреев и христиан. Но именно мусульманство стоит у истока двух других направлений, и, в частности, еврейской философии, расцветшей в Испании, и средством передачи для неё был арабский язык, как можно в этом убедиться в таких значительных работах, как труды Муссы ибн-Маймуна, который вдохновил

последующую еврейскую философию вплоть до философии Спинозы, где некоторые его идеи весьма различимы.

Нет необходимости продолжать перечислять факты, известные всем, кто имеет какое-то понятие об истории мысли. Чтобы закончить, предпочтительно изучить те факты, совершенно иного порядка, полностью игнорируемые большинством наших современников, которые не имеют о них ни малейшей идеи, особенно в Европе; тогда как с нашей точки зрения эти вещи представляют гораздо больший интерес, чем всевозможные внешние познания науки и философии. Мы намереваемся сказать об эзотеризме со всем тем, что с этим связано и фактически вытекает из производного отсюда познания, конституирующего науки, совершенно отличные от тех наук, которые известны современным людям.

В действительности, в Европе нашего времени нет ничего, что может напоминать эти науки, более того, Запад игнорирует любые истинные знания, такие как эзотеризм и его аналоги, тогда как в средние века все было совершенно иначе. В этой области также исламское влияние проявилось самым ясным и очевидным образом. Впрочем, весьма легко обнаружить его следы в трудах очень разных направлений, реальная цель которых была совсем иной, нежели литературная.

Некоторые из европейских исследователей, занимающиеся, в частности, изучением Данте, начинают догадываться о подлинной природе его творчества, не поднимаясь, однако, до полного его осмысления. Несколько лет тому назад испанский ориенталист Дон Мигель Азин Паласиос написал работу о мусульманском влиянии на произведение Данте и показал, что многие символы и выражения, используемые поэтом, употреблялись до него мусульманскими эзотериками, в частности Сиди Мухйиддином Ибн Араби. К несчастью, замечания этого учёного не показывают важного значения упоминаемых символов. Недавно умерший итальянский писатель, Луиджи Вали, немного глубже изучал произведение Данте и сделал вывод, что не он один использовал

символические приемы, употреблявшиеся в эзотерической персидской и арабской поэзии. В стране Данте и среди его современников, все эти поэты были членами некой тайной организации, называемой *Fedeli d'Amore*, в которой сам Данте был одним из руководителей. Но когда Луиджи Вали попытался проникнуть в смысл «тайного языка», то он также не смог постичь истинного характера этой организации или других организаций той же природы, созданных в средневековой Европе[54]. Истина состоит в том, что некоторые неизвестные личности стояли за этими объединениями и вдохновляли их. Они были известны под разными названиями, из которых самым важным было «братья Розы и Креста». Однако они вовсе не имели писанных правил и не создавали общества; тем более они не имели определённых собраний, и все, что о них можно сказать, это то, что они достигли определённого духовного уровня, который позволяет нам назвать их европейскими «суфиями» или, по крайней мере, *mutaṣawwuf*, достигшими высокой ступени в этой иерархии. Говорят также, что эти «братья Розы и Креста» служили как бы «прикрытием» корпораций строителей, о которых мы говорили, изучавших алхимию и другие науки, тождественные тем, которые тогда находились в полном расцвете в мире ислама. На самом деле они образовывали кольцо той цепи, которая связывала Восток и Запад, и устанавливали постоянный контакт с мусульманскими суфиями, символизированный путешествиями, приписываемыми их легендарным основателям.

Но подобные факты находятся вне поля зрения теперешней исторической науки, чьи исследования ограничиваются внешней стороной вещей, тогда как именно эти факты могли бы послужить ключом к разрешению стольких загадок, остающихся до сих пор таинственными и неразрешенными.

---

[54] Рене Генон. «Эзотеризм Данте», Париж, 1950 (3-е издание), ин-октаво, 80 страниц. Издательство братьев Шакорнак.

Глава IX. Творение и проявление[55]

Мы отмечали по различным поводам, что идея «творения», если понимать её в её точном и собственном смысле и не придавать ему более или менее произвольного значения, встречается в действительности только в традициях, принадлежащих одной единственной линии, образованной иудаизмом, христианством и исламом; это линия традиционных форм, которые можно назвать специфически религиозными, из чего должно заключить, что существует прямая связь между этой идеей и самой религиозной точкой зрения. Однако в любом другом месте, само слово «творение», если иногда его стараются использовать, может лишь очень неточно передавать отличающуюся идею, для которой было бы лучше найти другое выражение. Наконец, такое употребление слова чаще всего есть только результат одного из тех смешений или ложных ассоциаций, которых так много производится на Западе относительно всего того, что касается восточных учений. Тем не менее, мало избегать этого смешения, одновременно надо остерегаться и другой, противоположной ошибки, которая состоит в желании видеть противоречие или какую-то оппозицию между идеей творения и другой идеей, о которой мы только что упоминали и для которой более подходящий термин, имеющийся в нашем распоряжении, это термин «проявление»; именно на этом моменте мы полагаем сейчас остановиться.

Однако, действительно признавая, что в восточных учениях нет идеи творения (за исключением ислама, который в этом отношении, разумеется, не может быть здесь примером), сразу же заявляют, без всякой попытки проникнуть

[55] «Исследования Традиции», XII, 1937, стр. 325-333.

в глубь вещей, что отсутствие этой идеи есть знак чего-то недостаточного и дефективного, и приходят к выводу, что учения, о которых идёт речь, не могут рассматриваться как адекватное выражение истины. Если это так с религиозной стороны, когда слишком часто утверждается досадный «эксклюзивизм», то надо сказать, что также и с антирелигиозной стороны, когда хотят извлечь совершенно противоположенный вывод из того же самого утверждения: эти люди, нападая, естественно, на идею творения, равно как и на все другие идеи религиозного порядка, предпочитают видеть даже в её отсутствии нечто вроде превосходства. Впрочем, делают это они, очевидно, через дух отрицания и противопоставления, а не для того, чтобы в действительности взять под защиту восточные учения, которыми они и вовсе не озабочены. Как бы то ни было, эти упреки и эти похвалы не стоят многого и равно неприемлемы, потому что вообще происходят из одной и той же ошибки, совершаемой только в соответствии с противоположными намерениями, согласующимися с тенденциями тех, кто это комментирует. Истина же состоит в том, что и те и другие полностью ложны, и что в обоих случаях есть почти равное непонимание.

Причину этого общего заблуждения, кажется, довольно просто открыть: те, чей интеллектуальный горизонт не превосходит западные философские концепции, обычно воображают, что имеют дело не с материалистическими теориями, а тут есть только «пантеизм», возникает ли вопрос о творении или где, напротив, его там нет. Известно, однако, как часто это слово употреблялось к месту и не к месту: для одних оно представляет собой настоящее пугало, до такой степени, что они не думают даже потрудиться серьёзно изучить то, к чему спешат его приложить (столь распространенное выражение «впасть в пантеизм» весьма характерно в этом отношении), тогда как другие, может быть по той же причине, но исходя из какого-нибудь другого мотива, отстаивают его права и даже расположены делать из него нечто вроде знамени. Таким образом, довольно ясно, что только

что сказанное нами тесно связано (в сознании и тех, и других) с обвинением, обычно адресованным тем же самым восточным учениям, и на полную ошибочность и даже абсурдность которого мы часто указывали (потому что пантеизм есть в действительности антиметафизическая по сути теория), чтобы уже более не возвращаться к этому.

Поскольку нам пришлось говорить о пантеизме, то мы воспользуемся этим, чтобы представить сейчас наблюдение, имеющее сейчас некоторое значение, по поводу слова, которое обычно ассоциируется как раз с пантеистическими концепциями: это слово «эманация», которое всегда по той же самой причине и вследствие той же самой ошибки кое-кто хотел бы использовать для обозначения проявления, когда оно не представляется как аспект творения. Однако, по меньшей мере, если речь идёт о традиционных и ортодоксальных учениях, это слово должно быть абсолютно отвергнуто не только по причине досадной ассоциации (хотя она более или менее оправдана по сути, но сейчас речь не об этом), но прежде всего потому, что само по себе и по своему этимологическому значению, оно не выражает ничего, кроме чистой невозможности. В действительности идея «эманации» есть идея «выхода», но проявление не должно рассматриваться так ни в коем случае, так как реально ничто не может выйти из Принципа; если что-то из него выходит, то Принцип с этого мгновения уже не может быть бесконечным, т.к. оказался бы ограниченным самим фактом проявления; истина состоит в том, что вне Принципа нет ничего и не может быть ничего, кроме «ничто»[A]. Если бы даже стали рассматривать «эманацию» не по отношению к Принципу, высшему и бесконечному, а только по отношению к Сущему, то есть к непосредственному принципу проявления, этот термин также вызвал бы противоречие, которое, отличаясь от предыдущего, стало бы не менее непреодолимым: если бы существа покидали Сущее, чтобы проявиться, то не-

[A] *néant* — здесь: то, что не существует и не может существовать никоим образом — прим. пер.

льзя было бы сказать, что они действительно являются существами; они были бы, собственно говоря, лишены всякого бытия, так как бытие, в любом своём модусе, не может быть ничем иным, как причастностью к Сущему; это следствие, помимо того, что оно абсурдно само по себе, как и в первом случае, противоречит самой идее проявления.

Сделав это замечание, скажем чётко, что идея проявления, как её рассматривают восточные учения чисто метафизическим образом, вовсе не противопоставляется идее творения; они только лишь соотносятся с разными уровнями и токами зрения таким способом, что достаточно суметь расположить каждую из них на её истинном месте, чтобы осознать, что между ними нет никакой несовместимости. Различие, как в этом, так и в других моментах, состоит в конечном счёте лишь в различии метафизической и религиозной точек зрения. Однако, если верно, что первая относится к более высокому и более глубокому порядку, чем вторая, то не менее верно, что она никоем образом её не аннулирует и не противоречит ей, что достаточно подтверждается ещё и тем фактом, что обе могут прекрасно сосуществовать внутри одной и той же традиционной формы. Ниже мы к этому вернёмся. По сути, речь идёт, таким образом, лишь о различии, которое, будучи акцентированным по причине очень чёткой разницы двух соответствующих областей, является не более экстраординарным или затруднительным, чем различие точек зрения, на которых можно законным образом располагаться в одной и той же области, следуя которым можно проникнуть в неё более или менее глубоко. Мы здесь имеем в виду, например, такие точки зрения, как Шанкарачарьи и Рамануджи по отношению к веданте; правда, здесь также непонимание вело к поиску противоречий, которых в реальности нет; но это делает аналогию только лишь более точной и полной.

Необходимо, впрочем, уточнить сам смысл идеи творения, так как это иногда приводит тоже к определённым недоразумениям: если «творить» есть синоним «сделать из ни-

чего», следуя единогласно принимаемому, но может быть не достаточно эксплицитному определению, то необходимо прежде всего понимать «ничто», которое было бы внешним для Принципа; иными словами, чтобы быть «творцом», оно достаточно для самого себя и не нуждается в чём-то вроде «субстанции», расположенной вне него и имеющей более или менее независимое бытие, что, говоря по правде, есть нечто немыслимое. Непосредственно из этого видно, что первой целью такой формулировки является специально утвердить, что Принцип вовсе не есть простой «Демиург» (здесь не обязательно различать, идёт ли речь о высшем Принципе или о Сущем, так как это будет верно в обоих случаях); это не означает, тем не менее, с необходимостью, что всякая «демиургическая» концепции будет радикальным образом ошибочной. Но в любом случае она может найти себе место только на более низком уровне и соответствующем гораздо более ограниченной точке зрения, которая, располагаясь в какой-нибудь вторичной фазе космогонического процесса, больше никоим образом не задевает Принцип. Теперь, если ограничиваться разговором о «сделать из ничего» без дальнейшего уточнения, как это обычно и делают, то необходимо устранить ещё одну опасность: рассматривать это «ничто» как нечто вроде принципа, негативного без сомнения, но из которого действительно извлекалось бы проявленное бытие; это возвращает нас к ошибке, немного похожей на ту, против которой как раз и хотели предохранить, приписывая самому «ничто» некую «субстанциальность»; и в определённом смысле эта ошибка является даже более грубой, чем первая, так как сюда привходит и формальное противоречие, состоящее в придании некой реальности «ничто», то есть по существу «небытию». Если полагают, дабы избежать этого противоречия, что «ничто», о котором идёт речь, не есть просто небытие, но что оно таково лишь по отношению к Принципу, то совершают этим ещё одну двойную ошибку: с одной стороны, в этот раз предполагают что-то весьма реальное вне Принципа, и тогда

больше нет никакого настоящего различия с той же «демиургической» концепцией; с другой стороны, не признают, что существа никоим образом не выводятся проявлением из этого относительного «ничто», ведь конечное никогда не перестаёт быть строго ничем пред лицом Бесконечного.

