Рене Генон

Инициация и духовная реализация

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Initiation et Réalisation spirituelle (год издания: 1952).

Редакция перевода от 14.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1952_IRS.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 14.10.2026.

Содержание

Предисловие 5
Глава I. Против вульгаризации 11
Глава II. Метафизика и диалектика 17
Глава III. Болезнь тревоги 27
Глава IV. Обычай против традиции 35
Глава V. Об инициатическом присоединении 41
Глава VI. Духовные влияния и «эгрегоры» 59
Глава VII Необходимость традиционного экзотеризма . . 65
Глава VIII. Спасение и Освобождение 71
Глава IX. Ритуальная и моральная точки зрения 77
Глава X. О «прославлении труда» 83
Глава XI. Священное и профанное 89
Глава XII. Об «обращении» 93
Глава XIII. Церемониализм и эстетизм 99
Глава XIV. Новейшие смешения 107
Глава XV. О мнимой «интеллектуальной спеси» 115
Глава XVI. Непосредственное и отражённое созерцание 121
Глава XVII. Учение и метод 127
Глава XVIII. Три пути и инициатические формы 133
Глава XIX. Аскеза и аскетизм 143
Глава XX. Гуру и упа-гуру 149
Глава XXI. Истинные и ложные духовные учителя 153
Глава XXII. Мудрость врожденная и мудрость приобретенная 159
Глава XXIII. Коллективная инициатическая работа и духовное «присутствие» 165
Глава XXIV. О роли гуру 171
Глава XXV. О степенях инициации 177
Глава XXVI. Против «квиетизма» 181

Глава XXVII. Кажущееся безумие и скрытая мудрость. . 187
Глава XXVIII. «Народная» маска 195
Глава XXIX. Совпадение крайностей 205
Глава XXX. Дух в теле или тело в духе? 211
Глава XXXI. Две ночи 219
Глава XXXII. Восходящая и нисходящая реализация . . . 229

Предисловие

Рене Генон, возможно, предчувствуя свой скорый конец, в месяцы незадолго до своей смерти дал нам некоторые указания относительно завершения его труда после того, как его не станет. В письмах от 30 августа и 24 сентября 1950 года он выражал, среди прочего, желание, чтобы статьи, которые он ещё не использовал в книгах, были собраны в отдельные издания. Он писал:

> Единственная трудность в расположении статей так, чтобы они составили связное целое, и сейчас мне сложно дать об это точные указания... Если я когда-то смогу подготовить эти издания, в чём, к сожалению, я сомневаюсь всё больше и больше, я предпочёл бы скомпоновать прежде всего один или два сборника статей о символизме, и, возможно, также и продолжение книги «Заметки об инициации», так как мне кажется, что скоро наберётся достаточно статей, и можно будет составить второй том.

Настоящий труд является первым этапом осуществления намерений Рене Генона. Мы выбрали его, чтобы открыть серию посмертных изданий, потому что подготовить его можно раньше, чем труд о символизме, которыму Рене Генон отдавал приоритет, а также потому, что этот предмет кажется нам представляющим более актуальный интерес.

После первичного рассмотрения статей, оставленных Рене Геноном, мы полагаем, что посмертных изданий будет не менее семи, включая настоящую книгу. Долгая и кропотливая работа по классификации и соотнесению текстов ещё не продвинулась настолько, чтобы мы могли сейчас указать итоговые заглавия и вероятные даты публикации, но мы надеемся, что обстоятельства позволят нам не заставлять

слишком долго ждать многочисленных поклонников того, кто вновь вывел на свет традиционное знание, столь давно забытое на Западе.

*
* *

Теперь мы должны сказать несколько слов о составе настоящего труда. Как было сказано, Рене Генон не оставил указаний о компоновке материалов для публикации, и нам придётся взять ответственность за этот вопрос на себя. Текст глав, который мы представляем, целиком и исключительно принадлежит перу Рене Генона. Мы не внесли в него ни добавлений, ни изменений, ни купюр, за исключением того, что было необходимо для представления отдельных статей в виде тома, при том что порядок их публикации, часто мотивированный актуальными обстоятельствами, не совпадает в точности с выбранным нами порядком глав, так как именно такой порядок видится нам наиболее логичным и лучше всего соответствующим развитию мысли автора. Относительно этого порядка мы хотим дать читателю некоторые пояснения.

В книге «Заметки об инициации» Рене Генон определил природу инициации, сущностно являющейся передачей через соответствующие ритуалы духовного влияния, предназначенного для предоставления возможности существу, сегодня являющемуся человеком, достижения духовного состояния, обозначаемого различными традициями как «эдемическое», и дальнейшего возвышения к высшим состояниям существования и, наконец, обретения того, что можно одинаково называть «Освобождением» или состоянием «Высшего Тождества». Генон уточнил условия инициации и характеристики организаций, которые наделены правом её передачи, и также отметил, с одной стороны, различие, которое следует установить между инициатическим знани-

ем и профанной культурой, а с другой — не менее важное различие между инициатическим и мистическим путями.

Настоящий труд уточняет, дополняет и проясняет предыдущий во многих отношениях и включённые в него статьи можно обоснованно разделить на четыре части.

В первой части автор рассматривает ментальные и психологические препятствия, способные противостоять принятию инициатической точки зрения и поиску инициации; это: вера в возможность вульгаризовать любое знание, смешение между метафизикой и диалектикой, которая является её необходимым и несовершенным выражением, страх и забота об общественном мнении.

Вторая часть уточняет и развивает некоторые весьма важные вопросы, касающиеся природы инициации и некоторых условий её получения. В «Заметках об инициации» автор скорее стоял на позиции необходимости, а не обосновывал небоходимость инициатического присоединения. Именно это обоснование составляет предмет первой главы второй части, в которой, кроме того, рассматривается случай, когда инициация достигается вне обычных и нормальных условий. Следующая глава чётко отличает собственно духовное влияние от психических влияний, которые являются как бы его «одеянием». После формулирования этих уточнений затрагивается фундаментальный вопрос, который Рене Генон до сих пор не считал нужным рассматривать отдельно, как уже очевидный из его предшествующих работ: это вопрос о необходимости традиционного экзотеризма для всякого претендента на инициацию. Эта глава естественно дополняется эссе «Спасение и Освобождение», которое является метафизическим «обоснованием» экзотеризма. Прямо продолжая предыдущий вопрос, главы IX, X и XI излагают, как «обычная жизнь» может быть сакрализована так, чтобы избавиться от всякого профанного характера и позволить индивиду непрерывное участие в Традиции, то есть выполнения одного из условий перехода от виртуальной инициации к эффективной. Но следует признать, что Западный

мир, даже в лице части представителей сохраняемого в нём религиозного духа, склоняется ко всё более подавляющему распространению светского понимания социальной жизни, что указывает на тревожную потерю силы христианской традиции. Поиск инициатической реализации в иноземной традиции для жителя Запада, конечно, не является невозможным, и глава XII показывает, при каких условиях можно считать законным то, что обычно называют «обращением». Однако, переход в иноземную традицию приемлем лишь в том случае, если он независим от всякой заботы об «эстетизме» и «экзотизме»... и автор замечает, что части представителей Запада, которые в силу своей особой психической конституции никогда не смогут перестать быть таковыми, было бы гораздо лучше оставаться собой всецело и откровенно.

Однако, при этом следует остерегаться всякого псевдоэзотеризма, будь то оккультизм и теософские или, возможно, более заманчивые фантазии, которые, претендуя на аутентичное христианство, имеют своей главной целью дать кажущееся удовлетворение христианам, думающим, что они не способны довольствоваться обычным экзотерическим учением (глава XIV). В главе XV Рене Генон показывает тщетность упрёка в «интеллектуальной гордыне», столь часто выдвигаемого против эзотеризма в некоторых религиозных кругах. Наконец, вторая часть завершается новыми уточнениями существенных различий между инициатической и мистической реализацией.

Темы, рассматриваемые в третьей части, совершенно новы по сравнению с «Заметками об инициации». Речь в ней идёт главным образом о методе и различных путях инициатической реализации, а также о вопросе «духовного наставника». Особую важность для тех, кто присоединен к тому, что ещё сохраняется от ремесленных инициаций западного мира, представляет глава «Коллективная инициатическая работа и духовное присутствие», в которой автор показывает, что присутствие наставника в человеческой

форме в таких организациях не носит характера столь же абсолютной необходимости, как в большинстве других форм инициации.

В последней и, во многих отношениях, самой важной части рассматриваются некоторые степени этой духовной реализации, понимание которой и (а также, в некоторой мере, средства доступа к ней) призваны облегчить предшествующие главы XXVI–XXIX. Наконец, три последние главы, которые поистине являются ключом к «Заметкам об инициации» и к настоящей книге, предлагают метафизическое изложение, позволяющее интеллектуально понять возможность тотальной духовной реализации отправляясь от нашего телесного состояния, а также природу и функцию божественных Посланников, которых различные традиции обозначают именами Пророк, Расуль, Бодхисаттва и Аватара.

Для облегчения понимания глав V и XXVIII, мы сочли полезным воспроизвести в приложении тексты, на которые ссылается автор касательно понятий *Афрад* и *Маламатийя*, обозначающих степени эффективной инициации в исламском эзотеризме.

Жан РЕЙОР.

Глава I. Против вульгаризации

Возможно, труднее всего в этом мире, в особенности в нашу эпоху, выносить глупость многих и даже большинства людей, которая все увеличивается по мере того, как распространяется и усиливается интеллектуальное вырождение, характерное для последнего циклического периода. К нему нужно присовокупить и невежество, или, точнее, некий вид невежества, тесно с ним связанный, — который никоим образом не осознает себя, который позволяет своему носителю утверждать что-либо тем более дерзко, чем меньше этот носитель знает и понимает, и который из-за этого является неизлечимой болезнью[1]. Глупость и невежество могут объединяться под общим именем непонимания, но нужно ясно понимать, что терпеть это непонимание никоим образом не подразумевает того, что ему нужно делать какие-либо уступки или даже воздерживаться от исправления ошибок, которые оно порождает; что не нужно делать все возможное, чтобы мешать ему распространяться — что, впрочем, часто является весьма неприятной задачей, особенно когда настойчивость некоторых людей заставляет неоднократно повторять то, что достаточно сказать один раз. Эта настойчивость не всегда свободна от злонамеренности; и, сказать по правде, злонамеренность сама по себе обязательно подразумевает ограниченность взглядов, которая

---

[1] В исламской традиции способность выносить глупость и невежество людей составляет *ḥaqīqat az-zakāh*, «истину» милостыни, то есть её внутренний и наиболее реальный аспект (*al-ḥaqīqah* противопоставляется здесь *muẓāharah*, то есть только внешнему проявлению, или выполнению предписания, взятого в строго буквальном смысле); это, естественно, отмечает достоинство «терпения» (*aṣ-ṣabr*), которому приписывается особая важность, как это доказывает тот факт, что в Коране оно упомянуто 72 раза.

в конечном счёте является лишь следствием более или менее полного непонимания, объединяясь с ним таким образом, что подчас весьма трудно чётко отделить одно от другого.

Говоря об уступках непониманию, мы имеем в виду вульгаризацию во всех её формах: если какие-либо истины (или, по крайней мере, то, что считается ими) хотят сделать «доступными всему миру», в то время как большинство этого «всего мира» непременно состоит из глупцов и невежд, то может ли результат не быть этой самой вульгаризацией? При этом вульгаризация неизбежно происходит вследствие озабоченности профанными вопросами, и, как всякая пропаганда, подразумевает у её авторов некоторую степень непонимания — без сомнения меньшую, чем у «широкой общественности», к которой она обращается, но гораздо большую чем допустима для истинного понимания вопросов, которые она якобы излагает. Именно поэтому издержки вульгаризации наиболее ограничены тогда, когда то, что она старается распространить, также лежит в совершенно профанной области — как современные философские и научные концепции, которые даже в своей истинной части не содержат, конечно же, ничего глубинного и трансцендентного. Это, впрочем, происходит чаще всего, ибо именно это и интересует «широкую общественность» в силу полученного ею образования, а также проще всего даёт ей приятную иллюзию «знания», приобретенного без особых затрат. Вульгаризатор всегда искажает вещи посредством упрощения, а также безапелляционного утверждения того, что сами ученые рассматривают только в качестве простых гипотез; но, занимая такую позицию, в целом он лишь продолжает линию начального образования, которое в современном мире навязывается всем без разбора и которое, по сути, также является вульгаризацией, может быть, в некотором смысле даже наихудшей, ибо оно налагает на ментальность тех, кто его получает, «сциентистский» отпечаток, от которого очень немногие впоследствии способны избавиться и который ра-

бота вульгаризаторов, пожалуй, только поддерживает и укрепляет, что в какой-то мере уменьшает их ответственность.

В настоящее время существует и иной вид вульгаризации, который, несмотря на то, что достигает только ограниченных кругов, кажется, представляет более серьёзную опасность хотя бы из-за той путаницы, которую он рискует вольно или невольно вызвать, и который нацеливается на то, что по своей природе должно быть совершенно защищено от подобных попыток, — на традиционные учения, в частности, восточные. По правде говоря, оккультисты и теософисты уже предпринимали кое-что в этом смысле, но они не смогли произвести никаких серьёзных подделок. Теперь же речь идёт о явлениях более серьёзных (мы охотно скажем «более респектабельных»), которые могут навязывать эту путаницу многим людям, ещё не совращенным искажениями, зачастую откровенно карикатурными. Впрочем, различать вульгаризаторов нужно по их намерениям, а не по результатам их деятельности: естественно, все они в равной степени хотят по возможности шире распространять излагаемые ими идеи, но продвигать их они хотят по весьма разным мотивам. С одной стороны, есть пропагандисты, чья искренность не является однозначно сомнительной; но их позиция демонстрирует, что их понимание учения не зашло слишком далеко. Вдобавок даже в пределах их понимания желание пропагандировать обязательно влечёт за собой принятие ментальности людей, которым она адресована, и это, особенно когда речь идёт о «средней» западной публике, не может не наносить вреда истине; и что самое курьезное — наличие у них такой необходимости делает совершенно несправедливым их обвинение в добровольном искажении истины. С другой стороны, некоторые люди на самом деле довольно слабо интересуется самими учениями; но, констатировав успех, который эти учения имеют в довольно обширных кругах, они решают извлечь из этой «моды» прибыль и делают из неё настоящее коммерческое предприятие. При

этом они куда более «эклектичны», нежели первые, и без разбора распространяют всё то, что, как им кажется, может удовлетворить вкусы определённой «клиентуры», что, очевидно, является их главной заботой, даже когда они считают нужным демонстрировать некие претензии на «духовность». Совершенно очевидно, что мы не хотим называть никаких имен, но мы полагаем, что многие из наших читателей сами могли бы легко найти некоторые примеры и первого, и второго случаев. При этом мы не говорим здесь о простых шарлатанах, встречающихся в основном среди псевдоэзотериков, которые умышленно вводят в заблуждение публику, представляя ей свои собственные измышления под этикеткой учений, им почти что неизвестных, таким образом внося свой вклад в усугубление путаницы в умах этой несчастной публики.

Самое досадное во всём этом, помимо извращенных или «упрощенных» идей, распространяемых под именем традиционных учений, — это то, что многие не могут провести различие между работой вульгаризаторов всех мастей и изложением, не заботящемся о том, чтобы угодить публике или сделать учение доступным: они ставят все на один и тот же уровень и доходят до *того, что* приписывают всем одни и те же намерения, включая совершенно разные в реальности вещи. Здесь присутствует нечто вроде простой глупости, но иногда и недобросовестность, или, что более вероятно, смешение того и другого. Возьмем пример, касающийся нас напрямую: всякий раз, как представлялся случай, мы ясно говорили, до какой степени и по какой причине мы решительно противостоим всякой пропаганде и всякой вульгаризации, ибо мы неоднократно протестовали против утверждений некоторых людей, которые, несмотря на это, пытались приписывать нам пропагандистские намерения; и при этом мы видим, как эти же самые люди (или другие, которые их напоминают) без конца повторяют ту же самую клевету — как можно признать, что они на самом деле добросовестны? Если бы, не обладая пониманием, они обладали

хоть в малейшей степени логическим умом, мы спросили бы у них, в чём состоит наш интерес убеждать кого бы то ни было в правоте тех или иных идей, и мы совершенно уверены, что они никогда не смогли бы найти на этот вопрос никакого мало-мальски правдоподобного ответа. Действительно, если говорить о пропагандистах и вульгаризаторах, то первые являются таковыми в силу неуместной сентиментальности, а вторые — в силу поиска ими материальной выгоды. Однако по самому способу изложения нами различных учений более чем очевидно, что мы ни в малейшей степени не обладаем ни одним из этих мотивов; и, кстати, если предположить, что мы когда-либо могли бы заняться какой-нибудь пропагандой, мы бы тогда обязательно заняли позицию, совершенно противоположную позиции строгой доктринальной принципиальности, на которой мы всегда находились. Мы не хотим повторяться, но, констатируя странное недавнее усиление более чем несправедливых и неоправданных нападок с различных сторон, мы посчитали необходимым в добавление к сказанному ранее ещё раз прояснить эти вещи.

Глава II. Метафизика и диалектика

Недавно мы познакомились со статьей, где некоторые заблуждения особенно отчётливо продемонстрировали зашедшее очень далеко непонимание[2]. Определенно можно улыбнуться, читая, что люди, обладающие «некоторым опытом метафизического знания» (к каковым автор упомянутой статьи явно причисляет и себя, в то время как нам в этом опыте отказывает с примечательной смелостью — как будто он может знать, как обстоят дела!), находят в нашем труде только «весьма отчетливые концептуальные достоинства», но «чисто диалектического порядка», и «представления, которые могут быть предварительно полезны, но с практической и методологической точки зрения не заставляют продвинуться ни на шаг за пределы мира слов к универсальному». При этом наши современники так привыкли обращать внимание на внешний вид, что, вероятно, многие из них совершают схожие ошибки: если они совершают их даже в том, что касается традиционных авторитетов, таких как, например, Шанкарачарья, то не стоит и удивляться, что они тем более делают то же самое в нашем отношении, принимая таким образом «скорлупу» за «ядро». Как бы то ни было, хотелось бы знать, как выражение истины какого-нибудь порядка может происходить иначе, нежели при помощи слов (за исключением чисто символических изображений, которые мы здесь не затрагиваем) и в «диалектической» форме,

---

[2] Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno: L'opera e il pensiero di Rene Guenon*, в первом номере нового итальянского журнала *Imperium* (май 1950 г,). Выражение «современный эзотеризм» само по себе уже достаточно показательно: в первую очередь оно составляет противоречие в терминах, а во-вторых, в нашем труде совершенно очевидно нет ничего «современного» — наоборот, он во всех отношениях в точности противоположен современному духу.

то есть форме в целом дискурсивной, которая влечёт за собой те же неизбежные последствия, что и всякий человеческий язык. Также хотелось бы знать, как какое-нибудь словесное, письменное или даже устное выражение могло бы быть более чем «предварительно полезным» относительно того, о чём идёт речь. Однако, как нам кажется, мы в достаточной степени подчёркивали подготовительный характер всего теоретического знания (оно, очевидно, является единственным, чего можно достичь при помощи изучения такого выражения) — впрочем, это никоим образом не означает, что в этом качестве и в этих рамках оно не является строго обязательным для всех тех, кто хочет после него пойти дальше. Добавим сразу же, чтобы устранить любые недоразумения: в противоположность тому, что было сказано по поводу одного фрагмента наших «Заметок об инициации», мы никогда и нигде не выражали то, что было бы «нашим внутренним опытом» (который никого не касается и никого не может интересовать), а также прочим «внутренним опытом» кого бы то ни было, который всегда строго невыразим по самой своей природе.

Автор, кажется, едва ли понимает, какой смысл имеет для нас сам термин «метафизика» и как мы понимаем «чистый интеллект» (он, кажется, даже хочет отрицать весь его «трансцендентальный» характер). Это подразумевает обычную путаницу интеллекта и разума и связано с ошибкой относительно роли «диалектики» в наших текстах (и мы могли бы также сказать — во всем написанном, относящемся к этой области). Эта ошибка становится заметной, когда автор утверждает, что «окончательный смысл нашей работы», о котором он говорит с уверенностью, которую его непонимание едва ли оправдывает, состоит в «умственной прозрачности, непризнанной как таковая, и с "человеческими" пределами, которые становятся видны тогда, когда мы принимаем эту прозрачность за реальную инициацию». Наблюдая подобные утверждения, стоит сказать ещё раз — настолько ясно, насколько это возможно, — что нет совершенно ника-

кой разницы между чистым интеллектуальным познанием и трансцендентным (которое как таковое не обладает, в противоположность рациональному познанию, ничем ни «умственным», ни «человеческим») или реальным метафизическим (а не просто теоретическим) познанием и инициатической реализацией — не более, впрочем, между чистым интеллектом и духовной истиной.

Таким образом, это объясняет, почему автор полагал, что должен сказать — даже с настойчивостью — о ваших «идеях», то есть о том, что, строго говоря, нужно считать несуществующим или по меньшей мере не принимать в расчёт, когда речь идёт о нашем труде, потому что его содержанием являются не наши идеи — этот труд является исключительно изложением традиционной мысли, лишь выражение которой принадлежит нам. К тому же эта мысль сама по себе никоим образом не является произведением чьего-либо «ума» по той же причине своего традиционного характера, который подразумевает, по сути, надындивидуальное и «нечеловеческое» происхождение. Вероятно, его ошибка в этом отношении наиболее очевидна, когда он заявляет, что мы «мысленно разделяем» идею бесконечности, что, кстати, невозможно: сказать по правде, мы не «разделяли» её ни «мысленно», ни как-то иначе, ибо эта идея (даже это слово нельзя употреблять в подобном случае, ибо здесь нет того «психологического» значения, которое ему было дано современными людьми) может на самом деле быть понята только непосредственно интуицией, которая принадлежит — скажем это вновь — чисто интеллектуальной области. Все прочее — это средства, предназначенные подготовить к этой интуиции тех, кто на неё способен, и нужно ясно понимать, что пока с помощью этих средств они будут только «размышлять», они не получат никакого реального результата — как тот, кто рассуждает или размышляет о том, что обычно стоит называть «доказательствами существования Бога», не приходит к реальному познанию божественного. Нужно уяснить, что «понятия» и особенно «абстракции» сами по себе

нас интересуют меньше всего (и когда мы здесь говорим «мы», само собой разумеется, что это прилагается также и к тем, кто, как мы сами, хочет занять строго традиционную точку зрения) и что мы охотно оставляем все эти умственные наработки философам и другим «мыслителям»[3]. Однако, если мы считаем, что обязаны выразить нечто, лежащее в реальности совершенно иного порядка, и особенно на западном языке, мы действительно не видим, как можно уклониться от использования слов, большая часть которых в их нынешнем использовании реально выражает только простые понятия, так как не имеет других в своем распоряжении[4]. Если же некоторые неспособны понять ту перестановку, которую необходимо произвести в таком случае для проникновения в «окончательный смысл», мы, к сожалению, не можем ничем помочь. Что касается желания найти в нашем труде следы «предела нашего собственного знания», это означает как раз то, от чего мы воздерживаемся, ибо, кроме того, что речь идёт не о «нас», наше изложение является строго безличным в силу того, что оно целиком и полностью относится к истинам традиционного порядка (и, если нам никогда не удавалось сделать этот характер совершенно очевидным, это нужно приписывать сложностям выражения)[5], и это довольно сильно напоминает случай тех,

[3] Для нас типом «мыслителя» в собственном смысле этого слова является Декарт: это тот, кто может реально прийти только к «рационализму», потому что он неспособен преодолеть использование чисто индивидуальных и человеческих способностей, и, таким образом, он неизбежно не знает того, до чего они не позволяют ему добраться. Это означает, что он может быть только «агностиком» в отношении всего того, что принадлежит метафизическому и трансцендентному порядку.

[4] Нужно только сделать исключение для слов, которые принадлежат прежде всего традиционной терминологии и для которых достаточно просто восстановить их первоначальный смысл.

[5] Скажем в этом отношении, что мы всегда сожалели, что привычки нынешней эпохи не позволяют нам публиковать наши труды под покровом самой строгой анонимности — по крайней мере, это избавило бы других людей от написания многих нелепостей, а нас самих от работы по их замечанию и исправлению, которую приходится делать слишком часто.

кто воображает, что всё то, от обсуждения чего добровольно воздерживаются, неизвестно или непонятно!

Что касается «эзотерической диалектики», то это выражение может иметь приемлемый смысл, только если понимать под ним диалектику, поставленную на службу эзотеризму, — как внешний способ, используемый, чтобы сообщить то, что может быть выражено вербально, и всегда с той оговоркой, что такое выражение неизбежно является неадекватным, особенно в области чистой метафизики, как раз из-за того, что она сформулирована в «человеческих» терминах. Диалектика в целом это не что иное, как осуществление или практическое приложение логики[6]; само собой разумеется, что, когда хотят что-то сказать, это нельзя сделать иначе, нежели руководствуясь законами логики, что определенно не означает, что выражаемые истины сами по себе находятся в зависимости от этих законов, — как тот факт, что чертежник должен начертить рисунок существующего в трёх измерениях объекта на двумерной поверхности, не доказывает, что он не знает о существовании третьего. Логика реально господствует над всем тем, что является лишь орудием разума, и, как указывает само её имя, это её собственная область. Напротив, всё то, что относится к надындивидуальному и, следовательно, надрациональному порядку, тем самым явно ускользает из этой области, и высшее не будет подчиняться низшему. Что касается истин этого порядка, то логика может вмешаться здесь только совершенно случайным образом, и её дискурсивное, или «диалектическое», если хотите, выражение составляет своего рода

[6] Само собой разумеется, мы берём слово «диалектика» в его изначальном смысле, который оно имело, например, у Платона и Аристотеля. Нас никоим образом не заботят особые значения, часто дающиеся ему теперь и более или менее непосредственно выводимые из философии Гегеля.

«спуск» на индивидуальный уровень тех истин, что совершенно непередаваемы[7].