В том, что только что сказано и также в том, что можно было бы сказать ещё по поводу идеи творения, отсутствует нечто, что касается способа, которым рассматривается проявление, очень важное: здесь не появляется само понятие возможности, но, как можно заметить, это вовсе не упрек; такой взгляд, будучи неполным, не является из-за этого менее законным, так как истина состоит в том, что это понятие появляется только тогда, когда находятся на метафизической точке зрения, и, как мы уже сказали, проявление рассматривается как творение не с этой точке зрения. Метафизически, проявление предполагает необходимым образом некоторые возможности, способные проявиться; но если оно происходит таким образом из возможности, то нельзя сказать, что оно происходит из «ничто», так как очевидно, что возможность не есть «ничто»; может быть, возразят, не есть ли это как раз противоположное творению? Ответ очень простой: все возможности заключены в тотальной Возможности, которая составляет одно с самим Принципом. Таким образом, именно в нём, в конечном счёте, они реально содержатся в перманентном состоянии и всю вечность; к тому же, если было бы иначе, то тогда они на самом деле не были бы «ничем» и тем более не могло быть речи о возможностях. Следовательно, проявление происходит из этих возможностей или из некоторых из них (мы напомним здесь, что помимо возможностей проявления надо также рассматривать возможности непроявления, по крайней мере в высшем Принципе, но уже не тогда, когда ограничиваются Сущим), оно не происходит из ничто, которое вне Принципа. Именно в этом смысл, признаваемый нами за идеей творения, корректно понятой, так что по сути обе точки зрения не только могут быть согласованы, но даже пребывают в совершенном

согласии между собой. Различие состоит лишь в том, что точка зрения, с которой соотносится идея творения, ничего выходящего за проявление не рассматривает, или, по меньшей мере, рассматривает Принцип только с относительной точки зрения, не углубляясь далее, тогда как, напротив, с метафизической точки зрения, то, что есть в Принципе, то есть возможность, является в действительности существенным и имеет гораздо большее значение, чем само проявление.

Можно сказать, суммируя, что здесь есть два разных выражения одной и той же истины, если, разумеется, добавить, что эти выражения соответствуют двум аспектам или двум точкам зрения, которые реально различаются. Но тогда можно спросить себя, не будет ли совершенно достаточным то из этих двух выражений, которое является самым полным и самым глубоким, и каково основание существования другого выражения. Прежде всего и самым общим образом это есть само основание существования всякой экзотерической точки зрения в качестве формулировки традиционных истин, ограниченных тем, что оно есть одновременно необходимое и приемлемое для всех людей без различия. С другой стороны, в том, что касается особого случая, о котором идёт речь, то здесь могут быть мотивы «уместности», в некотором роде свойственные определённым традиционным формам, по причине случайных обстоятельств, к которым их надо было приспособить, и требующей специальных мер безопасности против концепции начала проявления в «демиургическом» модусе, в то время как такая предосторожность была бы совершенно бесполезной. Тем не менее, когда видят, что идея творения строго согласуется с религиозной точкой зрения, то это, может быть, наводит на мысль, что в этом есть ещё кое-что; это нам и осталось теперь рассмотреть, даже если нам не удастся войти во все детали, допускаемые этой стороной вопроса.

Идет ли речь о проявлении, рассматриваемом метафизически, или о творении, в обоих случаях совершенно чётко

утверждается полная зависимость проявленного бытия во всем том, чем оно реально является, от Принципа; только при более тщательном рассмотрении этой зависимости с той и другой стороны проявляется характерное различие, чётко соответствующее различию двух точек зрения. С метафизической точки зрения эта зависимость есть одновременно «причастность»: во всей полноте того, что в нём есть реального, существа причастны Принципу, поскольку всякая реальность заключена в нём; впрочем, не менее верно, что эти существа как случайные и ограниченные, как и все проявление в целом, часть которого они составляют, являются ничем по отношению к Принципу, о чём мы уже говорили выше. Но эта причастность есть как бы связь с ним, следовательно, связь между проявленным и непроявленным, которая позволяет существам превзойти относительные условия, присущие проявлению. Религиозная точка зрения, напротив, скорее настаивает на ничтожестве, свойственной проявленным существам, потому что по самой своей природе она не должна выводить их из этих условий. Она предполагает рассмотрение зависимости в аспекте, которому практически соответствует установка *al-ʿubūdiyyah*, если использовать арабский термин, привычный смысл которого «служение» несомненно довольно несовершенно передает это специфическое религиозное значение, но тем не менее достаточное для того, чтобы позволить понять его лучше, чем это делает слово «поклонение» (которому, однако, скорее отвечает термин *al-ʿibādah*); при этом состояние *ʿabd*, рассматриваемое таким образом, является, собственно говоря, условием «творения» перед лицом «Творца».

Поскольку мы сейчас позаимствовали термин из исламской традиции, то мы добавим следующее: никто, конечно, не станет утверждать, что ислам со своей религиозной или экзотерической стороны является, по меньшей мере, таким же «креационистским», каким может быть и само христианство; тем не менее, это вовсе не исключает наличия в его эзотерическом аспекте определённого уровня, начиная с ко-

торого идея творения исчезает. Так, существует афоризм, согласно которому «*ṣūfī* (надо учитывать, что здесь не идёт речь о простом *mutaṣawwuf*) не был создан» (*aṣ-ṣūfī lam yukhlaq*); это позволяет сказать, что его состояние находится по ту сторону условия «творения», и действительно, поскольку он реализовал «Высшее Тождество» и, таким образом, актуально тождественен Принципу или Несотворённому, он необходимым образом может быть сам только несотворённым. Так, религиозная точка зрения с не меньшей необходимостью превзойдена, чтобы уступить место чисто метафизической точке зрения; но, если та и другая могут сосуществовать в одной и той же традиции, каждая в соответствующем ранге и в области, которая ей собственно принадлежит, то весьма очевидно, что они не противостоят и никоим образом не противоречат друг другу.

Мы знаем, что здесь не может быть никакого реального противоречия ни внутри каждой традиции, ни между одной и другими традициями, потому что во всём этом есть только различные выражения единой Истины. Если же кто-нибудь желает видеть здесь кажущиеся противоречия, то не должен ли он просто заключать из этого, что он сам что-то плохо или неполно понимает, вместо того, чтобы обвинять традиционные доктрины в ошибках, которые, на самом деле, существуют из-за факта собственной интеллектуальной несостоятельности?

Глава X. Даосизм и Конфуцианство[56]

Древние народы в большинстве своем почти не заботились о том, чтобы установить для своей истории строгую хронологию; некоторые даже пользовались, по крайней мере, для давно прошедших эпох, только символическими числами, чтобы, не совершая большой ошибки, не принимать даты буквально и в обычном смысле слова. Китайцы в этом отношении составляют достаточно замечательное исключение: они, может быть, являются единственным народом, который постоянно заботился с самого происхождения его традиции о том, чтобы датировать свои анналы посредством точных астрономических наблюдений, включающих описание состояния неба в момент, когда происходили события, о которых сохранились воспоминания. Можно, следовательно, быть более уверенным в том, что касается Китая и его древней истории, чем во многих других случаях; и таким образом, известно, что начало традиции, которую можно назвать собственно китайской, восходит к 3 700 годам до новой эры. По достаточно любопытному совпадению та же самая эпоха есть начало древнееврейской эры; но для этой последней было бы трудно сказать, какое событие в реальности относится к этой отправной точке.

Такое начало, сколь бы оно ни казалось далёким, когда его сравнивают с началом греко-римской цивилизации или с датами античности, называемой «классической», тем не менее, по правде сказать, является довольно недавним. Каково было в то время состояние желтой расы, которая обитала, вероятно, тогда в районах Центральной Азии? Это невоз-

[56] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за август-сентябрь 1932, стр. 485–508.

можно выяснить точно ввиду отсутствия достаточно четких данных. Представляется, что эта раса пережила период помрачения неопределённой длительности, и что она была извлечена из этого состояния сна в тот момент, который также был отмечен важными изменениями в других частях человечества. Можно утверждать, таким образом, и даже это есть единственная вещь, которая позволяет это утверждать достаточно чётко, что это, проявляющееся как начало, было поистине лишь пробуждением имевшейся задолго до этого традиции, которая, однако, должна быть облечена в другую форму, чтобы приспособиться к новым условиям. Как бы то ни было, история Китая, или того, что так сегодня называется, начинается, собственно говоря, с Фу-си, который считается его первым императором. Надо сразу добавить, что имя Фу-си, с которым связывают весь ансамбль познаний, составляющих саму сущность китайской традиции, на деле служит для обозначения всего периода, простирающегося на много веков.

Фу-си, чтобы закрепить принципы традиции, использовал линейные символы настолько же простые и синтетичные, насколько возможно: непрерывные черты и разорванные черты соответственно обозначали *ян* и *инь*, то есть два принципа, активный и пассивный, которые, происходя от чего-то вроде поляризации высшего метафизического Единства, порождают все универсальное проявление. Комбинации этих двух знаков во всех возможных сочетаниях образуют восемь *гуа*, или «триграмм», навсегда оставшиеся символами дальневосточной традиции. Говорят, что «перед тем как нарисовать триграммы, Фу-си посмотрел на Небо, потом опустил взгляд к Земле, наблюдал там особенности, рассматривал черты людей и всех внешних вещей»[57]. Это выражение особенно интересно тем, что содержит точное выражение великой Триады, или двух взаимно дополнительных принципов, из которых происходят все вещи, и человек, ко-

[57] *Livre des Rites de Tcheou.*

торый, будучи причастным и тому, и другому по своей природе, является средним термином Триады, посредником между Небом и Землей. Здесь надо уточнить, что речь идёт об «истинном человеке», то есть о таком, который, достигнув полного развития своих высших способностей, «может помочь Небу и Земле в поддержании порядка и трансформации существующих вещей и представляющий собой тем самым третью силу наряду с Небом и Землей»[58]. Говорится также, что Фу-си видел дракона, выходящего из потока, соединяющего в себе могущество Неба и Земли, при этом триграммы были написаны на его спине; это есть лишь иной способ выражения одного и того же.

По сути, любая традиция содержалась изначально, как зерно, в триграммах, символах, наилучшим образом приспособленных служить поддержкой бесчисленным возможностям: остается лишь предпринять необходимое их развертывание либо в области чистого метафизического познания, либо в области их различных приложений к космическому и человеческому порядкам. Для этого Фу-си написал три книги, из которых последняя, называемая «И цзин», или «Книга перемен», единственная дошедшая до нас. Текст этой книги настолько синтетический, насколько можно это понимать в самых разнообразных смыслах, к тому же совершенным образом между собой согласованных в зависимости от того, насколько строго придерживаются принципов или хотят приложить тот или другой из них к тому или иному определённому порядку. Таким образом, кроме метафизического смысла есть ещё множество случайных приложений неодинаковой важности, которые конституируют многие традиционные науки: логическое, математическое, астрономическое, физиологическое, социальное и множество других приложений; есть даже применение для цели гадания, которое, однако, рассматривается как одно из самых низших из всех и практика которого оставляется для

[58] Чжун-юн, XXII.