В силу своеобразной непоследовательности автор, в то же время упрекающий нас — впрочем, из-за простого непонимания — в том, что мы остановились на «ментальном» и не отдаем себе в этом отчета, кажется, особенно смущен тем фактом, что мы говорили об «отказе от ментального». То, что он говорит по этому поводу, весьма неясно, но, по сути, кажется, что он называется принимать во внимание то, что пределы индивидуальности могут быть превзойдены и что реализация ограничивается для него неким видом «экзальтации», если можно выразиться таким образом, потому что он настаивает, что «индивид сам по себе тяготеет к тому, чтобы вернуться к первоисточнику», — что для индивида как такового невозможно, ибо он, очевидно, не может превзойти самого себя своими собственными силами, и если бы этот «первоисточник» относился к индивидуальному порядку, он был бы ещё одной весьма относительной вещью. Если бы существо, которым является человеческий индивид в определённом состоянии проявления, было поистине таким, у него не было бы никакого способа выйти из условий этого состояния, и до тех пор, пока он действительно из них не вышел, то есть пока он ещё является индивидом согласно своей кажимости (и нельзя забывать, что для его реального сознания эта кажимость совпадает с реальностью, потому что она является всем тем, чего он может достичь), все необходимое для того, чтобы их преодолеть, может представ-

[7] Мы не акцентируем адресованный нам упрёк в том, что мы говорим «как если бы трансцендентность и так называемая внешняя реальность были отделены одна от другой»; если бы автор точно знал то, что мы говорили о «нисходящей реализации», или если бы он это понял, он бы определенно не сделал его. Впрочем, это не препятствует тому, что это отделение существует вполне реально «в своем порядке» — случайном существовании и что оно исчезает полностью только для того, кто вышел за пределы этого существования и кто определенно освобожден от его ограничивающих условий; что бы ни думали об этом, нужно всегда уметь ставить каждую вещь на её место и на свою ступень реальности — и эти различия, разумеется, не являются различиями «чисто диалектического порядка»!

ляться ему только чем-то «внешним»[8]; он ещё не дошел до той стадии, где различение «внутреннего» и «внешнего» как таковое перестаёт быть действительным. Любая концепция, склонная отрицать эти неоспоримые истины, не может не быть проявлением современного индивидуализма, каковы бы ни были иллюзии, которым могут предаваться в этом отношении те, кто её принимает[9]; и в данном случае итоговые выводы, фактически тождественные отрицанию традиции и инициации под предлогом отбрасывания всякого обращения к «внешним» средствам реализации, лишь демонстрируют во всей красе, что так все и обстоит.

Таковы выводы, которые нам ещё нужно исследовать, и вот отрывок, который нужно процитировать полностью:

> Во внутреннем строении современного человека существует разрыв, заставляющий его видеть традицию как внешний доктринально-ритуальный корпус, а не как поток надчеловеческой жизни, дарованный ему, чтобы погрузиться в него ради возрождения; в современном человеке живет заблуждение, отделяющее трансцендентное от чувственного мира, который он воспринимает как лишённый божественного; в результате объединение, реинтеграция не может произойти при помощи формы инициации, предшествующей эпохе, в которой такое заблуждение стало свершившимся фактом.

Мы в полной мере придерживаемся того мнения, что именно здесь на самом деле лежит более серьёзная ошибка, и что эта ошибка, составляющая собственно профанную точку зрения, таким образом характеризует сам современный дух, от которого она поистине неотделима, вследствие чего

---

[8] Вряд ли полезно напоминать здесь, что инициация естественно даёт существу средства преодолеть его текущее состояние; именно потому эти средства сначала кажутся «внешними».

[9] Некоторые народы сейчас искренне считаются «антисовременными», по они едва ли менее глубоко затронуты влиянием современного духа это не что иное, как один из бесчисленных примеров путаницы, царящей повсюду в нашей эпохе.

для тех, над кем господствует этот дух, нет никакой надежды от него освободиться. Очевидно, что заблуждение, о котором идёт речь, с инициатической точки зрения является непреодолимой «дисквалификацией», и именно поэтому «современный человек» на самом деле неспособен получить инициацию или, по крайней мере, дойти до реальной инициации. Но мы должны добавить, что есть и исключения, и именно поэтому, несмотря ни на что, ещё и сейчас даже на Западе существуют люди, которые по своему «внутреннему строению» не являются «современными людьми». Они способны понять то, что такое традиция по своей сути, и они не собираются считать профанное заблуждение «свершившимся фактом»; именно к ним и только к ним мы всегда и хотели обращаться. Но это ещё не все: затем автор впадает в курьезное противоречие, ибо он, кажется, хочет представить в качестве «прогресса» то, что сначала было признано заблуждением. Вновь процитируем его слова:

> Гипнотизировать людей миражом традиции и «ортодоксальной» организации для передачи инициации означает парализовать эту возможность освобождения и завоевания свободы, которая для нынешнего человека заключается, собственно, в том факте, что он добрался до последней ступени знания, он дошел до той точки, где Боги, оракулы, мифы, инициатические передачи уже недействительны.

Конечно же, налицо странное непризнание реальной ситуации: никогда ещё человек не был более далек, чем сейчас, от «последней ступени знания», по крайней мере, если не понимать её в нисходящем смысле; и если он действительно добрался до точки, где все перечисленные вещи больше не действуют на него, то это не потому, что он забрался очень высоко: напротив, он пал слишком низко, как это, впрочем, демонстрирует тот факт, что многочисленные подделки этих вещей, более или менее грубые, очень хорошо выводят его из равновесия. Много говорят об «автономии», о «завоевании свободы» и так далее, всегда понимая

это в чисто индивидуалистическом смысле, но забывают или скорее игнорируют, что подлинное освобождение возможно только в силу освобождения от пределов, свойственных индивидуальному состоянию. Не хотят больше говорить ни о регулярной инициатической передаче, ни о традиционных ортодоксальных организациях, но что можно было бы подумать о случае, сравнимом со случаем тонущего человека, отказавшегося от помощи спасателя, потому что эта помощь является «внешней»? Хотят этого или нет, истина, не имеющая ничего общего ни с какой «диалектикой», состоит в том, что за пределами присоединения к традиционной организации инициации не существует и что без предварительной инициации никакая метафизическая реализация не является возможной. Это не «миражи» и не «идеальные» иллюзии, и не пустые спекуляции ума, а совершенно позитивная реальность. Без сомнения, наш оппонент вновь скажет: все, что мы пишем, не выходит за пределы «мира слов»; это, впрочем, весьма очевидно, и то же самое можно сказать про то, что он написал сам, но всё же есть сущностная разница: как бы он ни был убеждён в обратном, его слова для того, кто понимает «окончательный смысл», не выдают ничего иного, кроме умственной позиции профана: и мы просим его поверить, что с нашей стороны это никоим образом не оскорбление, а просто «техническое» выражение для описания фактического положения дел.

Глава III. Болезнь тревоги

Сегодня в определённых кругах модно говорить о «метафизическом беспокойстве» и даже «метафизической тревоге». Эти явно абсурдные выражения входят в число тех, что выдают умственное расстройство нашей эпохи; но, как всегда в таком случае, может быть интересно попытаться уточнить то, что стоит за этими заблуждениями и что конкретно вытекает из такого языкового злоупотребления. Вполне понятно, что выражающиеся таким образом не имеют ни малейшего понятия о том, что такое на самом деле метафизика; но можно задаться вопросом, почему они хотят перенести в эту неизвестную им область именно слова, обозначающие беспокойство и тревогу, а не любые другие, столь же неуместные. Без сомнения, первую или самую непосредственную причину нужно видеть в том, что эти слова представляют чувства, особенно типичные для нынешней эпохи. Впрочем, их широкое распространение довольно понятно и могло бы даже считаться в некотором смысле правомерным, если бы оно ограничивалось областью случайных обстоятельств, ибо оно явным образом оправдано лишь все возрастающим и обостряющимся состоянием неравновесия и неустойчивости всех вещей, которое, конечно же, едва ли даёт ощущение безопасности тем, кто живет в столь беспокойном мире. Если в этих чувствах есть что-то болезненное, то это именно то состояние, которым они вызваны и поддерживаются, само по себе аномальное и беспорядочное; но всё это, что в целом является лишь простым фактическим объяснением, не свидетельствует в достаточной мере о вмешательстве этих самых чувств в интеллектуальный порядок или по меньшей мере в то, что претендует на выполнение этой роли у наших современников. Это вмешательство демон-

стрирует, что в реальности зло укоренено глубже и что оно должно быть связано со всей совокупностью умственного отклонения современного мира.

В этом отношении прежде всего можно отметить, что вечное беспокойство современных людей является не чем иным, как одной из форм той потребности в волнении, которую мы часто изобличали, — потребности, которая в ментальной области выдает себя из-за вкуса к поиску ради него самого, — поиску, который вместо нахождения своего конца в знании, как это должно быть в нормальном случае, продолжается бесконечно и в реальности не приводит ни к чему: это предприятие без какого-либо намерения достичь истины, в которую многие из наших современников уже не верят. Мы допускаем, что определённое беспокойство может иметь своё законное место в точке отправления всякого поиска как его подвижный возбудитель, ибо само собой разумеется, что, если человек удовлетворён своим невежеством, он останется в нём до бесконечности и не будет пытаться найти выхода; кроме того, может быть, этому виду ментального беспокойства лучше подойдет другое имя? Действительно, это всегда не что иное, как то самое «любопытство», которое, согласно Аристотелю, является началом науки и которое, естественно, не имеет ничего общего с чисто практическими нуждами, которые «эмпиристы» и «прагматисты» хотели бы приписать происхождению всего человеческого знания. Но, как бы то ни было, называй его беспокойством или любопытством, это та самая вещь, которая больше не может ни иметь какой-то причины, ни продолжать своё существование с того момента, как поиск пришел к своей цели, то есть с тех пор, как знание достигнуто, и речь идёт здесь о любой области знания; и самая серьёзная причина должна исчезнуть полностью и определенно, когда речь идёт о знании в высшей степени, — знании, относящемся к метафизической области.Итак, в идее бесконечного беспокойства, не служащей для избавления человека от его невежества, можно видеть знак своего рода «агностицизма», ко-

торый может быть более или менее неосознанным во многих случаях, но который едва ли из-за этого менее реален: говорить о «метафизическом беспокойстве», по сути, тождественно, хотят этого или нет, отрицанию самого метафизического знания или, по крайней мере, заявлению о невозможности его получить, что на практике не составляет большой разницы. И когда этот «агностицизм» на самом деле неосознан, он обычно сопровождается иллюзией, состоящей в том, что за метафизику принимают то, чем она никоим образом не является, и то, что не является даже хоть в какой-то степени стоящим знанием, даже относительно — мы имеем в виду «псевдометафизику» современных философов, которая на самом деле неспособна разогнать ни малейшего беспокойства в силу того, что она сама не является подлинным знанием; напротив, она может лишь приумножать интеллектуальный беспорядок и путаницу мыслей у тех, кто принимает её всерьёз, и делает их невежество неисправимым в ещё большей степени. При этом, как и с совсем иной точки зрения, ложное знание, безусловно, хуже, чем просто естественное невежество.

Как мы уже сказали, некоторые не ограничиваются тем, что говорят о «беспокойстве», а доходят до того, что говорят о «тревоге», что ещё серьёзнее. Это выражает позицию ещё в большей степени антиметафизическую, если это возможно: оба эти чувства более или менее едины в том, что их общий корень лежит в невежестве. Тревога на самом деле — это крайняя и, если можно так выразиться, «хроническая» форма страха; здесь человек естественно склонен испытывать страх перед лицом того, что он не знает или не понимает, и сам этот страх становится препятствием, которое не даёт ему преодолеть своё невежество, ибо оно заставляет его отвернуться от объекта, в присутствии которого он его испытывает и которому он приписывает его причину, тогда как в реальности этой причиной является он сам. Эта отрицательная реакция также слишком часто является следствием подлинной ненависти к неизвестному, в особенности если

человек имеет более или менее смутное впечатление, что это неизвестное превосходит имеющиеся у него способности понимания. Если при этом невежество может быть рассеяно, страх исчезнет тотчас сам по себе, как в известном примере веревки, принимаемой за змею: следовательно, страх и тревога, которая является лишь его частным случаем, несовместимы со знанием. Если страх дойдет до такой степени, что станет по-настоящему непобедим, знание станет невозможным даже в отсутствие всякого другого препятствия, свойственного природе индивида: следовательно, в этом смысле можно говорить не о «метафизической тревоге», а об «антиметафизической тревоге», в некотором роде играющей роль истинного «стража порога», следуя герметическому выражению, и воспрещающей человеку доступ к области метафизического знания.

Нужно объяснить подробнее, как страх происходит из невежества, тем более что нам недавно представился случай констатировать по этому поводу поразительное заблуждение: мы увидели, как происхождение страха приписывается чувству одиночества, — и это в тексте, основывающемся на ведантической доктрине, несмотря на то, что она, напротив, явно учит, что страх исходит из чувства двойственности! В самом деле, если бы существо было действительно одиноким, откуда бы взялся страх? Могут сказать, что можно бояться чего-то, что находится в себе: но это подразумевает, что в человеке в его текущем состоянии присутствуют элементы, избегающие его понимания, и, следовательно, присутствует множественность, не приведённая к единству; одинок он или нет, в таком случае ничего не меняет и ни на что не влияет. С другой стороны, отстаивая это объяснение одиночества, нельзя ссылаться на инстинктивный страх, испытываемый в темноте многими людьми, и особенно детьми: в реальности этот страх обусловлен той мыслью, что в темноте могут находиться невидимые и, следовательно, неизвестные вещи, страшные по самой этой причине. Если же, напротив, считать темноту свободной от всего неизвест-

ного, страх лишается объекта и не воспроизводится. Существо, подверженное страху, пытается отделиться, но как раз для того, чтобы спастись: оно занимает отрицательную позицию и «делает шаг назад» как бы для избежания всякого возможного контакта с тем, чего оно боится. Без сомнения, отсюда проистекают ощущение холода и прочие физиологические симптомы, обычно сопровождающие страх; впрочем, этот вид непроизвольной защиты неэффективен: что бы существо ни делало, оно не может реально отделиться от среды, в которую помещено согласно обстоятельствам своего случайного бытия, и, пока считает себя окруженным «внешним миром», оно не может полностью скрыться от его прикосновений. Страх может быть вызван только существованием других существ, которые, поскольку они другие, и составляют этот «внешний мир»; или элементов, которые, несмотря на то, что вложены в само существо, являются не менее чуждыми и «внешними» для его текущего сознания. Но «другой» как таковой существует только в силу невежества, потому что всякое знание подразумевает, по сути, отождествление: следовательно, чем больше существо знает, тем меньше для него существует «другого» и «внешнего», и в той же мере возможность страха (впрочем, совершенно отрицательная) для него упраздняется. Наконец, состояние абсолютного «одиночества» (*кайвалья*), находящееся за пределами всяких случайностей, является состоянием чистой невозмутимости, Заметим попутно в этом отношении, что стоицистское «спокойствие духа» представляет собой лишь искажённую концепцию такого состояния, ибо оно претендует на приложение к существу, которое в реальности все ещё подчинено обстоятельствам, что является противоречием: стремление безразлично относиться к внешним вещам в индивидуальном состоянии может составлять своего рода подготовительное упражнение на пути к «освобождению», но не более, ибо для существа действительно «освобожденного» «внешних» вещей не существует. Такое упражнение могло бы в целом считаться эквивалентом того, что в инициатиче-

ских «испытаниях» выражает в той или иной форме необходимость преодолеть прежде всего страх, чтобы дойти до сознания, которое впоследствии сделает этот страх невозможным, потому что не будет иметь больше ничего такого, что может быть затронуто; и очевидно, что нужно остерегаться смешения подготовки к инициации с её финальным результатом.

Другое замечание, хотя и второстепенное, касается того, что ощущение холода и внешних симптомов воспроизводится и без осознанного ощущения собственно страха в том случае, когда воплощаются психические влияния самого низшего порядка, как, например, на спиритических сеансах и в феноменах «навязчивых идей». Здесь речь идёт о той же подсознательной и почти «органической» защите в присутствии чего-то враждебного и в то же время неизвестного, по меньшей мере для обычного человека, который реально знает лишь то, что может быть доступно органам чувств, то есть только вещи телесного порядка. «Панический страх», ощущающийся без явной причины, также вызван присутствием некоторых влияний, не принадлежащих чувственному миру; они, впрочем, зачастую имеют коллективный характер (что опять-таки касается страха одиночества). В таком случае речь вовсе не всегда идёт о враждебных влияниях или влияниях низшего порядка, ибо может даже случиться так, что духовное влияние, и не только психическое, вызывает ужас этого рода у «профанов», которые его смутно чувствуют, совершенно не понимая его природу. Изучение этих фактов, которые не имеют в целом ничего аномального, каким бы ни было на этот счёт общее мнение, только подтверждает, что страх на самом деле вызван невежеством, и именно поэтому мы посчитали верным упомянуть о них мимоходом.

Возвращаясь к основной теме, можно сказать теперь, что говорящие о «метафизической тревоге» демонстрируют тем самым прежде всего своё тотальное невежество в метафизике. Кроме того, сама их позиция делает это невежество непо-

бедимым, тем более что тревога — это не просто мимолетное чувство страха, а страх, ставший в некотором роде постоянным, осевший в самой «душе» существа, и именно поэтому можно рассматривать её как подлинную «болезнь»: пока она не побеждена, она является — собственно, точно так же, как все серьёзные проблемы психического порядка, — указанием на неготовность к получению метафизического знания.

С другой стороны, знание является единственным окончательным средством от тревоги, как и от страха во всех его формах, и от простого беспокойства, потому что эти чувства — лишь следствия или производные невежества, и как только знание достигнуто, они уничтожаются в корне и делаются отныне невозможными, тогда как без него, хотя сами они удаляются моментально, они могут всегда появиться снова в силу обстоятельств. Если речь идёт о высшем знании, этот эффект обязательно повторится во всех низших областях, и таким образом эти самые чувства исчезнут также в отношении самых случайных вещей: в самом деле, как они могли бы влиять на того, кто, видя все вещи в принципе, знает, что, какими бы ни были эти кажимости, они в конечном счёте являются лишь элементами общего порядка? Дело обстоит здесь так, как и со всеми бедами, от которых страдает современный мир: подлинное лекарство может прийти только свыше, то есть в силу восстановления чистой интеллектуальности. До тех пор, пока будут искать лекарство внизу, то есть ограничиваясь противопоставлением одних обстоятельств другим, все действия будут напрасными и неэффективным; но кто сможет понять это вовремя?

Глава IV. Обычай против традиции

Мы уже неоднократно разоблачали странное и ставшее почти привычным для современных людей смешение традиции и обычая: действительно, наши современники охотно называют традицией простые обычаи, нередко совершенно незначительные и порой придуманные совсем недавно. Кто угодно может учредить какой-нибудь профанический праздник, и этого будет вполне достаточно, чтобы спустя несколько лет его начали называть «традиционным». Это языковое злоупотребление, очевидно, является следствием невежества современных людей по отношению ко всему, чем является традиция в подлинном смысле этого слова. Однако здесь можно усмотреть и проявление того духа «подделки», на который мы уже неоднократно указывали ранее: там, где традиция исчезает, её, сознательно или бессознательно, пытаются подменить чем-то вроде пародии на неё, чтобы, образно говоря, хотя бы внешне заполнить ту пустоту, которая образовалась на её месте. Причём недостаточно просто сказать, что обычай совершенно отличается от традиции: истина заключается в том, что он является её прямой противоположностью, тем или иным образом способствует смешению и служит опорой антитрадиционного духа.

Прежде всего необходимо ясно понять следующее: все относящееся к традиционному порядку, по сути, требует наличия «сверхчеловеческого» элемента; обычай же, напротив, является чем-то чисто человеческим — либо вследствие вырождения, либо по самому своему происхождению. Действительно, эти два случая следует различать: в первом речь идёт о тех вещах, которые некогда могли обладать глубоким смыслом и иногда даже носить подлинно ритуальный ха-

рактер, но полностью утратили их вследствие потери внутренней связи с традиционным целым, превратившись в «мёртвую букву» и «суеверия» [*superstition*] в этимологическом смысле этого слова[A]; никто более не способен понять их смысл, и, кроме того, они легко поддаются искажению и смешению с чуждыми элементами, рожденными индивидуальной или коллективной фантазией. Как правило, это случается с теми обычаями, корни которых не поддаются точному определению; этот случай является как минимум свидетельством утраты традиционного духа и поэтому выглядит куда более серьёзным как симптом, нежели с точки зрения тех последствий, к которым приводит подобная ситуация. Однако здесь кроется не меньшая опасность, причём двойная. С одной стороны, люди таким образом начинают совершать ритуальные действия в силу простой привычки, то есть чисто машинально, без серьёзных оснований; и куда более неприятным результатом является то, что эта «пассивная» позиция предрасполагает их к принятию всякого рода «внушений» без сопротивления. С другой стороны, враги традиции, приравнивая её к этим машинальным действиям, торопятся обернуть ситуацию к своей выгоде, превращая традицию в нечто смехотворное, так что эта путаница, которая для некоторых не всегда непроизвольна, используется как препятствие для всякой возможности восстановления традиционного духа.

Во втором случае можно говорить непосредственно о «подделке»: речь идёт здесь об обычаях, которые, несмотря ни на что, по-прежнему являются остатками того, что некогда имело традиционный характер, и поэтому не создают впечатления чего-то достаточно профанического. Таким образом, на конечной стадии их стремятся — насколько это возможно — подменить другими, уже чисто выдуманными обычаями, и это оказывается проще, если люди уже привыкли совершать бессмысленные действия: именно здесь

[A] Генон, очевидно, имеет в виду значение «остатки, пережитки» (от лат. *superstitiosi*) — прим. пер.

и вторгается только что упомянутое нами «внушение». Когда народ перестаёт исполнять традиционные обряды, у него ещё остается возможность почувствовать, что ему чего-то не хватает, и испытать необходимость возвращения к ним. Чтобы воспрепятствовать этому, обряды подменяют псевдообрядами, навязывая их по любому удобному поводу; эта симуляция иной раз заходит так далеко, что в ней несложно распознать формальное и плохо скрытое намерение установить своего рода «контртрадицию». На том же уровне находятся и обычаи, которые, несмотря на свой якобы безобидный характер, затрагивают скорее жизнь каждого отдельного индивида, нежели всего общества. Они также предназначены для подавления всякой обрядовой или традиционной деятельности, подменяя её заботой можно даже сказать одержимостью — о множестве совершенно незначительных, если не полностью нелепых вещей, сама «мелочность» которых вносит немалый вклад в уничтожение всякой интеллектуальности.

Этот разлагающий характер обычая сегодня можно непосредственно наблюдать в восточных странах, поскольку на Западе уже давно была пройдена та стадия, на которой хотя бы допускалась мысль о том, что любая человеческая деятельность может иметь традиционный характер; но там, где понятие «обычной жизни», понимаемое в профаническом смысле, ещё не обрело всеобщего характера, можно уловить, как обретает форму это понятие, а также ту роль, которую в этом сыграла подмена традиции обычаем. Само собой, речь идёт здесь о ментальности, которая, по крайней мере на данный момент, присуща ещё не большинству восточных людей, но тем, кого равным образом можно назвать «осовремененными» или «вестернизированными», так как оба эти слова, по сути, означают одно и то же: если некто в своих действиях руководствуется тем, что «таков обычай», можно с уверенностью сказать, что мы имеем дело с индивидом, оторванным от своей традиции и утратившим способность к её пониманию. Он не только перестаёт исполнять

основные обряды, но даже если и продолжает соблюдать некоторые второстепенные «правила», то делает это исключительно «по обычаю» и по чисто человеческим причинам, среди которых главенствующее место, как правило, занимает забота о «мнении»; и, в первую очередь, такой человек никогда не пренебрегает тщательным соблюдением множества тех придуманных обычаев, о которых мы говорили в последнем случае, то есть обычаев, которые ничем не отличаются от тех мелочей, из которых складывается обывательское «знание правил хорошего тона» современных западных людей и каковые нередко являются не чем иным, как обыкновенным подражанием.

Возможно, самым поразительным в этих чисто профанических обычаях как на Востоке, так и на Западе является их невероятная «мелочность», упомянутая нами ранее: создаётся впечатление, что единственная их цель — привлечь внимание уже не только к полностью внешним и лишённым всякого значения вещам, но скорее даже к деталям этих вещей, к наиболее обыденному и ограниченному в них, что, по всей видимости, является лучшим из возможных средств для того, чтобы вызвать у тех, кто им подчиняется, настоящую интеллектуальную атрофию, наиболее законченным примером которой на Западе является так называемая «светская» ментальность. Те, для кого заботы подобного рода становятся господствующими, даже не достигая этой крайней степени, слишком явно неспособны помыслить какую-либо реальность более глубокого порядка; здесь имеется столь очевидная несовместимость, что настаивать на этом далее не имеет смысла. Столь же очевидно, что подобного рода люди оказываются отныне запертыми в круге «обычной жизни», сотканной из внешних видимостей, на исключительное сохранение которых «натаскана» вся их умственная деятельность. Можно сказать, что для них мир утратил всю свою «прозрачность», поскольку они не способны более разглядеть знак или выражение высших истин, и даже если завести с ними речь о внутреннем смысле ве-

щей, они не только не поймут, но тотчас начнут спрашивать себя, что могут подумать или сказать о них им подобные, если каким-то невероятным образом они дойдут до принятия подобной точки зрения и тем более станут сообразовывать с ней свою жизнь!

В первую очередь именно этот страх перед «мнением» позволяет обычаю обрести такую силу и характер настоящей одержимости: человек в принципе не способен действовать без мотива, законного или незаконного, и когда, как в данном случае, никакого действительно ценного мотива быть просто не может, поскольку речь идёт о действиях, поистине не имеющих никакого значения, то он по необходимости скатывается на столь же случайный и лишённый всякого действенного значения уровень, как и тот, к которому принадлежат сами эти действия. Нам могут возразить: чтобы это стало возможным, мнение относительно данных обычаев уже должно сложиться; но на самом деле ему достаточно воцариться среди крайне узкого круга и поначалу исключительно в виде простой «моды»; оттуда обычаи, укоренившись просто потому, что от их соблюдения больше не осмеливаются уклоняться, могут в дальнейшем постепенно распространяться, и, соответственно, то, что было мнением лишь немногих, в конечном счёте станет так называемым общественным мнением. Можно сказать, что уважение к обычаю как таковому по сути своей является не чем иным, как уважением к человеческой глупости, так как именно она в подобном случае естественно выражается в мнении. Кроме того, «вести себя как все» (ещё одно выражение, обычно используемое по этому поводу и для многих, похоже, ставшее достаточным основанием для всех их действий) значит неизбежно слиться с толпой и стараться ничем от неё не отличаться. Конечно, сложно вообразить нечто более низкое и столь же противоречащее традиционной позиции, следуя которой, каждый должен постоянно стремиться подняться выше в соответствии со своими возможностями, а не опускаться до подобного рода интеллектуального небытия,

которое отражает жизнь, целиком поглощенную соблюдением самых нелепых обычаев в детском страхе получить неблагоприятную оценку от первых встречных, то есть в конечном счёте от дураков и невежд.