бродящих жонглеров. Наконец, общая черта всех традиционных учений состоит в том, чтобы изначально содержать в самих себе возможности всякого мыслимого развития, включая возможности бесчисленного разнообразия наук, о которых современный Запад не имеет ни малейшего понятия, и всех приложений, которые могут потребоваться в виду последующих обстоятельств. Неуместно, следовательно, удивляться тому, что учения, заключенные в И цзин и полученные, как сам Фу-си объявил, из очень древнего прошлого, которое даже весьма трудно определить, стали общим основанием двух доктрин, в которых китайская традиция существует вплоть до наших дней и которые, тем не менее, по причине совершенно разных областей, соотносимых с ними, на первый взгляд могут показаться не имеющими никакой общей точки взаимодействия: даосизм и конфуцианство.

Каковы были обстоятельства в начале примерно третьего тысячелетия, сделавшие необходимым новое приспособление традиционного учения, то есть изменение, относящееся, однако, по существу не к основе, которая остается всегда строго тождественной самой себе, но к формам, в которых это учение воплощается определённым образом? Этот момент остается, несомненно, трудным для полного выяснения, так как эти вещи в Китае, как и в других местах, таковы, что они не оставляют следов в написанной истории, в которой внешние действия гораздо более явны, нежели глубоко скрытые. Во всяком случае, очевидно, что учение, как оно было сформулировано Фу-си, перестало пониматься вообще в том, что в нём является самым существенным. Несомненно также, что применения, которые тогда были извлечены из него, а именно с социальной точки зрения, сами более не соответствуют условиям бытия расы, которая должна была очень значительно измениться за этот промежуток времени.

Тогда шел VI век до нашей эры, и надо отметить, что в это время произошли значительные изменения почти у всех на-

родов, так что всё, что тогда происходило в Китае, должно быть связано с некой причиной, возможно, трудно определимой, но действие которой распространялось на все земное человечество. Особенностью здесь является то, что VI век до н. э. может рассматриваться, в самом общем смысле, как начало собственно «исторического» периода: когда же хотят подняться далее, то невозможно установить даже приблизительную хронологию, за исключением некоторых особых случаев, каков именно случай Китая; напротив, начиная с этого времени даты событий повсюду известны с достаточно большой точностью; конечно, этот факт заслуживает некоторого размышления. Изменения, тогда происходившие, носили, однако, различные черты в зависимости от страны: в Индии, например, можно видеть рождение буддизма, то есть восстание против традиционного духа, доходящее до отрицания всякого авторитета, до настоящей анархии в интеллектуальном и социальном порядках. В Китае, напротив, строго в традиционном строе одновременно конституируются две новые доктринальные формы, которые названы даосизмом и конфуцианством.

Основатели этих двух доктрин, Лао-цзы и Кун-цзы, которого на Западе называют Конфуций, были, таким образом, современниками, и история нам повествует, что они однажды встретились. «Открыл ли ты *Дао*?», спросил Лао-цзы. «Я искал двадцать семь лет, — ответил Кун-цзы, — но я его не нашёл». Вслед за этим Лао-цзы ограничился тем, что дал своему собеседнику несколько советов: «мудрец любит темноту; он не предается всему преходящему; он изучает времена и обстоятельства. Если момент подходящий, он говорит; если нет — молчит. Тот, кто владеет драгоценностью, не показывает её всем; поэтому тот, кто поистине мудр, не обнаруживает перед всеми свою мудрость. Вот все, что я должен тебе сказать: извлеки из этого свою пользу». Кун-цзы, возвращаясь к этой встрече, говорил: «Я видел Лао-цзы; он похож на дракона. Что касается дракона, то я не ведаю, как

он может быть носимым ветрами и облаками и подниматься к небу».

Эта история, рассказанная историком Сыма Цянем, совершенным образом определяет соответствующие позиции двух доктрин, и мы бы сказали скорее двух ветвей доктрины, в разделении на которые должна пребывать с этого времени дальневосточная традиция: одна заключает в себе, по сути, чистую метафизику, к которой присоединяются все традиционные науки, имеющую чисто спекулятивное значение или, лучше сказать, «когнитивное»; другая заключена в практической области и относится исключительно к области социальных приложений. Кун-цзы сам признавался, что он вовсе не рожден «для Знания», то есть он не достиг высшего познания, которое является метафизическим и сверхрациональным познанием. Он познал традиционные символы, но он не проник в их глубинный смысл. Вот почему его работа должна быть ограничена специальной и случайной областью, единственно бывшей в его компетенции; но он воздерживается, по крайне мере, от того, чтобы отрицать то, что её превосходит. В этом отношении его более или менее отдалённые ученики не всегда ему в этом подражали, а некоторые по странности, очень распространенной у «специалистов» всякого рода, обнаруживали нередко признаки узкой односторонности, которая навлекла на них со стороны великих даосских комментаторов, Ле-цзы и особенно Чжуан-цзы, несколько реплик довольно резкой иронии. Дискуссии и ссоры, происходившие в определённые времена, не должны заставлять, тем не менее, рассматривать даосизм и конфуцианство как две соперничающие школы, каковыми они никогда не были и не могли быть, потому что каждый имеет свою собственную, чётко отличающуюся область. Следовательно, в их сосуществовании ничего другого, кроме совершенно нормального и правильного нет, и в некоторых отношениях их различие довольно точно соответствует тому, что в других цивилизациях является различием духовного авторитета и светской власти.

Мы уже сказали, впрочем, что обе доктрины имеют общий корень, которым является предшествующая традиция. Кун-цзы, как и Лао-цзы, не имел никогда намерения предъявлять концепции, которые были бы только его собственными и которые тем самым оказывались бы полностью лишёнными всякого авторитета и всякой реальной ценности. «Я человек, — говорил Кун-цзы, — которому нравятся древние и который приложил все свои усилия, чтобы овладеть их познаниями»[59]. Эта установка, противоположная индивидуализму современных западных людей и их претензиями на «оригинальность» любой ценой, является единственно совместимой с устройством традиционной цивилизации. Слово «реадаптация», использованное нами ранее, следовательно, является здесь очень подходящим; социальные установления, следующие из неё, наделены замечательной стабильностью, ведь они длятся уже двадцать пять веков и выжили через все потрясения, перенесенные Китаем до наших дней. Мы не хотим распространятся об этих институтах, которые к тому же достаточно известны в основных чертах; мы напомним только, что основной их чертой является принятие семьи в качестве основы и распространение её на расу, которая есть ансамбль семей, прикрепленных к одному и тому же исходному родоначальнику. Одна из черт, свойственных китайской цивилизации, состоит, на самом деле, в том, чтобы основываться на идее расы, тогда как другие цивилизации, заключающие в себе главным образом людей, принадлежащих к различным или слабо определённым расам, базируются на принципах единства, совершенно отличных от этого.

Обычно, когда говорят о Китае и его учениях, то думают почти что исключительно о конфуцианстве, что вовсе не означает, что его всегда интерпретируют корректно. Иногда из него стараются сделать нечто вроде восточного «позитивизма», тогда как оно есть в реальности нечто совсем иное,

[59] Лунь-юй, VII.

прежде всего по причине его традиционного характера, а также потому что оно есть, как мы уже сказали, приложение высших принципов, в то время как позитивизм, напротив, предполагает отрицание принципов. Что касается даосизма, то он, в основном, обходится молчанием, и кажется, что многие не знают о его существовании или думают, по крайней мере, что он уже давно исчез и представляет теперь только исторический или археологический интерес. Далее мы увидим причины этой ошибки.

Лао-цзы написал только один трактат, к тому же очень лаконичный, Дао дэ цзин, или «Книга пути и справедливости»; все другие даоистские тексты являются или комментариями к этой основополагающей книге, или более или менее поздними редакциями некоторых дополнительных учений, которые первоначально были только устными. *Дао*, которое переводиться буквально как «путь», и давшее имя самому учению, есть высший Принцип, рассматриваемый с чисто метафизической точки зрения: он есть начало и конец всех вещей, на что очень ясно указывает идеографический знак, его представляющий. *Дэ*, которое мы предпочитаем переводить как «справедливость», чтобы не придавать термину «моральное» значение, коего нет вовсе в духе даосизма, нежели как «Добродетель», что иногда делают; Дэ, повторяем, это есть то, что можно было бы назвать «спецификацией» Дао по отношению к определённому существу, такому как, например, человеческое существо: это есть направление, которому должно следовать это существо, чтобы его существование в том состоянии, в котором оно находится в настоящее время, будет соответствовать пути, или, другими словами, в согласии с Принципом. Таким образом, Лао-цзы располагается в первую очередь в универсальном порядке, а затем спускается к приложению; но это приложение, хотя относится именно к случаю человека, вовсе не относится к социальной или моральной точки зрения; то, что здесь имеется в виду, всегда и исключительно есть связанность с выс-

шим Принципом и, таким образом, мы в реальности не покидаем метафизической области.

Даосизму совсем не извне придана такая значительность; он содержит её в себе целиком как саму по себе индифферентную, он недвусмысленно учит доктрине «недеяния», истинное значение которой западные люди вряд ли вообще могут понять, хотя им может в этом помочь аристотелевская теория «неподвижного двигателя», смысл которой, по сути, тот же самый, но из которой они никогда не старались, как представляется, извлечь последствия. «Недеяние» вовсе не есть инерция, оно, напротив, есть полнота деятельности, но это трансцендентная деятельность и совершенно внутренняя, не-проявленная, в единстве с Принципом, следовательно, по ту сторону всяких различений и всех видимостей, которые простыми людьми принимаются за саму реальность, тогда как они суть лишь более или менее отдалённые отражения. Впрочем, следует заметить, что само конфуцианство, точкой зрения которого является действие, тем не менее говорит о «неизменной среде», то есть о состоянии совершенного равновесия, подложенного под беспрестанными переменами внешнего мира; но для него это лишь выражение чисто теоретического идеала, оно может в своей случайной области самое большее уловить просто образ «недеяния», тогда как для даосизма вопрос совершенно в другом — в полной действительной реализации транцендентного состояния. Расположенный в центре космического колеса, совершенный мудрец невидимо приводит его в движение своим собственным присутствием, не участвуя в его движении и не имея надобности заниматься осуществлением какого-нибудь действия. Его абсолютная непривязанность делает его мастером всего, поскольку он не может быть ничем задет. «Он достиг совершенного бесстрастия; жизнь и смерть равно ему индифферентны; обрушение вселенной не вызовет у него никакой эмоции. Посредством поиска, он достиг неизменной истины, познания единого универсального Принципа. Он позволяет эволюционировать вещам согласно

их предназначению, а сам придерживается неподвижного центра всех судеб... Внешнее выражение этого внутреннего состояния — это невозмутимость. Не та невозмутимость храбреца, который один, из любви к славе, бросается на целую армию, готовую к битве, но та невозмутимость духа, которая, будучи выше неба, земли и всего сущего, обитает в теле, к которому он не привязан, не придает никакого значения образам, которыми его чувства его снабжают, знает все посредством целостного познания в его неизменном единстве. Именно этот дух, абсолютно независимый, есть учитель людей; если он захочет их всех вместе созвать, то в определенный момент все прибудут; но он не хочет быть в услужении»[60]. «Если истинному мудрецу пришлось помимо воли заботиться об империи, придерживаясь недеяния, то он прибегнул бы к возможностям невмешательства, дав свободный ход своим естественным влечениям. Империя оказалась бы отданной в руки этого человека. Не применяя свои органы, не используя свои телесные чувства, сидя неподвижно, он все видел бы своим трансцендентным зрением; погрузившись в созерцание, он потрясал бы все, как это делает гром; физическое небо кротко принимало бы движения его духа; все вещи следовали бы импульсу его невмешательства, как пыль следует ветру. Зачем же этому человеку зани-

[60] Чжуан-цзы, V. (В русском переводе В. В. Малявина: «И жизнь, и смерть велики, но череда смертей и жизней в этом мире ничего не трогает в нём. Даже если обвалится небо и обрушится земля, он не погибнет. Он постиг подлинное в жизни и не влечется за другими, позволяет свершиться всем жизненным превращениям и оберегает их исток... Приверженность человека Изначальному доказывается отсутствием страха. Храбрый воин выступит в одиночку против целого войска, и если такое может совершить даже человек, мечтающий о мирской славе, то тем более такое под силу тому, кто видит небо и землю своим домом...; кто возводит всё, что он знает, к одному и обладает вечно живым сердцем! Он сам выбирает себе день, когда покинет этот мир. И пусть другие по своей воле идут за ним, — он не станет вникать в чужие дела». Чжуан-цзы, Ле-цзы. М., 1995. стр. 87-88).

маться управлением империей, тогда как достаточно позволить ей идти своим ходом?»[61].

Мы специально остановились на этой доктрине «недеяния»; помимо того, что она является одним из самых важных и самых характерных аспектов даосизма, для этого имеются ещё более конкретные причины, что будет понятнее из дальнейшего. Но возникает один вопрос: как можно достичь состояния, описываемого как состояние совершенного мудреца? Здесь, как и во всех аналогичных доктринах, встречающихся в других цивилизациях, ответ очень четкий: его достигают исключительно через познание; но познание это, то самое, о котором Кун-цзы говорил, что он его вовсе не достиг, принадлежит к совершенно иному порядку, нежели обычное или «профанное» познание, оно никакого отношения не имеет к внешнему познанию «ученых», ни к науке, как её понимают современные западные люди, и с ещё большим на то основанием. Речь здесь не идёт о несовместимости, хотя обычная наука, ввиду ограничений, которые она ставит, и умственных привычек, которые она заставляет принять, часто может быть препятствием для приобретения истинного познания. Тот, кто ею овладевает, должен поневоле придерживаться не заслуживающих внимания относительных и случайных спекуляций, в которых находят удовольствие большинство людей, анализов и детальных исследований, в которых они запутываются, и множества различных мнений, которые являются её неизбежным следствием. «Философы теряются в своих спекуляциях, софисты — в сво-

---

[61] Чжуан-цзы, XI. (В переводе В. В. Малявина: «Если благородному мужу приходится взойти на престол, ему лучше всего следовать недеянию. Благодаря недеянию он обретет покой в своей природе и судьбе... И если благородный муж способен не причинять ущерба своему телу и не напрягать зрения и слуха, то, даже сидя неподвижно, как труп, он будет иметь драконий облик, и, даже храня глубокое безмолвие, он возымеет громоподобный глас. Он будет воздействовать духовной силой и соединяться с небесным в самом себе. Он будет как бы бездеятелен, а все сущее предстанет ему паром, возносящимся ввысь. К чему тогда думать о том, как лучше управлять Поднебесной?». Там же, стр. 120).

их различениях, исследователь — в своих исследованиях; все эти люди — пленники границ пространства, ослепленные частностями»[62]. Мудрец, напротив, превзошел все эти различения, присущие внешним точкам зрения; с центральной точки зрения, в которой он находится, всякое противопоставление исчезло, разрешившись в совершенном равновесии.

> «В примордиальном состоянии эти оппозиции не существовали. Все они происходят от разнообразия существ и их контактов, причиняемых универсальным вращением. Они исчезли бы, если различие и движение прекратились бы. Они сразу прекращают воздействовать на человека, который свел своё отдельное «я» и своё частное движение почти что к ничто. Этот человек больше не вступает в конфликт ни с каким другим существом, потому что он установился в бесконечном (*l'infini*), исчез из беспредельного (*l'indéfini*). Он достиг и придерживается отправной точки перемен, нейтральной точки, где нет конфликтов. Посредством концентрации своей природы, через вскармливание своего жизненного духа, через собирание всех своих сил, он в принципе объединяет в себе все сотворённое. Его природа в целом, его жизненный дух, будучи недоступными, не могут быть ничем задеты»[63].

Именно поэтому, а не из-за чего-то вроде скептицизма, который, очевидно, исключается на достигнутой мудрецом

---

[62] Чжуан-цзы, XXIV. (В переводе В. В. Малявина: «Если любители знания не видят перемен, которые предполагает их ум, они печалятся. Если любители споров не могу выстроить своих суждений по порядку, они печалятся. Если те, кто приставлен надзирать, не имеют дел, заслуживающих их разбирательства, они печалятся. Все эти люди связаны вещами». Там же, стр. 216).

[63] Чжуан-цзы, XIX. (В переводе В. В. Малявина: «Все вещи рождаются в Бесформенном и возвращаются в неизменное. Какие могут быть преграды тому, кто это постиг? Такой человек пребывает в Неисчерпаемом и хоронит себя в Беспредельном, странствует у конца и начала всех вещей. Он бережет цельность своей природы, пестует свой дух и приводит к согласию свои жизненные силы, дабы быть заодно с творением всего сущего. Небесное в нём сберегается в целости, духовное в нём не терпит ущерба. Как же могут задеть его внешние вещи?». Там же, стр. 175).

ступени, он остается полностью вне всяких дискуссий, которые волнуют большинство людей. В действительности, для него все противоположные мнения не имеют ценности, потому что как раз из-за их противоположенности они все одинаково относительны.

> «Его точка зрения такова, что «то» и «это», «да» и «нет» оказываются ещё не различенными. Это точка основы нормы; это неподвижный центр окружности, на контуре которой вращаются все случайности, различения и индивидуальности; отсюда видится только бесконечное, которое есть ни «то» ни «это», ни «да» ни «нет». Все видится в примордиальном, ещё не дифференцированном единстве или с такой дистанции, с которой все образует одно, — вот истинный разум... Мы не занимаемся различением, но видим все в единстве нормы. Мы не дискутируем, чтобы взять верх, но используем метод человека, разводившего обезьян. Этот человек говорит обезьянам, которых он разводил: я вам дам три меры утром, а четыре вечером. Обезьяны были очень недовольны. Тогда, говорит он, я вам дам четыре меры утром, а три вечером. Обезьяны стали очень довольны. Видя преимущество иметь их довольными, этот человек давал им в результате лишь по семь мер в день, как он первоначально и назначил. Так поступает мудрец; он говорит «да» или «нет» ради блага мира и оста-

ется спокойным в центре вселенского колеса, индифферентным относительно направления его вращения»[64].

Вряд ли надо говорить, что состояние совершенного мудреца со всем тем, что оно заключает в себе и на чем мы здесь останавливались, не может быть достигнуто единым ударом, и что ценой усилий, на которые способны не многие из людей, достигаются даже низшие по отношению к нему ступени, которые являются как бы предварительными стадиями. Методам, используемым даосизмом в этом усилии, особенно трудно следовать, а помощь, которую они предоставляют, гораздо более редуцирована, чем помощь, которую можно обрести в традиционных учениях других цивилизаций, например, в Индии. В любом случае, они почти не практикуются среди людей, принадлежащих к другим расам, нежели та, к которой они были специально приспособлены. Наконец, даже в Китае даосизм никогда не имел большого распространения, он никогда этого не имел в виду, воздерживаясь всегда от всякой пропаганды; воздержание это присуще ему по самой его природе; это очень закрытая и сущностно «посвященческая» доктрина, которая как таковая предназначена только для элиты и которая никогда не может быть предложена всем без исключения, так

[64] Чжуан-цзы, II. (В переводе В. В. Малявина: «Но существуют ли в действительности «это» и «то», или такого различения вовсе не существует? Там, где «это» и «то» ещё не противостоят друг другу, находится ось пути. Постигнув эту ось в центре мирового круговорота, обретаем способность бесконечных превращений: и наши «да», и наши «нет» неисчерпаемы. Вот почему сказано: нет ничего лучше, чем прийти к прозрению... Тут наши утверждения исчерпывают себя. Остановиться на этом и не знать, почему это происходит, — вот это и значит пребывать в пути. Пытаться уразуметь Единое и не знать, что всё едино, называется «три поутру». Что такое «три поутру»? Жил был один человек, содержавший в доме обезьян, и вот этот человек сказал как-то своим обезьянам: «Утром дав вам три меры желудей, а вечером — четыре». Обезьяны рассердились. Тогда он сказал: «Ладно, я дам вам утром четыре меры, а вечером — три». И все обезьяны обрадовались. Вот так этот человек по поведению обезьян узнал, как нужно действовать, не поступаясь ни формой, ни существом дела. Он тоже, что называется, «следовал тому, что есть». Потому мудрый приводит к согласию утверждение и отрицание и пребывает в центре небесного Круга. Это называется «идти двумя путями сразу»». Там же, стр. 67-68).

как все не могут ни понять, ни, в особенности, «реализовать» её. Говорят, что Лао-цзы передал своё учение только двум ученикам, которые обучили десять других; согласно тексту Дао дэ цзин он исчез на Западе; несомненно, он скрылся в каком-нибудь, почти недоступном убежище Тибета или Гималаев, и, говорит историк Сыма Цянь, «неизвестно, когда и как он закончил свои дни».

Доктрина, которая предназначена для всех и которую должны все изучать и практиковать в меру своих возможностей, это конфуцианство, объемлющее собою все, что касается социальных отношений, она является совершенно достаточной для обычной жизни. Однако поскольку даосизм представляет собой познание принципов, из которого выводится все остальное, то конфуцианство на деле есть только нечто вроде приложения в порядке случайного, оно ему законным образом подчинено по самой своей природе. Но этим людские массы не должны быть озабочены, они даже могут не подозревать об этом, потому что только одно практическое приложение заключается в его интеллектуальном горизонте; под массами, о которых мы говорим, надо, конечно, понимать и огромное большинство самих конфуцианских «ученых». Это разделение, которое делается между даосизмом и конфуцианством, между внутренней и внешней доктринами, конституирует, если оставить в стороне вопрос о форме, одно из самых важных различий, которые существуют между цивилизациями Китая и Индии. В последней существует только корпус единой доктрины, брахманизм, заключающий в себе сразу и принцип, и его приложения, ступени самые низшие и самые высокие, здесь нет никакого разрыва, так сказать, непрерывности. Это различие по большей части связано с разницей ментальных условий двух народов; тем не менее, весьма вероятно, что непрерывность, которая теперь присутствует в Индии, и несомненно только в Индии одной, также некогда существовала и в Китае, начиная с эпохи Фу-си и вплоть до эпохи Лао-цзы и Кунцзы. Теперь понятно, почему даосизм мало известен на За-

паде: вовне он проявляется как конфуцианство, действие которого очень явственно проявляется во всех обстоятельствах социальной жизни. Он есть достояние элиты, может быть, численно сегодня более ограниченной, чем она когда-нибудь была, которая никоим образом не стремится сообщаться внешним образом с доктриной, для которой эта элита является хранительницей. Наконец, его точка зрения, его способ выражения и его методы обучения, всё это крайне чуждо современному западному уму. Некоторые, зная о существовании даосизма и отдавая себе отчет в том, что эта традиция остается живой всегда, тем не менее думают, что по причине своего закрытого характера её влияние на весь ансамбль китайской цивилизации пренебрежительно мало, если не совсем нулевое; это ещё одна грубая ошибка, и нам теперь осталось объяснить, насколько это здесь возможно, как реально обстоят дела в этом отношении.