В странах арабской традиции говорят, что в самые древние времена люди различались между собой знанием; затем стали учитываться происхождение и родовитость; ещё позднее признаком превосходства стало считаться богатство; наконец, в последние времена людей судят исключительно по их внешней видимости. Легко понять, что это точное описание последовательного преобладания различных точек зрения в нисходящем порядке, которые выражают четыре касты, или, если угодно, соответствующие им естественные деления. Итак, обычай неоспоримо принадлежит к области чисто внешних видимостей, за которыми ничего нет, и только шудра соблюдает обычай из боязни мнения, которое ценит лишь эти видимости.

Глава V. Об инициатическом присоединении

Есть вещи, о которых нужно напоминать почти постоянно — настолько трудно их понять большей части наших современников, по крайней мере на Западе. И весьма часто эти вещи каким-то образом лежат в основе всего того, что связано или с традиционной точкой зрения в общем, или с частной эзотерической и инициатической точками зрения. При этом они относятся к порядку, который в нормальных условиях должен считаться скорее элементарным. Таков, например, вопрос о роли и эффективности ритуалов; и может быть, по крайней мере частично, в равной степени сюда же относится вопрос о необходимости инициатического присоединения по причине их достаточно тесной связи. На самом деле, если понятно, что инициация, по сути, состоит в передаче определённого духовного влияния и что эта передача может быть выполнена только посредством ритуала, при помощи которого и производится присоединение к организации и первейшая функция которого состоит в том, чтобы сохранить и сообщить влияние, о котором идёт речь, то кажется, что здесь больше не может быть никаких затруднений. Передача и присоединение в целом — лишь два обратных аспекта одного и того же явления в зависимости от того, как его рассматривать: спускаясь или поднимаясь по инициатической «цепи». При этом недавно нам представился случай констатировать, что эта трудность существует даже для некоторых из тех, кто на самом деле обладает таким присоединением. Это может казаться весьма удивительным, но нет сомнений, что причиной тому является «спекулятивное» ослабление, которому подвержены организации, к которым эти люди принадлежат: очевидно, что для человека, придерживающегося лишь «спекулятивной» точ-

ки зрения, вопросы этого порядка, равно как и все вопросы, можно сказать, «технического» плана, могут представать только в весьма косвенной и удалённой перспективе, и что по той же причине их фундаментальная важность может быть ему более или менее неизвестна. Можно было бы ещё сказать, что этот пример позволяет измерить всю дистанцию, отделяющую виртуальную инициацию от реальной. Не нужно думать, что первой можно было бы пренебречь: на самом деле именно она является собственно инициацией, то есть необходимым «началом» (*initium*), и она приносит с собой возможность всего дальнейшего развития. Однако нужно понимать, что в нынешних условиях больше чем когда бы то ни было эта виртуальная инициация далека от малейшего начала реализации. Как бы то ни было, мы полагаем, что уже достаточно объяснили необходимость инициатического присоединения[10], но перед лицом некоторых вопросов, которые нам ещё задают по этому поводу, мы полагаем полезным добавить некоторые дополнительные уточнения.

Прежде всего мы должны отмести возражение, которое можно было бы попробовать вывести из того факта, что неофит не ощущает духовного влияния в момент его получения. По правде сказать, это сравнимо с определёнными ритуалами экзотерического порядка, например, такими как религиозные обряды рукоположения, где духовное влияние так же передается и, по крайней мере в общем, больше не ощущается, что не препятствует ему реально присутствовать и с этого момента даровать тем, кто его получил, определённые способности, которые они не могли бы иметь без него. Но в инициатической области нужно пойти дальше: было бы в каком-то роде противоречием, если бы неофит был способен чувствовать переданные ему влияния, потому что он ещё находится и по отношению к ним, и по определению лишь в чисто потенциальном и «неразвитом» состоя-

[10] См. «Заметки об инициации», особенно гл. V и VIII.

нии, тогда как способность их ощущать неизбежно подразумевала бы уже определённую степень развития или актуализации; и именно поэтому мы только что сказали, что нужно обязательно начинать с виртуальной инициации. В экзотерической области в общем нет никакого неудобства в том, что полученное влияние никогда не ощущается на сознательном уровне, даже косвенно и по своим последствиям, потому что речь не идёт об этом обретении как о следствии выполненной передачи, реального духовного развития — наоборот, когда речь идёт об инициации, до неё нужно дойти совершенно иначе, и вследствие совершенной инициатом внутренней работы эффект этого влияния будет ощущаться в дальнейшем, что как раз и составляет переход к реальной инициации, к некоторой предполагаемой степени. По меньшей мере именно так должно происходить в нормальных условиях, и таким образом инициация даёт результаты, которые мы вправе от неё ожидать. Верно, что на самом деле в большинстве случаев инициация остается виртуальной, что означает, что последствия, о которых мы говорим, остаются в латентном состоянии до бесконечности; но, если так обстоит дело, со строго инициатической точки зрения это почти что аномалия, которая имеет своей причиной лишь определённые случайные обстоятельства[11] — с одной стороны, недостаток квалификации инициата, то есть ограничение возможностей, которое он несёт в себе и которое ничто внешнее не могло бы заменить, а с другой стороны, состояние несовершенства или вырождения, к которому сейчас пришли некоторые инициатические организации: оно больше не позволяет им снабдить инициата опорой, достаточной, чтобы ожидать реальной инициации; нельзя даже предполагать существование таковой для тех, кто на неё способен, несмотря на то, что эти организации ещё способны даровать виртуальную инициацию, то есть обеспе-

[11] Можно, впрочем, сказать в общем, что в условиях такой эпохи, как наша, нормальный с традиционной точки зрения случай почти всегда выглядит исключительным.

чить начальную передачу духовных влияний тем, кто обладает минимумом необходимой квалификации.

Перед тем как перейти к другому аспекту вопроса, добавим ещё попутно, что эта передача, как, впрочем, мы уже недвусмысленно заметили, не имеет и не может иметь абсолютно ничего «магического» по причине того, что речь, по сути, идёт о духовном влиянии, тогда как всё то, что относится к магическому порядку, касается исключительно манипулирования психическими влияниями. Даже если бывает так, что духовное влияние во вторую очередь сопровождается определёнными психическими влияниями, это ничего не меняет, ибо это в целом лишь чисто случайное следствие, и оно имеет своей причиной только соответствие, по необходимости всегда существующее между разными порядками реальности. Во всех случаях инициатический ритуал не действует ни посредством этих психических влияний, ни при их помощи; он проявляет себя только в духовном влиянии, и в качестве инициатического он не имеет никакой иной причины существования. Впрочем, то же верно и в экзотерической области — в том, что касается религиозных ритуалов[12]; каковы бы ни были различия между духовными влияниями, — или ими самими, или в том, что касается их целей, — речь всегда идёт о духовных влияниях, как и в случае инициатических ритуалов, и в конечном счёте этого достаточно, чтобы сказать, что это не может иметь ничего общего с магией, которая является лишь вторичной традиционной наукой совершенно случайного и даже весьма низкого порядка и которой — скажем это ещё раз — совершенно чуждо всё то, что открывает духовная область.

Мы можем теперь обратиться к тому, что нам кажется самым важным моментом, — к тому, что затрагивает самую глубину вопроса. В связи с этим можно было бы сформули-

[12] Само собой разумеется, что так обстоит дело и для других экзотерических ритуалов, в других традициях, которые примеряют религиозную форму: если мы здесь говорим более подробно о религиозных обрядах, то это потому, что они представляют в этой области самый главный известный на Западе случай.

ровать следующее возражение: ничто не может быть отделено от Принципа, ибо тогда оно поистине не обладало бы никаким существованием и никакой реальностью, даже в малейшей степени; как можно тогда говорить о присоединении, которое, каковы бы ни были те посредники, при помощи которых оно совершается, в итоге можно понять только как присоединение к самому Принципу, — и что, если взять это слово в его буквальном смысле, похоже на восстановление разорванной ранее связи? Можно заметить, что вопрос этого рода весьма напоминает другой, который также был задан: почему нужно прилагать усилия для достижения осуществления, ведь «высшее я» (*Атман*) неизменно и всегда пребывает собой, и его никак нельзя изменить или повлиять на него, что бы ты ни делал? Задающие такие вопросы демонстрируют тем самым, что они останавливаются на исключительно теоретической точке зрения, замечая только одну сторону, или смешивают две отчётливо разные точки зрения, пусть в определённом смысле и дополняющие друг друга, — точку зрения принципиального и точку зрения проявленного существа. Несомненно, с чисто метафизической точки зрения можно со всей строгостью придерживаться одного принципиального аспекта и в некотором роде пренебречь всем остальным; но собственно инициатическая точка зрения должна, напротив, исходить из условий, которые в текущее время являются условиями проявленного существа, а точнее, человеческого индивида как такового — условиями, цель которых и состоит в том, чтобы от них освободиться. Следовательно, нужно обязательно — и это даже то, что, по сути, характеризует её по сравнению с чисто метафизической точкой зрения — учитывать то, что можно назвать фактическим положением дел, и каким-то образом связывать его с принципиальным порядком. Чтобы устранить все недоразумения на этот счет, мы скажем так: очевидно, что в самом Принципе ничего не могло бы подвергнуться изменению, следовательно, Освобождению подлежит не «высшее я», ибо оно никогда не было ни обусловлено, ни

каким-либо образом ограничено, а именно «я», и оно может лишь рассеять иллюзию, которая заставляет его казаться отдельным от «высшего я». Таким же образом в реальности речь не идёт о восстановлении связи с Принципом, ибо она существует всегда и не может перестать существовать[13], но для её проявления должно быть реализовано фактическое сознание этой связи, и в условиях нашего человечества для этого нет никакого иного возможного средства, кроме того, что предоставляется инициацией.

Теперь можно понять, что необходимость инициатического Присоединения — это не необходимость принципа, а исключительно необходимость факта, которая ничуть не менее строго возникает в нашем состоянии, которое, следовательно, мы и должны взять за точку отсчёта. Впрочем, для людей примордиальных времен инициация была бы бесполезна и даже непонятна, потому что духовное развитие во всех его степенях достигалось ими совершенно естественно и спонтанно в силу близости к Принципу. Но из-за «спуска», который осуществляется до настоящего времени сообразно неизбежному процессу всего космического проявления, условия циклического периода, где мы находимся сейчас, совершенно отличны от их условий, и поэтому восстановление возможностей примордиального состояния является первой из целей, которые ставит инициация[14]. Следовательно, принимая во внимание эти условия, нужно утверждать необходимость инициатического присоединения, но вовсе не в силу условий любой эпохи или тем более любого мира в общем и без каких-либо ограничений. В этом отношении мы особо обратим внимание на то, что мы уже сказали в другом месте о возможности рождения живых существ са-

---

[13] Эта связь, по сути, является не чем иным, как *sūtrātmā* индийской традиции, о которой мы уже говорили в других работах.

[14] Об инициации, рассматриваемой в том, что касается «малых мистерий», как позволяющей осуществить «подъем» цикла по последовательным этапам до примордиального состояния, см. «Заметки об инициации», стр. 257-258.

мих по себе, без родителей[15]. Это «спонтанное рождение» на самом деле принципиально возможно, и вполне можно представить себе мир, где оно было бы реально. Тем не менее в нашем мире (или, точнее, по меньшей мере в нынешнем его состоянии) оно не является фактической возможностью. То же самое относится к достижению некоторых духовных состояний, которые, впрочем, также являются «рождением»[16], и это сравнение нам кажется одновременно и самым точным, и лучше всего помогающим понять, о чём идёт речь. Говоря о той же области идей, мы можем сказать так: в нынешнем состоянии нашего мира земля не может дать жизнь растению из самой себя и спонтанно, без зерна, которое должно обязательно происходить от другого ранее существующего растения[17]. Однако именно так в определённое время и должно было происходить, иначе ничто никогда не смогло бы появиться. Но эта возможность больше не способна проявляться в текущих условиях. В тех условиях, в которых мы сейчас находимся, нельзя ничего собрать, сначала не посеяв, и это точно так же верно и в духовном, и в материальном отношении. Зародыш, который нужно поместить в существо, чтобы сделать возможным его дальнейшее духовное развитие, — это как раз то влияние, которое

---

[15] «Заметки об инициации», стр. 30.

[16] Едва ли нужно напоминать в связи с этим всё то, что мы сказали в другом месте об инициации, рассматриваемой как «второе рождение»; впрочем, такой взгляд на неё является общим для всех традиционных форм без исключения.