Если обратиться вновь к текстам, приведённым выше относительно «недеяния», то без лишней трудности становится понятной, по крайней мере в принципе, если не в модальностях приложения, какой должна быть роль даосизма, роль невидимого управления, доминирующего над событиями, вместо того, чтобы непосредственно в них участвовать, и которая, не будучи явной во внешних событиях, становится поэтому ещё более действенной. Даосим выполняет, как мы уже сказали, функцию «неподвижного двигателя»: он совершенно не стремится вмешиваться в действие, он даже в этом совсем не заинтересован, поскольку видит в действии только минутное и преходящее изменение, ничтожный элемент «потока форм», точку окружности «космического колеса»; но с другой стороны, он есть как бы ось, вокруг которой вращается это колесо, норма, на которую равняется его движение, именно потому, что он в движении не участвует и даже не имеет нужды туда специально вмешиваться. Все, что вовлекается во вращение колеса, меняется и проходит; пребывает только то, что, являясь единым в Принципе, остается неизменным в центре, неподвижном как сам Принцип;

и центр, который не может быть задет ничем в своем недифференцированном единстве, есть отправная точка беспредельного множества модификаций, образующего универсальное проявление.

Надо сразу же добавить, что только что сказанное нами, по существу относящееся к состоянию и функции совершенного мудреца, поскольку только он один в действительности достиг центра, применимо только строго к высшей ступени даосской иерархии; другие ступени являются как бы посредниками между центром и внешним миром, и как радиусы колеса исходят из его середины и связывают её с окружностью, они обеспечивают без всякого разрыва передачу влияния, эманирующего из неизменной точки, где покоится «не действующая деятельность». Термин «влияния», а не действия, здесь хорошо подходит; можно также, если угодно, говорить здесь о «действии присутствия»; и те же предшествующие ступени, хотя и сильно отдалённые от полноты «недеяния», тем не менее, всё-таки участвуют в этом определённым образом. Однако способы передачи этого влияния необходимым образом ускользают от тех, кто желает видеть только внешнюю сторону вещей; они оказались бы мало понятными для западного ума и по тем же самым причинам, что непонятны и методы, дающие доступ к различным ступеням иерархии. Также совершенно бесполезно вникать в то, что называют «дворцами без ворот», «школами, где не учат», или в то, чем может быть устройство организаций, не имеющих никаких общих черт с «обществами» в европейском смысле слова, они не имели внешней определённой формы, иногда даже не имели названия, и тем не менее создавали между своими участниками связь столь эффективную и столь нерушимой, какая только может существовать. Всё это не может быть ничем представлено для западного воображения, а то, что ему привычно, не доставляет никакого значимого понятия для сравнения.

На более внешнем уровне, несомненно, существуют организации, которые, будучи вовлеченными в сферу действия,

представляются более осязаемыми, хотя они являются все ещё более тайными, чем любые западные ассоциации, которые имеют более или менее оправданную претензию на обладание этим свойством. Эти организации, в основном, обладают лишь временным существованием. Учреждаемые в виду особой цели, они исчезают, не оставляя следов, как только их миссия оказывается выполненной. Это только лишь простые эманации других организаций, более глубоких и более постоянных, от которых они получают реальное управление, даже тогда, когда их явные руководители полностью чужды даосской иерархии. Некоторые из них, игравшие более или менее значительную роль в отдалённом прошлом, оставили в памяти народа воспоминания, выражающиеся в легендарной форме: так, мы когда-то слышали рассказ, что мастера такой тайной организации берут горсть булавок и бросают их на землю и из этих булавок рождается столько же полностью вооруженных солдат. Это в точности та же история, что и история с Кадмом, сеющим зубы дракона; эти легенды, которые простые люди напрасно понимают только буквально, имеют под покровом их наивности весьма реальную символическую ценность.

Однако может произойти во многих случаях так, что ассоциации, о которых идёт речь, или по крайней мере самые внешние из них, иногда бывают в оппозиции и даже в борьбе друг с другом; поверхностные наблюдатели не упускают случая вывести из этого факта возражение против того, что мы только что сказали, и заключают из этого, что при таких условиях единство управления существовать не может. Они забывают только одно, что упомянутое управление находится «по ту сторону» оппозиции, констатируемой ими, а вовсе не в области, где эта оппозиция утверждается и в которой она только и имеет значение. Если бы нам понадобилось отвечать на такие возражения, то мы бы ограничились напоминанием им об даосском учении о равенстве «да» и «нет» в примордиальной неразличимости, а что касается обраще-

ния к практике этого учения, то мы вновь указали бы просто на аналогию с разведением обезьян.

Мы полагаем, что сказали достаточно для того, чтобы сделать понятным, что реальное влияние даосизма может быть крайне важным, оставаясь все время невидимым и тайным; не только в Китае существуют вещи такого рода, но кажется, что они там имеют более постоянное применение, чем повсюду в других местах. Понятно также, что те, кто имеет какое-то знание о роли этой традиционной организации, должны остерегаться видимостей и показывать себя очень осторожными в оценках таких событий, как те, которые разворачиваются в настоящее время на Дальнем Востоке, и о которых очень часто судят по сходству с тем, что происходит в западном мире, что однажды предстанет полностью ошибочным. Китайская цивилизация прекрасно пережила множество кризисов в прошлом и всегда обретала в результате равновесие. Вообще ничто не указывало до сих пор на то, что современный кризис будет более тяжелым, чем предшествующие, и даже предположив, что он будет таким, все равно это не является причиной полагать, что он должен обязательно достичь более глубокого и более сущностного в традиции расы, но надо думать, что очень малое число людей может оказаться достаточным для сохранении его незатронутым в периоды потрясения, так как вещи такого порядка не опираются на грубую силу множественности. Конфуцианство, представляющее собою только внешнюю сторону традиции, может даже исчезнуть, если социальные условия изменятся настолько, что потребуется установление совершенно новой формы; но даосизм по ту сторону этих случайностей. Не надо забывать, что мудрец, согласно даосским учениям, о которых мы рассказывали, «остается спокойным в центре космического колеса», каковы бы ни были обстоятельства, и что даже «разрушение вселенной не взволнует его».

Рецензии на книги и журналы об исламском эзотеризме

У. Б. Сибрук, *Aventures en Arabie* (издательство *Gallimard*, Paris) [«Приключения в Аравии»] — Эта книга, как и уже переведённые на французский книги автора (*L'Ile magique* et *Les Secrets de la jungle*, [«Магический остров и тайны джунглей»]), отличаются в лучшую сторону от обычных «записок путешественников» несомненно потому, что здесь мы имеем дело с человеком, который не носит с собой повсюду некоторые предвзятые идеи и который, в частности, совсем не убеждён что западные народы выше всех других. Иногда в книге встречаются определённые наивности, особенно удивительные в отношении очень простых и элементарных вещей; но даже само это нам представляется в целом залогом искренности. На самом деле название несколько обманчиво, так как автор не был собственно в Аравии, а только в районах сразу к северу от неё. Скажем сразу, чтобы закончить с критикой, что арабские слова иногда странно искажены, как если бы кто-то попытался записать приблизительную транскрипцию слышимых звуков, вообще не заботясь об орфографии, а некоторые из приведённых предложений переведены весьма причудливо. Наконец, книга позволила нам ещё раз подтвердить одно любопытное наблюдение: а именно, что в западных книгах, предназначенных для «широкой публики» *шахада* почти никогда не воспроизводится точно; случайно ли это, и нет ли здесь намерения противостоять тому, что она могла бы произноситься массой враждебных или просто равнодушных читателей? — Первая, более длинная часть книги посвящена жизни у бедуинов и является почти исключительно описательной что, конечно, не означает, что она не представляет интереса; но

в следующих частях есть нечто большее. В одной из них, где речь идёт о дервишах, содержатся словах шейха Маулави, смысл которых, несомненно, воспроизводится верно: так, чтобы рассеять непонимание, которое автор обнаруживает относительно некоторых тарикатов, шейх объясняет, что «нет одного узкого и прямого пути к Богу, а есть бесконечное множество путей»; жаль, что ему не пришлось объяснить также, что суфизм ничего общего не имеет ни с многобожием, ни с гетеродоксией... В противовес этому, в двух других частях речь идёт о гетеродоксальных сектах, которые также довольно загадочны: о друзах и езидах; об обеих здесь есть интересная информация, без претензии на то, чтобы объяснить всё до конца. Что касается друзов, то особенно неясным остается поклонение, которое они, как говорится, совершают «золотому тельцу» или «голове тельца»; здесь есть нечто, что, возможно, могло бы вызвать множество сравнений, из которых автор, кажется, только мельком увидел несколько; по крайней мере, он понял, что символизм — это не идолопоклонство...Что касается езидов, то относительно них у нас совсем другие представления, чем в лекции, о которой мы о говорили недавно в наших отзывах на издания (в ноябрьском номере): сейчас мы не будем упоминать ещё раз о «маздеизме», и по крайней мере в этой связи автор, конечно, более точен; но «поклонение дьяволу» может вызвать дискуссии, которые труднее разрешить, а истинная природа *Малак* Тавус всё ещё остается тайной. Наибольший интерес, пожалуй, представляет то, что, по мнению автора (который, несмотря на увиденное, отказывается в это верить), касается «семи башен дьявола», центров проекции сатанинских влияний на весь мир; тот факт, что одна из этих башен находится у езидов, не доказывает, что и сами они являются «сатанистами», а только то, что они, как и многие гетеродоксальные секты, они могут быть использованы для облегчения действия неизвестных им самим сил. В этом отношении показательно, что обычные езидские священники воздерживаются от совершения каких-либо ритуа-

лов в этой башне, в то время как бродячие маги нередко проводят там по несколько дней; что именно представляют собой эти последние персонажи? В любом случае, нет никакой необходимости в том, чтобы башня была постоянно обитаема, если она представляет не более чем материальную и «локализованную» опору одного из центров «контриниции», направляемой *awliyāʾ ash-Shayṭān*; и они устройством этих семи центров претендуют противостоять влиянию семи *Aqṭāb* или земных «полюсов», подчинённых высшим «полюсам», хотя это противостояние может быть только иллюзорным, поскольку духовная область необходимым образом закрыта для «контриниции».

«Исследования Традиции», 1935, стр. 42-43.

Хан Сахиб Ходжа Хан, *The Secret of Ana'l Haqq* [«Тайна "*анал-Хакк*"»[A]]. (Издательство *The Hogarth Press*, Мадрас). — Книга представляет собой перевод персидского труда *Irshādāt al-ʿĀrifīn*, [«Наставление мистикам»], шейха *Ibrahim Gazur-i-Elahi de Shakarkote*, но перевод, сопровождаемый главами, соединив все что относится к этому вопросу, чтобы сделать понимание более легким. Разъясняя свои намерения, автор весьма неуместно говорит о «пропаганде эзотерических учений ислама», как если бы эзотеризм можно было предоставить какой-либо пропаганде. Если же его цель была реально таковой, то мы не могли бы, тем не менее, сказать, что он в этом отношении преуспел, так как читатели, не имевшие никакого предварительного знания о *taṣawwuf*, (о суфизме), встретились бы с большими трудностями, чтобы открыть истинный смысл под покровом английских выражений, которые слишком часто непригодны и более чем неточны. Центральным пунктом этих учений является «Высшее Тождество», на что, впрочем, указывает само название, которое только ошибочно оказывается привязанным к специальной формуле ал-Хлладжа, тогда как ничего подобного в самом тексте не появляется. Эта доктрина освещает и в определён-

[A] Имеется в виду известное восклицание Халладжа, означающее «я — истинный» (т. е. Бог) — прим. А. В. Смирнова.

ном роде управляет всеми остальными положениями, относящимися к иным сюжетам, таким как ступени Бытия, божественные атрибуты, *al-fanāʾ* и *al-baqā*[Б], методы и стадии развития при посвящении и многие другие вопросы. Чтение этого труда можно рекомендовать вовсе не тем, кто пожелал бы обратиться к «пропаганде», которая притом была бы вовсе некстати, но напротив, тем, кто уже владеет достаточными познаниями для того, чтобы извлечь из неё реальную пользу.

«Исследования Традиции», 1937, стр. 266.

Эдвард Джабра Джуржи. *Illumination in Islamic Mysticism; a translation, with an introduction and notes, based upon a critical edition of Abu-al Mawahib al-Shâdhili's treatise entitled Qawânîn Hikam al-Ishrâq* [«Озарение в исламском мистицизме; перевод с предисловием и комментариями, основанный на критическом издании трактата Абу-ал Мавахиба ал-Шадхили под названием Куанин Хи-кам ал-Ишрак»] (Издательство *Princeton University Press*, Принстон, Нью-Джерси). — Наименование «исламский мистицизм», введенный Николсоном и некоторыми другими ориенталистами, является крайне неточным, как мы уже много раз это объясняли; фактически, это тасавуф (суфизм), о котором идёт речь, то есть нечто, относящееся к порядку посвящения по самой своей сути, а вовсе не мистическому. Автор этой книги, однако, со слишком большой легкостью следует за западными «авторитетами», что его иногда приводит к странным высказываниям, например, что «теперь уже установлено», что суфизм обладает тем или иным характером; об этом говорится так, как будто речь идёт об изучении древней и давно исчезнувшей доктрины. Но суфизм существует в настоящее время и,

---

Б *Фана* и *бака* — «гибель» и «пребывание», пара суфийских терминов, означающих (фана) состояние «гибели» в Боге, когда мистик перестаёт отличать своё «я» от божественного «я» (но вовсе не растворяется в Боге и не теряет своё я, как часто неверно пишут), именуемое ещё «опьянением», и (бака) — состояние «трезвого» пребывания в мире с ясно различимыми границами между «я» при удерживании воспоминания и ощущения Фана — прим. А. В. Смирнова.

следовательно, всегда может быть познан непосредственно, так что ничего нельзя «установить» по его поводу. Равным образом одновременно наивно и шокирующее говорить, что «члены братства *shādhiliyyah* были недавно обнаружены в Сирии»; как мы полагаем, всем хорошо известно, что этот *тарикат* в какой-либо из его многочисленных ветвей был распространен в той или иной мере во всех исламских странах, тем более что не стоит и думать, что он когда-либо исчезал. Но это неловкое «наблюдение» законным образом может навести на мысль, какому же особому роду шпионажа могли некоторые ориенталисты предаваться! Имеются «нюансы», которые, вероятно, ускользают от американских или европейских читателей; но мы могли бы ожидать, что сириец, пусть и христианин, был, тем не менее, сыном араба (*ibn al-ʿArab*), должен был бы иметь немного более восточной «чувствительности»... Переходя к другому моменту, по сути, более важному, очень жалко видеть, что автор принимает теорию «заимствований» и «синкретизма»; и если «трудно определить начало суфизма в исламе», то потому что традиционно не было и не могло иметься другого начала, кроме начала самого ислама, и именно в вопросах такого рода надо особенно остерегаться злоупотреблений современного «исторического метода». С другой стороны, учение *ishrāqiyyah* в собственном смысле слова представляет собой всего лишь особую точку зрения определённой школы, которая связана главным образом с именем Абуль-Футух ас-Сухраварди (которого не надо путать с основателем *ṭarīqah*, который носит то же имя), школа, которая не может считаться полностью ортодоксальной и у которой некоторые даже отрицают реальную связь с *taṣawwuf* рассматривая её даже как отклонение или же просто как «философскую» школу. Можно лишь удивляться, когда хотят возвести её к самому Мухйиддину Ибн Араби и не менее удивительно, когда стараются вести от него, пусть не непосредственно, *ṭarīqah shādhiliyyah* (*тарикат* Шазилиййа). Когда встречается слово ишрак, как в данном переведенном тексте, то из этого вовсе не обяза-

тельно заключать, что речь идёт о ишракистской доктрине, не более чем когда везде, где встречается слово *illumination*, заключать из этого, что речь идёт об «иллюминатах». И ещё большее основание есть для того, что такая идея, как *tawḥīd* (таухид, «единобожие») не «извлечена» из этой частной доктрины, так как эта идея существенна для всего ислама в целом даже в его экзотерическом аспекте (существует ветвь дисциплин, обозначаемых как *ʿilm at-tawḥīd* среди *ʿulūm aẓ-ẓāhir*, то есть наук, которые публично преподаются в исламских университетах). Введение в целом построено на недоразумении, вызванном использованием термина *ишрак*; само содержание трактата ни в коей мере не подтверждает подобную интерпретацию, так как в действительности ничего здесь такого, что было бы совершенно ортодоксальным *taṣawwuf*, не имеется. К счастью, сам перевод, являющийся значительной частью книги, намного лучше, чем предшествующие ему размышления. Конечно, трудно при отсутствии текста проверить полностью его точность, но, тем не менее, можно отдать себе отчет в этом, встречая большое число приводимых арабских терминов, которые в основном переданы правильно. Тем не менее, есть несколько слов, вызывающих определённое сомнение: так *mukāshafah* не является, собственно говоря, «откровением», а, скорее, «интуицией»; точнее говоря, это восприятие тонкого мира (*mulāṭafah*, переводимое здесь довольно экстраординарно как любезность, миролюбие, *amiability*), более низкое, чем чистое созерцание (*mushāhadah*), по крайней мере, когда это слово понимается в строгом смысле. Непонятен также перевод слова *muthūl*, которое заключает в себе идею «подобия», словом *attendance* (посещение), тем более что *ʿālam al-muthūl* обычно означает «мир архетипов»; *baqāʾ* есть, скорее, «постоянство», нежели «субстанция»; *dīn* не следовало бы переводить как «вера», которая на арабском будет *īmān*; *kanz al-asrār ar-rabbāniyyah* не есть «тайны божественной драгоценности» (что было бы *asrār al-kanz al-ilāhī*), а «драгоценность тайн господних» (есть важное различие в «технической»

терминологии между *ilāhī* и *rabbānī*). Несомненно, можно обнаружить ещё несколько неточностей того же рода; но в сумме, всё это довольно незначительно во всем ансамбле, а переведенный трактат обладает несомненным интересом, книга, за исключением введения, весьма заслуживает того, чтобы быть рекомендованной всем тем, кто изучает исламский эзотеризм.

«Исследования Традиции», 1940, стр. 166-168.

Émil Dermenghem. *Contes Kabyles* [«Сказки кабилов»], (Издательство *Chariot*, Алжир). — С нашей точки зрения особый интерес в этом сборнике «народных сказок» вызывает сопровождающие их введение и примечания, в которых представлены общие воззрения на природу «универсального фольклора». Автор очень верно отмечает, что «истинный интерес народной литературы лежит в другом месте, нежели филиации, влияния и внешние зависимости»; он находится прежде всего в том, что они свидетельствуют «в пользу единства традиций». Он показывает недостаточность точки зрения «рационалистов и эволюционистов», которой придерживается большинство фольклористов и этнологов с их теориями о «сезонных ритуалах» и других вещей того же рода, он также упоминает (по поводу собственно символического значения сказок и поистине «трансцендентного» значения их содержания) некоторые из наших размышления, и здесь представлены также кое-кто из наших сотрудников. Однако достойно сожаления то, что он посчитал, несмотря ни на что, себя обязанным принимать во внимание в некоторой степени концепции, мало совместимые с нашими: надо выбирать между предполагаемыми «сезонными ритуалами» и ритуалами посвящения, между так называемой «племенной инициацией» этнологов и истинным посвящением; даже если нормально и истинно то, что эзотеризм имеет своё отражение и соответствие в экзотерической стороне традиций, надо в любом случае остерегаться ставить на одну и ту же плоскость принцип и его вторичные приложения, а их в данном случае также надо рассматривать полно-

стью вне антитрадиционных идей наших современников о «примитивных обществах»; и что же сказать, с другой стороны, о психоаналитической интерпретации, которая, в действительности, доходит до прямого отрицания «сверхсознание», смешивая его с «подсознанием»? Добавим ещё, что посвящение, понятое в его подлинном смысле, не имеет и не может иметь ничего общего с «мистикой»; особенно досадно видеть эту двусмысленность непрерывно повторяющейся вопреки всем объяснениям, которые мы смогли дать по этому поводу... Заметки и комментарии в особенности показывают много сходного, существующего между сказками кабилов и сказками других, очень разных народов, и вряд ли надо говорить, что эта близость представляет особый интерес как «иллюстрации» универсальности фольклора. Последняя заметка трактует начальные и финальные формулы сказок, явно соответствуя началу и концу, которые отмечают исполнение ритуала и которые имеют отношение, как мы отмечали это в другом месте, к герметическим «выпадению в осадок» и «растворению». Что касается самих сказок, то кажется, что они переданы настолько точно, насколько позволяет перевод, и плюс ко всему они читаются с удовольствием.

Émil Dermenghem. *Le Mythe de Psyché dans le folklore nord-africain* (Издательство *Société Historique Algérienne*, Алжир). («Миф о Психее в северо-африканском фольклоре»). — В этом втором исследовании фольклора речь идёт о многочисленных сказках, в которых — в Северной Африке, как, впрочем, и во многих других странах, находят собранными или разбросанными основные черты хорошо известного мифа о Психее; «можно сказать, что нет ни одной из этих черт, которая не обладала бы инициатическим и ритуальным смыслом; и более того, ни одной такой черты мы не встретим в универсальном фольклоре». Есть, конечно, вариации, из которых самой замечательной является «обратная форма, в которой мистическим новобрачным предстаёт женщина»; сказки этого типа «настаивают, как представля-

ется, на активной стороне, на завоевании, как если бы они показывали скорее аспект человеческого усилия, нежели пассивный и геоцентрический аспект». Очевидно, что это два аспекта взаимно дополнительны. Теперь, что касается Апулея, который не изобретал, конечно, миф, то возможно, что он мог быть вдохновлен в определённых деталях версии, которую он передал в своем «Золотом Осле», устной народной африканской традицией. Не надо, тем не менее, забывать, что образы, относящиеся к этому мифу, встречаются уже на греческих памятниках за много веков до этого; этот вопрос об «истоках» тем менее важен, что само распространение мифа указывает на то, что надо было бы восходить гораздо далее, чтобы найти его начало, если вообще можно говорить о начале в подобном случае. Наконец, фольклор как таковой никогда не может быть отправной точкой чего бы то ни было, так как, напротив, он состоит только из «пережитков», являющихся самим основанием его существования. С другой стороны, тот факт, что некоторые черты соответствуют обычаям, запретам и всему, что действительно существовало в связи с женитьбой в той или иной стране, абсолютно никак не противоречит существованию высшего смысла, о котором мы со своей стороны сказали бы помимо прочего, что сами эти обычаи могут быть выводимыми — всегда на том же основании, что экзотеризм обладает своим принципом в эзотеризме, — так что этот высший и посвященческий смысл, отнюдь не будучи «прибавленным» задним числом, напротив, реально является изначальным. Рассмотрение отношений мифа о Психее и сказок, близких ему в древних мистериях, которым заканчивается исследование Дерменгема, особенно достойно интереса, также как указание на определённую близость с *taṣawwuf*. Добавим только в этой связи, что такие сходные черты, которые отмечаются между его терминологий и словарем Платона, вовсе не должно приниматься в качестве знака некоего «заимствования», так как *taṣawwuf* является по существу чисто исламским; сближения этого рода ничего другого не делают, кро-

ме того, что подтверждают «единогласие» универсальной традиции во всех её формах насколько возможно чётко.

«Исследования Традиции», 1947, стр. 90-91.