[17] Мы предупреждаем, хотя на данный момент и не настаиваем, что это более чем связано с символизмом зерна в Элевсинских мистериях, а в масонстве — с паролем градуса подмастерья; впрочем, инициатическое приложение состоит в очевидной и тесной связи с идеей «духовной преемственности». Возможно, небезынтересно также то замечание, что слово «неофит» буквально означает «новое растение».

в виртуальном состоянии, состоянии «окутывания», в точности как зерно[18], передается при помощи инициации[19].

Мы воспользуемся этим случаем, чтобы предупредить об ошибке, некоторые примеры которой мы заметили в последнее время: некоторые считают, что присоединение к инициатической организации составляет только первый шаг «к инициации». Это верно только для весьма определённого состояния, принадлежащего реальной инициации, о которой и идёт речь в таком случае; но те, на кого мы намекаем, не делают никакого различия между виртуальной и реальной инициацией и, может быть, даже не имеют понятия о таком различии, которое, однако, является самым важным и, можно даже сказать, первичным. К тому же весьма возможно, что они в той или иной степени подверглись влиянию некоторых концепций оккультистского или теософистского происхождения о «великих посвящённых» и других вещах этого рода, которые, несомненно, весьма подходят для создания или поддержки путаницы. Во всяком случае они явно забывают, что слово «инициация» происходит от *initium*, которое обозначает собственно «вступление» и «начало»: это вступление на путь, который нужно пройти, или начало нового существования, в ходе которого будут развиты возможности другого порядка, нежели те, которыми строго ограничена жизнь обычного человека; и инициация, понятая таким образом, в её самом строгом и самом точном смысле, в реальности является не чем иным, как начальной передачей духовного влияния в состоянии зароды-

[18] Именно духовное влияние само по себе всегда может находиться в потенциальном состоянии, но неофит получает его в некотором роде способом, пропорциональным его собственному состоянию.

[19] Мы могли бы даже добавить, что по причине соответствия, существующего между космическим и человеческим порядками, между двумя терминами сравнения, которые мы только что указали, можно увидеть не простое сходство, а самую тесную и самую прямую связь, которая по природе является обоснованием ещё более полным; и из-за этого возможно предположить, что библейский текст, в котором падший человек представлен осужденным на тяжелый труд ради получения плодов земли (Быт. 3:17-19), может очень даже точно соответствовать истине в своем самом буквальном смысле.

ша, то есть, другими словами, это инициатическое присоединение.

Другой вопрос, также отсылающий к инициатическому присоединению, уже был поднят в последнее время: впрочем, нужно прежде всего уточнить предел, касающийся тех особых случаев, в которых инициацию получают при помощи средств, не относящихся к обычным и нормальным[20]. Прежде всего нужно ясно понимать, что такие случаи всегда исключительны и что они осуществляются тогда, когда определённые обстоятельства делают нормальную передачу невозможной, ибо их смыслом существования является как раз в определённой мере замена этой передачи. Мы говорим «в определённой мере», потому что, с одной стороны, подобное может осуществляться только для индивидуальностей, обладающих квалификацией, серьёзно превышающей обычную, и имеющих достаточно сильные устремления, чтобы в некотором роде притянуть к себе духовные влияния, которые они не могут приобрести самостоятельно. С другой стороны, даже для таких индивидуальностей ещё более редким случаем является факт помощи, полученной в силу постоянного контакта с отсутствующей традиционной организацией, и полноценные её результаты. На этом мы настаиваем: но, несмотря на это, даже говорить об этой возможности может быть рискованно, потому что слишком много людей демонстрируют тенденцию обманываться на этот счет. Для них достаточно того, чтобы в их жизни произошло несколько необычное событие (причем любого рода) или же им так показалось, чтобы они интерпретировали его как знак того, что они получили исключительную инициацию, и особенно нынешние жители Запада чересчур легко соблазняются, хватаясь за малейший предлог этого рода, чтобы уклониться от регулярного присоединения. Именно поэтому следует особо настаивать на том, что, пока

[20] Именно с этими случаями связана объяснительная заметка, добавленная к *Pages dédiées à Mercure* Абдул-Хади, номер за август 1946 года («Исследования Традиции», стр. 318-319) и воспроизведённая в приложении к данной главе.

это присоединение реально возможно, нельзя полагать, что можно получить какую-либо инициацию за его пределами.

Другой важнейший момент заключается в следующем: даже в особом случае речь всегда идёт о присоединении к инициатической «цепи» и передаче духовного влияния, какими бы ни были средства и модальности, которые могут, без сомнения, сильно отличаться от того, каковы бы они были в нормальных случаях, и подразумевать, например, действие, выполняющееся за пределами обычных условий времени и места. Однако в любом случае обязательно присутствует реальный контакт, конечно же, не имеющий ничего общего с «видениями» или фантазиями, которые едва ли фиксируют что-то, кроме воображения[21]. В некоторых известных примерах, как у Якоба Беме, к которому мы уже обращались[22], этот контакт был установлен из-за встречи таинственной фигуры, которая впоследствии больше не появлялась. Кем бы она ни была[23], речь идёт о факте совершенно «позитивном», а не просто о «знаке», более или менее неясном и двусмысленном, который каждый может интерпретировать по прихоти своих желаний. Но разумеется, что индивид, инициированный таким образом, может не иметь ясного осознания подлинной природы того, что он получил, и того, к чему он таким образом присоединился, и тем более быть совершенно неспособным объясниться по этому поводу. Ошибка «подготовки» позволяет ему мало что понимать на этот счет. Может даже произойти так, что он никогда не

---

[21] Мы вновь напоминаем, что, когда речь идёт о вопросах инициатического порядка, не нужно чересчур будоражить своё воображение: все, что является лишь «психологическими» или «субъективными» иллюзиями, не имеет абсолютно никакой ценности в этом отношении и не должно вмешиваться в этот вопрос никоим образом и ни в какой степени.

[22] «Заметки об инициации», стр. 70.

[23] Здесь может идти речь (хотя так может быть не всегда) о внешности, принятой действующим «адептом», как мы это скажем чуть позже, за пределами обычных условий времени и места. Равным образом могут помочь это понять уже изложенные нами рассуждения о некоторых возможностях этого порядка, в «Заметки об инициации», гл. XLII.

собирался говорить об инициации, и само это слово, и обозначаемое им понятие совершенно незнакомы в той среде, где он живет; но это, по сути, не имеет особого значения и, естественно, никак не влияет на саму реальность этой инициации, несмотря на то, что можно понять, что она не может не иметь некоторых неизбежных недостатков по сравнению с нормальной инициацией[24].

Сказав это, мы можем перейти к вопросу, к которому мы уже обращались, ибо эти замечания позволят нам легче на него ответить. Этот вопрос таков: не могут ли некоторые книги, содержание которых относится к инициатическому порядку, служить особенно квалифицированным индивидам и исследователям с требуемыми наклонностями средством передачи духовного влияния такого рода, что их чтения достаточно — без необходимости какого-либо прямого контакта с традиционной «цепью» — для дарования инициации того рода, о которой мы только что говорили? Невозможность инициации при помощи книг является ещё одним моментом, который, как мы полагали, мы достаточно разъясняли в разных случаях. Мы должны признать, что не думали, что чтение книг, какими бы они ни были, может рассматриваться как одно из этих исключительных средств, иногда заменяющих обычные средства инициации. Впрочем, даже помимо того частного случая, где речь идёт как раз о передаче инициатического влияния, здесь есть нечто явно противоположное тому факту, что везде и всегда необходимым условием истинного традиционного учения считалась устная передача, вследствие чего письменное изложение учения никогда не может им наделить[25], и потому

---

[24] Эти недостатки среди прочих последствий часто могут дать инициату — и прежде всего в том, что касается способа, которым он выражает свои мысли, — определённое внешнее сходство с мистиками; те, кто не смотрит в суть вещей, могут даже принимать его за мистика, что как раз и произошло с Якобом Беме.

[25] Следовательно, содержание книги как совокупность слов и фраз, выражающих определённые идеи, не является единственной вещью, реально важной с традиционной точки зрения.

его передача, чтобы реально иметь силу, подразумевает сообщение, так сказать, «жизненного» элемента, переносчиком которого книги служить не могут[26]. Но, возможно, наиболее удивительно то, что был задан вопрос в связи с отрывком, в котором, говоря о «книжной» теме, мы справедливо полагали, что мы разъясняем достаточно ясно — чтобы избежать всех недоразумений, отчётливо предупреждая, что они могут возникнуть, — тот случай, где речь идёт о «книгах, содержание которых относится к инициатическому порядку»[27]; поэтому кажется, что будет небесполезно повторить это ещё раз и развить свои мысли несколько дальше.

Очевидно, что есть много различных способов читать одну и ту же книгу и что результаты чтения в равной степени могут быть разными: если предположить, например, что речь идёт о Священном Писании некоей традиции, то профан в самом полном смысле этого слова — такой, как современный «критик», — увидит здесь только «литературу», и все, что он сможет из неё извлечь, будет только тем родом совершенно вербального знания, которое составляет простую эрудицию: у него не прибавится ни малейшего реального понимания даже самого внешнего смысла, потому что он не знает и даже не спрашивает себя, является ли прочитанное им изложением истины. И именно здесь речь идёт о том виде знания, которое можно определить как «книжное» в самом строгом смысле этого слова. Тот, кто связан с данной традицией, даже если знает лишь экзотерическую

[26] Можно было бы возразить, что, наподобие некоторых рассказов, на которые ссылаются прежде всего в розенкрейцерской традиции, некоторые книги могли зарядить влияниями сами их авторы. Это на самом деле возможно как для книги, так и для всякого другого объекта. Но, даже признавая реальность этого, во всех случаях может идти речь только об экземплярах, определённых и подготовленных специально, и, кроме того, каждый из этих экземпляров должен быть предназначен исключительно для того последователя, которому он был прямо вручен, и не для того, чтобы выполнять роль инициации, которую этот последователь уже получил, но единственно для того, чтобы снабдить его более эффективной помощью, чтобы в ходе своей личной работы он использовал содержание этой книги как поддержку для созерцания.

[27] «Заметки об инициации», стр. 224-225.

её сторону, увидит в этих Писаниях уже совершенно другое, несмотря на то, что его понимание пока ограничено лишь буквальным смыслом; и то, что он найдет, будет иметь для него ценность несравнимо большую, нежели ценность эрудиции. Так произойдет даже в самой малой степени — с теми, кто из-за неспособности понять доктринальные истины ищет просто правил поведения, которые позволят им по крайней мере участвовать в традиции по мере своих возможностей. Тот, кто также стремится усвоить полностью экзотеризм учения, как это делает, например, теолог, бесспорно, находится на более высоком уровне; и хотя в этом случае речь не всегда идёт о буквальном смысле, о существовании другого, более глубокого смысла, то есть эзотерического, он может даже не подозревать. Напротив, обладающий некими теоретическими эзотерическими познаниями сможет с помощью некоторых комментариев или иным образом начать постигать множественность смыслов, содержащихся в священных текстах, и вследствие этого распознать «дух», скрытый в «букве»; следовательно, его понимание принадлежит к намного более глубокой и более возвышенной области, чем понимание, на которое может претендовать самый учёный и самый безукоризненный из экзотериков. Изучение этих текстов может в таком случае составить важную часть доктринальной подготовки, которая должна в нормальных условиях предварять всякую реализацию. Но если при этом тот, кто этим занимается, не получит никакой инициации, какие бы способности он ни проявлял, он всегда останется на уровне исключительно теоретического знания, которое такое изучение само по себе не позволяет превысить никоим образом.

Если вместо Священных Писаний мы рассмотрим определённые тексты собственно инициатического характера, как, например, тексты Шанкарачарьи или Мухйиддина ибн Араби, мы можем, за исключением одного момента, сказать примерно то же самое: вся выгода, которую сможет извлечь из их чтения востоковед, заключается в знании того, что

данный автор (и который для такого читателя на самом деле является лишь «автором» и никем более) сказал то-то или то-то. И если он хочет перевести эту вещь, вместо того чтобы ограничиться её повторением в виде текста и посредством простого напряжения памяти, скорее всего, он исказит её, потому что он ни в малейшей степени не усвоил её реальный смысл. Единственное различие с тем, что мы сказали ранее, состоит в том, что здесь нельзя рассматривать случай экзотерика, потому что эти писания ссылаются только на эзотерическую область и как таковые находятся совершенно за пределами его компетенции: действительно, если бы он мог их понять, он бы уже перешел тем самым границу, отделяющую экзотеризм от эзотеризма, и в таком случае мы вновь оказались бы в случае «теоретического» эзотерика, для которого можно только повторить, не меняя ничего, всё то, что уже было сказано.