Henry Corbin, *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative* (*ishrāq*) (G. P. Maisonneuve, Paris). («Сухраварди, основатель учения об озарении — *ишрак*») — Сухраварди из Алепо, которому посвящена эта брошюра, это тот, которого часто называют *Ash-Shaykh al-maqtūl* («Умерщвленный шейх»), чтобы отличить от его тезки (Сухраварди-суфия), хотя, говоря по правде, точно не известно, был ли он на самом деле убит или его оставили умирать в тюрьме от голода. Собственно историческая часть выполнена добросовестно и даёт хорошее представление о его жизни и произведениях; но всё же надо сделать значительные оговорки относительно некоторых интерпретаций, таких как утверждения касательно предполагаемых, самых гипотетических «источников»: мы здесь найдем именно ту странную идею, о чём в своей недавней статье мы уже упоминали, согласно которой всякая ангелология обязательно имеет своё начало в маздеизме. С другой стороны, автор не смог сделать должного различения между этой доктриной *ишракизма*, которая не связана ни с одной законной *silsilah* (цепью посвящения), и подлинным *taṣawwuf* (суфизмом); весьма рискованно утверждать на основании некоторых внешних сходств, что «Сухраварди находится в линии последователей ал-Халладжа»; конечно, не следует принимать буквально слова одного из его поклонников, называющего его «мастером мгновения»[B] (*le maître de l'instant*), так как такие выражения часто используются как гиперболы. Несомненно, на него в определённой мере повлиял *taṣawwuf*, но, по существу, он, кажется, вдохновлялся неоплатоническими идеями, облаченными им в исламскую форму, вот почему его доктрина рассматривается как относящаяся на самом деле только к философии. Но понимали ли когда-нибудь ориенталисты глу-

[B] Имеется в виду, скорее всего, *хал* — мгновенное состояние — прим. А. В. Смирнова.

бокое различие, которое отделяет *taṣawwuf* от всякой философии. И, наконец, хотя это имеет лишь второстепенное значение, мы спрашиваем себя, почему г-н Корбэн иногда испытывает потребность имитировать усложнённый и довольно тёмный стиль г-на Массиньона до такой степени, что можно их принять один за другой.

«Исследования Традиции», 1947, p. 92.

Marie-Louise Dubouloz-Lafin. *Le Bou-Mergoud, Folklore tunisien* (G. P. Maisonneuve, Париж). («Бу-Мергуд. Тунисский фольклор»). — В этом большом иллюстрированном рисунками и фотографиями томе рассматриваются специально, как указано в его подзаголовке, «народные верования и обычаи Сфакса и его округи»; он свидетельствует, притом без всякого усилия, о гораздо более «симпатичном» духе, которого обычно не встретишь в такого рода «расследованиях», которые, надо сказать, имеют нередко фальшивый вид «шпионажа». Поэтому очень трудно найти «информаторов», и мы хорошо понимаем нежелание, которое испытывают большинство людей, отвечать на более или менее бестактные вопросы, тем более, что они, естественно, не могут разгадать причины такого любопытства по отношению к вещам, которые для них являются совершенно обычными. М-м Дюбуло-Лафэн как в силу своих профессорских функций, так и в силу своей более понимающей ментальности, была, конечно, более расположена, нежели многие другие, для достижения удовлетворительных результатов, и можно сказать вообще, что она весьма преуспела в том, чтобы довести до благополучного конца работу, которую она себе наметила. Это, однако, не означает, что здесь все безупречно, это в определённой мере неизбежно: по нашему мнению, один из принципов состоит в том, чтобы представить многие вещи, как имеющие чисто региональный характер, которые в реальности являются общими либо для всей Северной Африки, либо даже для всего исламского мира в целом. С другой стороны, в некоторых главах то, что относится к мусульманским или еврейским элементам населения, оказывается смешанным

несколько запутанным образом; было бы полезно не только более чётко это разделить, но также, что касается тунисских евреев, отметить различие между тем, что относится собственно к ним, и тем, что имеется у них заимствованного из окружающей их мусульманской среды. Есть ещё кое-что, деталь, несомненно, второстепенной важности, а именно, арабские слова переданы поистине в экстраординарной орфографии, что представляет собой явно локальное произношение, услышанное и записанное весьма приблизительно, и это несколько затрудняет чтение книги; даже если об этом судить исходя из стремления сохранить эти странные формы, хотя мы не видим в этом особого интереса, надо было указать рядом, по крайней мере, корректные формы, в отсутствии которых некоторые слова оказываются почти неузнаваемыми. Добавим ещё несколько замечаний, относящиеся скорее к концепции фольклора вообще: обычно сюда включают очень разнородные вещи; и это может быть оправданным в некоторых случаях; но совершенно необъяснимо, как нам кажется, что сюда также помещают факты, которые реально происходят в известных обстоятельствах и без чего ни «верования», ни «обычаи» не значат ничего. И здесь находится несколько примеров такого рода; так, мы не видим, каким образом недавний и должным образом подтвержденный случай «одержимости» или «дома с приведениями» может быть отнесен к фольклору. Другая странность состоит в удивлении, которое всегда проявляют европейцы перед теми вещами, которые в иной, чем их собственная, среде являются совершенно нормальными и обычными до такой степени, что они совсем не обращают на них никакого внимания; часто даже чувствуется, что у них самих не было причин их констатировать, и они с трудом верили в то, что им об этом говорили. Некоторые следы такого состояния ума в этой работе мы тоже отмечали то там, то здесь, хотя оно менее акцентировано, чем в других произведениях того же рода. Что касается самого содержания книги, то большая часть её касается *jnoun* (*jinn*, джинн)

и их различных вмешательств в жизнь людей, затем, — более или менее близкий сюжет к этому, — магии и колдовства, в которые оказывается инкорпорированной медицина; может быть, место, отводимое подобным вещам, несколько чрезмерно. Напротив, вызывает сожаление, что почти ничего нет о «народных сказках», которыми, однако, не следует пренебрегать в изучаемой области, так же как, впрочем, и везде, так как нам кажется, что именно это составляет саму основу истинного фольклора, понятого в самом строгом смысле слова. Последняя часть, посвящённая «мусульманским отшельникам» (*marabouts*), является, скорее, кратким изложением, и это, конечно, наименее удовлетворительно даже просто с «документальной» точки зрения; говоря по правде, по многим причинам этот предмет есть самый трудный для рассмотрения. Но по крайней мере, мы здесь не находим досадного предубеждения, очень распространенного среди западных людей, согласно которому предполагается, что здесь речь идёт о чём-то чуждом для ислама и даже ищутся остатки неведомо каких исчезнувших культов; вот до чего можно дойти с некоторой долей «ученого» воображения.

«Исследования Традиции», 1949, стр. 45-46.

Les Études carmélitaines (апрель) публикует перевод большого исследования Мигеля Азина Паласиоса (M. Miguel Asin Palacios) об ибн-Аббад де Ронда (Ibn Abbad de Ronda) под заглавием: *Un précurseur hispano-musulman de saint Jean de la Croix* («Испано-мусульманский предтеча Иоанна де ла Круса»). Эта работа интересна прежде всего многими цитируемыми здесь текстами и к тому же написана с той симпатией, в которой руководство журнала полагает, что надо оправдываться довольно странным замечанием: «просьба к читателю остерегаться придавать слову «предтеча» слишком широкий смысл»; оказывается, что если какие-то вещи должны быть сказаны, то это не потому что они истинны, а потому что они могли бы стать упреком для Церкви в том, что она их не признает, и тем выступят против неё. К несча-

стию, все изложение автора заражено от одного конца до другого капитальным недостатком: это очень часто встречающееся смешение эзотеризма и мистицизма; он совсем не говорит об эзотеризме, он его принимает просто за мистицизм; эта ошибка ещё усугубляется использованием «церковного» языка, который совершенно чужд исламу вообще и суфизму, в частности, что производит немного неловкое впечатление. Школа *shādhiliyyah*, к которой принадлежит ибн-Аббад, является по существу посвященческой, и если существует некоторое сходство с такими мистиками, как Жан де ла Круа (Иоанн дела Крус), например, в словаре, то оно не мешает глубокому различию точек зрения: так символизм «ночи», несомненно, не имеет одинакового значения в обоих случаях, а неприятие внешних «властей» не предполагает одних и тех же намерений. С точки зрения посвящения «ночь» соответствует состоянию непроявления (следовательно, высшим состоянием проявления представляется «день»; в целом, это тот же символизм, что и в индуизме); и если «власти» действительно должны быть отвергнуты, по крайней мере, в общем, то потому что они образуют препятствие для чистого познания; не думаем, что то же самое происходит с мистической точки зрения. — Это вызывает замечание общего порядка, к которому, однако, г-н Азин Паласиос, разумеется, не причастен, так как он не отвечает за какое-либо использование своих работ. Постоянная публикация, начиная с определённого времени, в *Les Études carmélitaines* поразительного характера статей, посвящённых восточным доктринам, старающихся представить их как «мистические», следуют, как представляется, тем же замыслам, что и перевод книги П. Дандуа (P. Dandoy), о котором мы в другом месте говорили. Простой взгляд на список сотрудников этого журнала целиком подтверждает это впечатление. Если сравнить эти факты с анти-восточной кампанией, о которой наши читатели знают и в которой католическая среда также играла определённую роль, невозможно поначалу удержаться от некоторого удивления, так как здесь есть, кажется,

некоторая непоследовательность; но по некоторому размышлению, приходят к вопросу, а не представляет ли собой тенденциозная интерпретация, подобная той, о которой идёт речь, хотя и иносказательным образом, некое орудие в борьбе против Востока. Следует опасаться в любом случае, не скрывает ли видимая симпатия некую заднюю мысль прозелитизма и, если так можно сказать, «аннексионизма»; нам слишком хорошо известен западный дух, чтобы уже не сомневаться в этом отношении: *Timeo Danaos et dona ferentes!* — Бойся данайцев, дары приносящих!

«Вуаль Исиды», 1932, стр. 480-481.

Les Nouvelles littéraires (номер от 27 мая) опубликовали интервью, в котором M. Elian J. Finbert решил предаться росказням на наш счет, сколь фантастическим, столь и неприятным. Мы уже нередко говорили об этих «персональных» историях: само по себе это не имеет ни малейшего интереса, а с точки зрения учения, индивидуальности не принимаются во внимание и не должны никогда проявляться; помимо этих вопросов принципа, мы полагаем, что каким бы ни был кто-нибудь злодеем, он имеет самое абсолютное право на уважение к тайне своего частного существования и все, что к этому относится, не должно выставляться перед публикой без его согласия. Кроме того, если г-н Финбер получает удовольствие от такого рода анекдотов, он легко может найти среди «литераторов», его собратьев, довольно много людей, тщеславие которых может получать удовольствие от этих глупостей, чтобы оставить в покое тех, кто для этого вовсе не подходит и кто совсем не желает «забавлять» кого бы то ни было. Какое бы мы ни испытывали отвращение говорить об этих вещах, но ради наставления тех из наших читателей, которые познакомились с интервью, о котором идёт речь, надо устранить, по крайней мере, некоторые из неточности (если использовать эвфемизм), которыми кишит этот несуразный рассказ. Прежде всего мы должны сказать, что г-н Финбер, когда мы с ним встретились в Каире, совсем не совершал вопиющую невежливость, которой он похваляет-

ся: он не спрашивал нас «зачем мы приехали в Египет», и хорошо сделал, так как мы смогли бы поставить его на место! Потом, раз он к нам «обращался по-французски», то мы ему также и отвечали, а вовсе не «на арабском» (кроме того, все, кто хоть сколь бы знакомы с нами, знают, как мы можем говорить «с сокрушенным видом»); но что правда, и мы это охотно признаём, это то, что наш ответ был «нерешительным...» просто потому, что, зная репутацию, которой пользуется наш собеседник (справедливо или нет, это нас не касается), нас скорее смущала мысль быть замеченными в его компании; и как раз чтобы избежать риска новой встречи вне дома, мы согласились пойти к нему туда, где он проживал. Там, возможно, нам случилось произнести несколько арабских слов во время разговора, в чём нет ничего необыкновенного; но мы абсолютно уверены в том, что никакого вопроса о «братствах» («закрытых» или нет, но ни в коем случае совсем не «мистических») не возникало, так как этот предмет мы не рассматривали с г-ном Финбером по множеству причин. Мы говорили, да и то в самых неопределённых терминах, только о лицах, обладающих определёнными традиционными познаниями, на что он нам заявил, что мы открыли ему такие вещи, о существовании которых он ничего не знал (о чем он даже нам написал после возвращения во Францию). Он нас, однако, не просил представить его кому бы то ни было и тем более «ввести его в братства», так что нам не надо было ему в этом отказывать; он не давал нам, кроме того, «заверения, что он был посвящённым уже очень давно в их практики и что там его считали мусульманином» (!), и к счастью для нас, так как мы не могли не рассмеяться помимо желания, вопреки всяким приличиям! Затем, когда зашла речь о «народной мистике» (г-н Финбер, кажется, особенно любит это определение), «духовных концертах» и о других вещах, выраженных столь путанным, сколь и западным способом, что мы с большим трудом смогли разъяснить себе, куда же он мог проникнуть: это так серьёзно... что туда водят даже туристов!

Добавим только, что в его последнем романе, названном *Le Fou de Dieu* («Безумец Бога») (которая послужила предлогом для интервью), г-н Финбер показал подлинную меру своего познания, которое он смог составить о духе ислама: нет ни одного мусульманина в мире, столь *majdhūb* (*маджзуб*, «охваченный», «унесенный»[Г]) и столь невежественного, каким бы его ни измышляли, который якобы может встретить *Mahdī* (Махди, который вовсе не может быть «новым пророком») в лице некоего еврея... Но, очевидно, полагают, что (к сожалению, не без некоторого основания), что публика будет достаточно... *mughaffal* (невежественной), чтобы принять невесть что, если только это подтверждено «человеком, который пришел с Востока»,...но никогда ничего иного не ведавшего, кроме этого внешнего «декора». Если бы нам надо было дать совет г-ну Финберу, то это было бы пожелание посвятить себя написанию исключительно еврейских романов, в чём он чувствовал бы себя, конечно, гораздо более удобно, и больше не заниматься исламом и Востоком,... а мною тем более. *Shūf shughlak, yā khawāga!*[Д] Другая история столь же «хорошего» вкуса: г-н Пьер Мариель (M. Pierre Mariel), близкий друг «усопшего Марьяни» опубликовал недавно в *Le Temps* некий роман-фельетон, которому он дал слишком прекрасное название для того, о чём идёт речь: «Дух дышит, где хочет», и главная цель которого, представляется, вызвать определённую вражду на Западе; мы не станем его поздравлять с тем, что он предается этому милому делу... Мы бы не стали говорить об этой презренной затее, если бы он не воспользовался случаем, чтобы позволить себе совершенно немотивированную дерзость в отношении к нам, что нас обязывает ответить ему следующее: 1-е, мы ему не говорили, что мы могли или нет «преодолеть», тем более, что он, конечно, ничего и не понял бы, но мы можем уверить его, что мы ни в коем случае не выступаем «просителем»; 2-е, ни-

---

[Г] Имеется в виду — безумием любви или страсти, или джинном.

[Д] На диалекте: «занимайся собой, приятель!», «не лезь не в своё дело» — прим. А. В. Смирнова.

сколько не желая принизить сенуссиев (членов братства Сенусси), следует, тем не менее, сказать, что не к ним, конечно, должны обращаться желающие «получить высшие посвящения»; 3-е, то, что он называет, употребив довольно комический плеоназм, «последними ступенями суфийской лестницы посвяшения» (*sic!*), и даже ступенями, которые ещё далеки от последних, это достигается не внешними и «человеческими» средствами, как, кажется, он полагает, но есть результат только исключительно внутренней работы, и когда кто-то прикреплен к цепи посвящения (*silsilah*), с этого момента никто не в силах помешать ему достичь всех ступеней, если он на к этому способен; 4-е, наконец, если есть традиция, в которой вопрос о расе не включен никаким способом, то это несомненно ислам, который фактически числит среди своих сторонников людей, принадлежащих к самым разным расам. Кроме того, в этом романе имеются все более или менее нелепые клише, которые имеют хождение среди европейской публики, включая «Полумесяц» и «зеленое знамя пророка»; но какого знания ислама можно ожидать от того, кто, претендуя, очевидно, на свою связь с католицизмом, знает его довольно плохо, если говорит о «конклаве» для назначения новых кардиналов? Именно этим «перлом» (*margaritas ante porcos*… — «жемчуг перед свиньями»…, так можно сказать без непочтительности перед его читателями) заканчивается его история, как если бы в этом нужно было бы увидеть... «печать Диавола»!

«Вуаль Исиды», 1933, стр. 434-436.

В *Mesures* (номер за июль) г-н Эмиль Дерменгем изучает, цитируя многочисленные примеры, *L'«instant» chez les mystiques et chez quelques poètes* («Мгновение» у мистиков и некоторых поэтов). Может надо было бы пожалеть, что он не различил более точно в этой работе три ступени, которые в реальности были очень различны: высший смысл «мгновения», прежде всего метафизический и посвященческий, который, естественно, именно тот, который встречается в суфизме и японском *дзене* (в котором *сатори* в качестве техни-

ческого приема реализации явно родственно некоторым методам даосизма); затем смысл, несколько сокращенный или ограниченный в своем значении, который принят у мистиков; наконец, более или менее отдалённое отражение, которое может ещё остаться у некоторых профанных поэтов. С другой стороны, мы думаем, что существенный момент, который придает, по крайне мере в первом случае, «мгновению» его глубокое значение, находится не столько в его внезапности (которая есть более кажущаяся, нежели реальная, что и проявляется в таком случае, фактически являясь всегда завершением предварительной работы, иногда очень длительной, но действие которой скрыто существовало до этого), сколько в его характере неделимости, так как это позволяет его перемещение в «невременность» и, следовательно, трансформацию его преходящего состояния в постоянное и окончательное обретение.

«Исследования Традиции», 1938, стр. 423.

Рецензии на книги и журналы о даосизме

Henri Borel. *Wu Wei*; (*Éditions du Nouveau Monde*); перевод с голландского Фелисии Барбье (*Mme Félicia Barbier*). — Первый французский перевод этой книги разошёлся уже давно; мы счастливы отметить появление другого перевода, так как, в своем простом виде, без «ученых» претензий, это есть одна из лучших вещей, которые были написаны на Западе о даосизме. Субтитр: «фантазия, внушенная философией Лао-цзы», — рискует немного повредить книге; автор поясняет его некоторыми соображениями, которые были ей адресованы, но которые, как нам кажется, она не обязана была учитывать, выказывая, и не без основания, не много уважения, имевшегося у неё по отношению к более или менее «официальным» синологам. «Я старалась — говорит она, — сохранить в чистоте сущность мудрости Лао-цзы... произведение Лао-цзы не есть философский трактат... То, что Лао-цзы нам приносит, не есть ни формы, ни материализации; это есть сущности. Мой очерк пропитан этим, он вовсе не есть перевод». Работа разделена на три главы, где представлены в форме бесед со старым мудрецом сначала сама идея «*Дао*», а затем частные приложения к «искусству» и «любви»; о последних двух сюжетах сам Лао-цзы никогда не говорил, но адаптация, может быть, несколько специальная, является не менее законной, поскольку все вещи сущностно происходят из универсального Принципа. В первой главе некоторые размышления внушены и даже частично переведены из Чжуан-цзы, комментарий которого, конечно, наилучшим образом проясняют сжатые и синтетические формулы Лао-цзы. Автор справедливо думает, что точно перевести термин «Дао» невозможно; но может быть не так уж и несообразно, как думают, переводить его как «путь», кото-

рый есть его буквальный смысл, при условии, конечно, указания, что это только лишь символическое обозначение, что никак не могло быть иначе, какое бы другое слово ни взяли, поскольку на самом деле речь идёт о том, что не может быть названо. Мы полностью одобряем г-на Бореля, когда он возражает против интерпретации, которую синологи дают термину «*у-вэй*», рассматриваемому ими как эквивалент «бездействия»или «инерции», тогда как «там надо видеть полностью противоположное»; можно, впрочем, обратиться к тому, что мы говорили по этому поводу. Мы только приведём цитату, которая, нам кажется, хорошо характеризует дух этой книги: «Когда ты сможешь стать *у-вэй*, недеятельным, в обычном и человеческом смысле слова, ты поистине *будешь* и ты исполнишь свой жизненный цикл с тем же отсутствием усилия, как волна движется у наших ног. Ничто не потревожит твоего спокойствия. Твой сон будет без сновидений, и то, что войдет в твое сознание, не причинит тебе никакой заботы. Ты увидишь всё это в Дао, ты будешь *одним* со всем тем, что существует, и вся природа будет тебе близка как друг, как твое собственное «я». Принимая без волнения все переходы от ночи к дню, от жизни к кончине, носимый вечным ритмом, ты войдешь в Дао, и ничего никогда не изменится там, куда ты вернешься таким же чистым, каким вышел оттуда». Мы не станем вовлекаться в чтение целиком всей книги; она читается, впрочем, весьма приятно, но без того, чтобы чем-нибудь уменьшить ценность её мысли.

«Вуаль Исиды», 1932, стр. 604-605.

Bhikshu Wai-Tao and Dwight Goodard. *Laotzu's Tao and Wu-Wei, a new translation* («Дао и у-вэй Лао-цзы»). (Издательство *Dwight Goddard*, Санта-Барбара, Калифорния; *Luzac and Co*, Лондон). — Этот том содержит перевод Дао дэ цзин, главным недостатком которого, как нам кажется, является то, что он слишком часто окрашен сентиментальным тоном, сильно удалённым от духа даосизма; может быть, отчасти это происходит от «буддистских» тенденций его авторов, по

крайней мере, если судить об этом по их предисловию. Наконец, книга заканчивается историческим наброском даосизма доктора Kiang Kang-Hu, исполненного, к сожалению, с весьма внешней точки зрения: говорить о «философии» и о «религии» это значит полностью не понимать посвященческой сущности даосизма, ни в качестве чисто метафизической доктрины, ни даже в различных приложениях, которые проистекают из неё в порядке традиционных наук.

«Вуаль Исиды», 1936, стр. 156.

«Голубой лотос» (номер за август-сентябрь) опубликовал под названием: *Révélations sur le Bouddhisme japonais* («Разоблачение японского буддизма»), доклад г-на Steinilber-Oberlin о методах духовного развития, используемых в секте *дзена* (название, происшедшее от санскритского *дхьяна*, *dhyāna*, «созерцание», а не от *dziena*, как можно подумать при первом впечатлении); эти методы, впрочем, вовсе не кажутся «экстраординарными» тому, кто знаком с методами даосизма, влияние которых он очень явно пережил в значительной мере. Как бы то ни было, это, конечно, интересно; но зачем это грубое слово «разоблачение», которое легко внушает мысль о предательстве в отношении какой-то тайны?

«Вуаль Исиды», 1932.

Le *Larousse mensuel* (номер за март) содержит статью о *la religion et la Pensée chinoises* («Китайская религия и мышление»); само это название очень характерно для обычного западного смешения. Эта статья, представляется, внушена по большей части работами г-на М. Гране, но не тем, что есть в них лучшего, так как в подобном «кратком изложении» документация значительно сведена на нет, а оставлены прежде всего сомнительные интерпретации. Несколько забавно идеть трактовку самых точных традиционных познаний как «верований» или же что «китайская мудрость остается чуждой метафизическим занятиям»..., потому что она не рассматривает картезианский дуализм материи и духа и не принимает оппозиции человека и природы! Вряд ли нужно говорить после этого, что даосизм особенно плохо понят: во-

ображают, что там нашли очень много всего, исключая чисто метафизическую доктрину, которая есть в действительности основная...

«Исследования Традиции», 1936, стр. 199.