Нам осталось рассмотреть лишь последнее различие, не менее важное с рассматриваемой сейчас точки зрения: мы хотим поговорить о разнице, существующей в тех случаях, когда та самая книга прочитана «теоретическим» эзотериком, который, как мы предполагаем, не получил ещё никакой инициации, и тем, кто уже обладает инициатической связью. Второй здесь увидит, естественно, вещи того же порядка, что и первый, но, может быть, более полно, и прежде всего они некоторым образом предстанут перед ним в ином свете. Само собой разумеется, впрочем, что, пока речь идёт лишь о виртуальной инициации, он может только продолжать до более глубокой степени свою доктринальную подготовку, остающуюся до тех пор неполной; но он занимается ей совершенно иначе, как только он ступает на путь реализации. Для него содержание книги становится не более чем поддержкой созерцания в том его смысле, что можно назвать ритуальным, и в точности в той же степени, что и символы различного порядка, которые он использует для помощи своей внутренней работе и её поддержки, и, бесспорно, было бы непонятно, если бы традиционные писания, кото-

рые в силу их собственной природы обязательно символичны в самом строгом смысле этого термина, не могли также играть эту роль. За пределами «буквы», которой в этом случае для него в некотором роде не существует, он поистине увидит «дух», и так ему смогут открыться — в том числе когда он медитирует, сосредоточившись в себе, над ритуальной мантрой или янтрой, — совершенно иные возможности, нежели возможности простого теоретического понимания. Однако дело обстоит так — скажем это вновь — лишь в силу инициации, которую он получил и которая составляет необходимое условие, без которого, какова бы ни была квалификация индивида, он не получит ни малейшего начала реализации, что в целом совершенно однозначно означает, что всякая реальная инициация обязательно предполагает виртуальную инициацию. Ещё можно добавить, что если тот, кто медитирует над писанием инициатического порядка, реально входит в контакт с влиянием, испускаемым его автором, что на самом деле возможно, если писание происходит из традиционной формы и, прежде всего из той частной «цепи», которой читатель принадлежит сам, то это ещё весьма далеко от инициатического присоединения и всегда может быть только следствием того, что читатель уже имеет. Таким образом, как ни рассматривать этот вопрос, речь всегда будет идти не об инициации посредством книг, а только об инициатическом использовании их в некоторых условиях, что, очевидно, является чем-то совсем иным. Мы надеемся, что повторили здесь достаточно, чтобы исчезли малейшие недоразумения в этом отношении и чтобы перестали считать, что что-то может, пусть и в исключительном случае, избавить от необходимости инициатического присоединения.

Приложение к главе V

Отрывок из «Страниц, посвящённых Меркурию» Абдул-Хади:

> «Две инициатические цепи». Одна является исторической, другая — произвольной. Первая передается в установленных и известных Святилищах под руководством живого шейха (гуру), признанного, обладающего ключами к таинству. Таково *at-taʿlīm ar-rijāl*, или наставление людское. Другое — это *at-taʿlīm ar-rabbānī*, или наставление господне, которое я позволю себе назвать «посвящением Марии», ибо это посвящение, полученное Святой Девой, матерью Иисуса, сына Марии. Учитель присутствует всегда, но он может и отсутствовать, быть неизвестным или даже мёртвым уже много веков. В этой инициации вы берете из настоящего ту самую духовную субстанцию, которую другие берут из древности. Она на самом деле довольно часта в Европе, по меньшей мере в своих низших степенях, но она почти неизвестна на Востоке.

Этот текст был опубликован в январском номере журнала «Гнозис» за 1911 г. Когда мы решили перепечатать его в журнале «Исследования Традиции», мы попросили Рене Генона написать пояснение, чтобы предотвратить возможные ошибки интерпретации. Он отправил нам пояснение, о котором он говорит в одной из ссылок этой главы:

> Так как этот параграф может породить некоторые заблуждения, нам кажется необходимым немного уточнить его смысл; и прежде всего нужно понимать, что речь тут никоим образом не идёт о чём-то, что могло бы быть уподоблено «мистическому» пути, что явно противоречило бы утверждению о существовании реальной «инициатической цепи» в этом случае, как и в случае, который можно считать «нормальным».

В этом отношении можно процитировать отрывок из Джалаладдина ар-Руми:

> Если некто в виде редкого исключения прошел этот [инициатический] путь самостоятельно [то есть без *пира* — персидского эквивалента арабского шейха], он сделал это при помощи сердец *пиров*. Отсутствующему не отказывается

> в руке *пира*: эта рука это объятие Бога («Маснави», I, 2974-5).

В последних словах можно увидеть намёк на роль подлинного внутреннего гуру в смысле, совершенно совпадающем с учением индийской традиции; но это нас увело бы далеко от вопроса, который нас занимает непосредственно здесь. Мы скажем с точки зрения исламского *taṣawwuf*, что речь идёт о пути *афрад*, чей учитель — *Sayyidnā al-Khiḍr*[28] и который находится за пределами того, что можно назвать юрисдикцией «Полюса» (*аль-Кутб*), охватывающего только регулярные и обычные пути инициации. Впрочем, нельзя не повторить, что это весьма исключительные случаи, как это недвусмысленно заявляется в тексте, который мы только что процитировали, и что они происходят только в обстоятельствах, делающих нормальную передачу невозможной, например, при отсутствии регулярных инициатических организаций. Насчёт этого см. «Восток и Запад», стр. 230-231.

На ту же тему мы приводим строки из письма Рене Генона от 14 марта 1937 г.:

> Аль-Хидр — это собственно учитель *афрадов*, который независим от *Кутба* и может даже не быть известным ему; речь действительно идёт, как вы говорите, о чём-то более «прямом» и в некотором роде находящимся за пределами определённых и ограниченных функций, насколько бы возвышены они ни были; и именно поэтому количество *афрадов* неопределенно. Иногда используют такое сравнение: принц, даже если он не исполняет никакую функцию, тем не менее сам по себе выше министра (по крайней мере, если тот не является принцем сам, что может быть,

---

[28] Аль-Хидр — так исламский эзотеризм обозначает анонимного персонажа, упомянутого в Коране (сура XVIII, «Пещера»), в отношении которого Моисей, хотя и рассматриваемый исламом как посланник-законодатель и «Полюс» своей эпохи, выступает в подчинённом положении. Это подчинение имеет одновременно иерархический и гностический характер, поскольку таинственный персонаж представлен как носитель наиболее трансцендентного знания («знание от Нас», то есть от Аллаха), и Моисей просит у него лишь «часть» этого знания. (Примечание Жана Рейора.)

но никоим образом не обязательно); в духовной области *афрады* аналогичны принцам, а *Aqṭāb* — министрам; это только сравнение, разумеется, но оно всё же немного помогает понять связь между первыми и вторыми.

Глава VI. Духовные влияния и «эгрегоры»

Не так давно мы несколько удивились, прочитав в заметке, посвящённой нашей работе «Заметки об инициации», следующую фразу, представленную таким образом, что можно было бы поверить, что она резюмирует сказанное нами в этой книге:

> Инициация, конечно, не освобождает ни от созерцания, ни от изучения доктрины, но она поднимает адепта на особый уровень: она устанавливает контакт между ним и эгрегором инициатической организации, который сам происходит от высшего эгрегора универсальной инициации, единого и многообразного».

Мы не будем здесь акцентировать внимание на неправильном использовании слова «адепт», несмотря на то, что после того как мы недвусмысленно его разоблачили, объяснив подлинное значение этого слова, можно было бы и удивиться: от собственно инициации до адепта, великого или даже малого, путь долог... Однако самое важное здесь вот что: в заметке, о которой идёт речь, не сделано ни малейшего намёка на роль духовных влияний, и это кажется довольно серьёзной ошибкой, которую, впрочем, в равной степени могут допускать и другие, несмотря на все усердие, вложенное нами в изложение вещей настолько ясно, насколько это возможно, ибо определенно кажется, что зачастую весьма трудно заставить читателя понять в точности то, что хочешь сказать. Потому мы полагаем, что уточнение будет здесь небесполезным и эти сведения будут вполне естественным продолжением того, что мы уже изложили в наших последних статьях, отвечая на различные вопросы на тему инициатического присоединения.

Прежде всего нужно отметить, что мы никогда не использовали слово «эгрегор» для обозначения того, что можно правильно назвать «коллективной сущностью»; и причина этого состоит в том, что именно этот термин в этом смысле не имеет ничего общего с традиционным и представляет лишь одну из многочисленных фантазий современного оккультистского жаргона. Первым, кто его использовал, был Элифас Леви, и, если наша память нас не обманывает, именно он для оправдания этого смысла приписал ему невероятную латинскую этимологию, заставив его происходить от слова *grex*, «толпа», хотя это слово чисто греческое и никогда в реальности не обозначало ничего иного, кроме «наблюдателя». Впрочем, известно, что этот термин встречается в Книге Еноха, где он обозначает существ весьма загадочного характера, но которые, во всяком случае, принадлежат к «промежуточному миру»; это и есть то общее, что они имеют с коллективными сущностями, которые хотят называть этим именем. Они на самом деле принадлежат к сущностно психическому порядку, и именно это и обеспечивает серьёзность того заблуждения, о котором мы предупреждаем, ибо в этом отношении приведённая нами фраза кажется новым примером путаницы между психическим и духовным.

Об этих коллективных сущностях мы уже говорили и полагали, что представили достаточно очевидной их роль в традиционных организациях (религиозных или иных), принадлежащих той области, которую можно назвать экзотерической в самом широком смысле этого слова, чтобы отличать её от инициатической области. Мы писали следующее:

> Можно полагать, что каждый коллектив располагает некоей силой тонкого порядка, составленной в некотором роде из вклада всех его прошлых и нынешних членов, которая, таким образом, настолько же более значительна и способна к тем более интенсивному производству эффектов, чем древнее этот коллектив и чем большее количество членов содержит: впрочем, очевидно, что это «количественное» по

> своей сути рассмотрение подразумевает, что речь идёт об индивидуальной области, за пределы которой эта сила не могла бы никоим образом выйти[29].

Мы напоминаем в этом отношении, что в остальном коллектив во всех его психических и телесных составляющих не имеет абсолютно ничего трансцендентного в противоположность духовным влияниям, принадлежащим совершенно другому порядку: если вновь обратиться к привычным терминам геометрического символизма, нельзя путать горизонтальный смысл с вертикальным. Это приводит к попутному ответу на другой, тесно связанный с этим вопрос: ошибкой является рассматривать как надындивидуальное состояние то, что вытекает из отождествления с психической сущностью, какой бы она ни была, даже с совершенно иной психической сущностью: участие в такой коллективной сущности в какой-то степени можно посчитать, если хотите, своего рода «расширением» индивидуальности, но не более. Также члены коллектива могут использовать тонкую силу, которой он располагает, только для получения определённых преимуществ индивидуального порядка в соответствии с правилами, установленными в связи с этим для данного коллектива, и даже в этом случае для получения этих выгод ко всему прочему добавляется вмешательство духовного влияния, особенно в случае религиозных коллективов. Это духовное влияние, действующее в этом случае не в своей собственной области надындивидуального порядка, нужно рассматривать как «нисходящее» в индивидуальную область и здесь осуществляющее своё действие посредством коллективной силы, в которой она находит свою точку опоры. Именно поэтому молитва, сознательно или нет, самым непосредственным образом обращается к коллективной сущности, и только с её помощью — также и к духовным влияниям: условия, поставленные её эффективности религиозной организацией, не будут при этом выражаться иначе.

---

[29] «Заметки об инициации», гл. XXIV.

Совершенно иным является случай инициатических организаций — в силу того, что они (и только они) имеют своей главной целью выход за пределы индивидуальной области, и потому что они более непосредственно связаны с развитием индивидуальности, составляющей в конечном итоге предварительную стадию для того, чтобы в итоге превзойти свои ограничения. Само собой разумеется, что эти организации, как и все прочие, также включают психический элемент, который может играть реальную роль в определённом отношении, например, в установлении «защиты» от внешнего мира и в охране членов такой организации от исходящих от него определённых опасностей, ибо очевидно, что подобные результаты могут быть получены не только при помощи средств духовного порядка, но и посредством того, что является в некотором роде весьма второстепенным и сугубо случайным, и никак не связанным с инициацией самой по себе. Она совершенно независима от действия какой-либо физической силы, потому что она по своей сути состоит в прямой передаче духовного влияния, которое должно произвести безотлагательно или через какое-то время следствия, относящиеся в равной степени к самому духовному порядку, а уже не к низшему порядку, как в том случае, о котором мы говорили выше, — здесь действие производит уже не промежуточный психический элемент. Также не нужно рассматривать инициатическую организацию как таковую в качестве простого коллектива, ибо вовсе не это позволяет ей осуществлять функцию, являющуюся причиной её существования: коллектив, являясь в общем лишь объединением индивидов, не может сам по себе произвести ничего такого, что принадлежало бы к надындивидуальной области. Высшее никогда не может происходить от низшего: если присоединение к инициатической организации может иметь последствия этого порядка, то только в гой степени, в которой она является носителем того, что само по себе обладает надындивидуальным и трансцендентным характером по сравнению с коллективом, то есть духовного влияния, хра-

нение и передачу которого она обеспечивает без какого-либо прерывания. Поэтому инициатическое присоединение не должно пониматься как присоединение к «эгрегору» или какой-то психической коллективной сущности, ибо это лишь совершенно случайный аспект, в котором инициатические организации никак не отличаются от экзотерических; «цепь» составляет непрерывная передача духовного влияния через идущие друг за другом поколения[30]. Таким же образом связь между различными инициатическими формами не является простой преемственностью «эгрегоров», как могла бы заставить полагать фраза, послужившая начальной точкой этих размышлений. В реальности она проистекает из присутствия во всех её формах одного и того же духовного влияния, единого в своих сущностях и целях, ввиду которых она действует, если не в более или менее специфических модальностях, согласно которым осуществляется её действие. И именно так, постепенно, от одной ступени к другой, устанавливается коммуникация, реальная или виртуальная — согласно каждому конкретному случаю — с высшим духовным центром.

К этим соображениям мы добавим другое замечание, важное с этой же точки зрения: когда инициатическая организация находится в более или менее выраженном состоянии вырождения, хотя духовное влияние присутствует в ней всегда, её действие по необходимости ослаблено, и в таком случае психические влияния могут действовать более явно и иногда почти что независимо. В крайнем в этом отношении случае инициатическая форма прекращает существовать как таковая: духовное влияние ушло полностью, но психические влияния продолжают существовать в состоянии вредоносных и даже особенно опасных «остатков», как мы объяснили в другом месте[31]. Совершенно очевидно, что,

[30] Говоря здесь о «поколениях», мы используем это слово не только в его внешнем и в некотором роде «материальном» смысле — мы подразумеваем прежде всего присущий инициации характер «второго рождения».

[31] «Царство количества и знамения времени», гл. XXVII.

пока инициация реально существует, она будет сведена к чисто виртуальной форме и пойти далее будет нельзя; но также не менее истинно то, что более или менее сильное господство психических влияний в инициатической форме составляет неблагоприятный знак её текущего состояния. И это демонстрирует, насколько далеки от истины те, кто хочет связывать саму инициацию с влияниями этого порядка.

Глава VII Необходимость традиционного экзотеризма

Многие, похоже, подвергают сомнению необходимость первоначального присоединения к традиционной форме экзотерического порядка и соблюдения всех её предписаний для того, кто стремится к инициации. Впрочем, это признак состояния духа, свойственного современному Западу, и его причины, без сомнения, многочисленны. Мы не будем вдаваться в вопрос о том, какая часть ответственности за это может лежать на самих представителях религиозного экзотеризма, ибо их однобокость слишком часто ведёт к более или менее недвусмысленному отрицанию всего выходящего за пределы их компетенции. Эта сторона вопроса нас здесь не интересует; но более удивительно то, что считающие себя подходящими для инициации люди могут демонстрировать такое непонимание, которое, по сути, сравнимо с непониманием других людей, хотя действует в некотором роде в обратном смысле. Действительно, экзотерик может игнорировать эзотеризм, хотя, конечно, невежество не оправдывает отрицания, но из этого не следует, что всякий претендующий на эзотеризм может игнорировать экзотеризм в практической области, ибо «большее» должно обязательно включать «меньшее». Впрочем, это самое практическое невежество, состоящее в том, чтобы считать участие в экзотерической традиции бесполезным или излишним, не было бы возможным без теоретического незнания этого аспекта традиции, и это делает ситуацию ещё более серьёзной, ибо можно задать вопрос: по-настоящему ли человек с таким незнанием, какими бы ни были при этом его возможности, готов обратиться к эзотерической и инициатической области и не стоило бы лучше попытаться понять смысл и пределы

экзотеризма, прежде чем пытаться пойти дальше? На самом деле это очевидное следствие ослабления традиционного духа в общем смысле, и должно быть очевидно, что прежде всего нужно полностью восстановить в себе именно этот дух, чтобы затем проникнуть в глубинный смысл традиции: непризнание того, о чём идёт речь, по сути, относится к тому же порядку, что и непризнание эффективности ритуалов, также широко распространенное сейчас на Западе. Мы охотно признаём, что профанная среда, в которой живут некоторые, усложняет понимание этих вещей, но как раз влиянию этой среды им нужно сопротивляться во всех отношениях, пока они не смогут осознать неправомерность профанной точки зрения самой по себе; мы вернёмся к этому вопросу чуть позже.

Мы сказали, что состояние духа, которое мы здесь разоблачаем, свойственно Западу: действительно, оно не может существовать на Востоке, прежде всего из-за сохранения традиционного духа, ещё пронизывающего общественную сферу[32], а также по другой причине — там, где экзотеризм и эзотеризм взаимосвязаны непосредственно, составляя традиционную форму[33] таким образом, что являются в некотором роде двумя ликами — внешним и внутренним — одного и того же, каждому сразу же становится понятно, что сначала нужно принадлежать ко внешнему, чтобы затем проникнуть во внутреннее[34], и что иного пути нет. Что может

[32] Мы говорим здесь об обществе, взятом в его совокупности: как следствие, в этом отношении мы не принимаем во внимание «модернизированные», то есть в целом «вестернизированные» его элементы, которые, хотя и производят много шума, пока что составляют, несмотря ни на что, лишь незначительное меньшинство.

[33] Мы берём ради удобства эти два термина — «экзотеризм» и «эзотеризм» — в их самом широком смысле, что не может причинить здесь никакого вреда, ибо само собой разумеется, что даже в традиционной форме, где такое разделение не является формально установленным, всегда обязательно имеется нечто, что соответствует и первой, и второй из этих точек зрения; в этом случае существующая между ними связь ещё более очевидна.

[34] Можно сказать также, согласно ещё часто используемому символизму, что до «ядра» можно добраться только через «скорлупу».

показаться менее очевидным там, где, как на нынешнем Западе, существуют инициатические организации, не имеющие связи с со всей совокупностью элементов определённой традиционной формы. Но в закон случае мы можем сказать, что из-за этого они в принципе совместимы с любым экзотеризмом, каков бы он ни был, но со строго инициатической точки зрения, которая сейчас нас только и интересует (за исключением рассмотрения случайных обстоятельств), с отсутствием традиционного экзотеризма они не являются подлинно таковыми.

Мы попытаемся выразить свои мысли самым простым образом: на пустоте ничего построить нельзя, но исключительно профанное существование, из которого исключен традиционный элемент, в реальности является в этом отношении только пустотой и небытием. Если нужно построить здание, прежде всего следует построить фундамент — это неотъемлемая основа, на которую опирается все здание, включая его самые высокие части, и они всегда пребывают на своем месте, даже когда строительство завершено. Таким же образом присоединение к экзотеризму является предварительным условием для достижения эзотеризма, и вдобавок нельзя полагать, что этот экзотеризм можно отвергнуть, когда будет получена инициация, как нельзя уничтожить фундамент, когда здание будет построено. Добавим, что в реальности этот неотбрасываемый экзотеризм должен «преобразоваться» в мере, соответствующей достигнутому инициатом уровню, потому что он становится всё более способным к пониманию глубинных причин, и вследствие этого доктринальные формулы и ритуалы экзотеризма несут для инициата смысл намного более важный, нежели они могут иметь для простого экзотерика, то есть того, кто всегда, по определению, видит только внешнее, иными словами, то, что меньше всего относится к «истине» традиции, рассматриваемой во всей её совокупности.

Далее мы рассмотрим то, на что уже намекали выше: тот, кто не принимает участия ни в каком традиционном экзоте-

ризме, создаёт тем самым в своем существовании громадную область, в которой господствует чисто профанная точка зрения, чему в этих условиях обязательно будет соответствовать вся его внешняя деятельность. Именно ту же ошибку на ином уровне и с ещё более масштабными последствиями — совершает большинство тех современных людей Запада, которые ещё считают себя «религиозными» и которые делают из религии совершенно отдельную вещь, не имеющую со всеми прочими аспектами их жизни никакой реальной связи. Эта ошибка, впрочем, менее простительна для того, кто хочет встать на инициатическую точку зрения, чем для того, кто придерживается экзотерической точки зрения, и во всех случаях легко видеть, как это далеко от соответствия целиком и полностью традиционной концепции. По сути, всё это сводится к допущению, что за пределами традиционной области или в стороне от неё лежит профанная область, чьё существование является в равной степени ценным. Как мы уже неоднократно говорили, в реальности не существует профанной области, к которой какие-либо вещи принадлежат по своей природе: существует только профанная точка зрения, которая является лишь продуктом духовного вырождения человечества и которая, как следствие, совершенно неправомерна. Не стоит делать ей в принципе никаких уступок; в нынешнем западном обществе это, безусловно, весьма трудно и, может быть, в некотором случае и до некоторого момента даже невозможно, ибо, за весьма редкими исключениями, каждый оказывается обязан в силу единственной необходимости социальных отношений более или менее подчиняться, по крайней мере внешне, условиям «обычной жизни», которые являются не чем иным, как практическим применением этой профанной точки зрения. Но, даже если эти уступки необходимы для жизни в этом обществе, нужно, чтобы для тех, для кого традиция ещё имеет смысл, они были сведены к строгому минимуму. В то же время такие люди ощущают давление, подталкивающее их к крайностям, со стороны тех, кто претендует на то, чтобы обойтись

без всякого экзотеризма, даже если это не является их намерением и если они лишь более или менее бессознательно подвергаются влиянию общества. Подобные настроения также являются крайне неблагоприятными для инициации, которая относится к той области, куда обычно внешние влияния никоим образом не могут проникнуть. При этом из-за аномалий, свойственных условиям нашей эпохи, те, кто имеет подобное отношение, могут, несмотря на него, получить виртуальную инициацию, но мы сильно сомневаемся, что они смогут пойти дальше и перейти к реальной инициации, пока они добровольно держатся за такое отношение.

Глава VIII. Спасение и Освобождение

Недавно мы не без удивления констатировали, что некоторые наши читатели все ещё испытывают затруднения в правильном понимании сущностной разницы, существующей между спасением и Освобождением. Однако мы уже хорошо разъяснили этот вопрос, который, впрочем, в целом не представляет никакой неясности для того, кто обладает понятием о множественных состояниях существования и прежде всего о фундаментальной разнице между «я» и «высшим я»[35].

Поэтому нам придется повториться, чтобы окончательно рассеять все возможные заблуждения и не оставить места никаким возражениям. В нынешних условиях жизни земного человечества очевидно, что подавляющее большинство никоим образом не может преодолеть пределы индивидуального состояния как во время своей жизни, так и покидая

---

[35] Другая констатация, которая, сказать по правде, намного менее удивительна для нас, — это констатация такого же упрямого непонимания востоковедов в этом отношении, как и во всех прочих. Недавно мы увидели достаточно курьезный пример этого: в рецензии на нашу работу «Человек и его осуществление согласно Веданте» один из них в связи с очевидным для критиков злым юмором в адрес его коллег упоминает в качестве особенно шокирующей его вещи то, что мы говорили о «путанице, постоянно совершаемой между спасением и Освобождением», и кажется возмущенным, что мы упрекнули индолога за «перевод *мокши* как спасения на всем протяжении его трудов без видимости даже сомнения в простой возможности неточности в этом приравнивании»; очевидно, он совершенно не понимает, что *мокша* может быть чем-то иным, а не спасением! Кроме того, действительно забавно, что автор этой рецензии «сетует», что мы не используем востоковедческую транскрипцию, хотя мы недвусмысленно указали на причины этого, и также что мы не дали библиографию востоковедческих трудов, как если бы они были для нас «авторитетны» и как если бы с нашей точки зрения мы не имели права их просто игнорировать; оба этих замечания демонстрируют настоящую меру понимания некоторых людей.

этот мир путём телесной смерти, которая сама по себе не изменит ничего в том духовном уровне, где они находятся в момент, когда она происходит[36]. Соответственно, экзотеризм в самом широком смысле, то есть часть традиции, направленная на всех без различия, может предложить им только конечную цель исключительно индивидуального порядка, так как все прочее для большинства приверженцев этой традиции совершенно недостижимо, и именно эту конечную цель и составляет спасение. Само собой разумеется, что она находится довольно далеко от подлинной реализации надындивидуального состояния, пусть даже обусловленного, и здесь нельзя говорить об Освобождении, которое, будучи достижением высшего и необусловленного состояния, не имеет поистине более никакой общей меры с обусловленным состоянием, каким бы оно ни было[37]. Добавим сразу же, что, если для некоторых «рай — это тюрьма», как мы ранее говорили, это справедливо, потому что существо, которое находится в таком состоянии (то есть тот, кто достиг спасения), все ещё является заключенным, и даже на неопределенный срок, в ограничениях, определяющих человеческую индивидуальность: это состояние на самом деле является состоянием «лишённости» для тех, кто стремится быть освобожденным от этих ограничений, а их степень духовного развития делает это возможным сразу же после конца их земной жизни; хотя, естественно, другие существа, не

[36] Многие, кажется, воображают, что самого факта смерти может быть достаточно, чтобы наделить человека интеллектуальными или духовными качествами, которыми он никоим образом не обладал при жизни. Это странная иллюзия, и мы не видим причин, которые могли бы дать малейшую видимость её оправдания.

[37] Уточним попутно, что, если мы пишем «спасение» [*salut*] со строчной буквы, а «Освобождение» [*Délivrance*] — с прописной точно так же, как мы пишем «я» [*moi*] и «высшее я» [*Soi*], это делается для обозначения того, что первое относится к индивидуальному порядку, а второе — к трансцендентному. Это замечание сделано для того, чтобы нам не приписывали намерения, которых у нас нет, например, намерения каким-либо образом обесценить спасение, хотя речь идёт только о по возможности точном указании на место, которое ему фактически принадлежит в тотальной реальности.

обладающие способностью пойти далее, никоим образом не могут ощутить эту «лишённость» как таковую.

Итак, можно было бы поставить такой вопрос: даже если существа, находящиеся в этом состоянии, не осознают то несовершенство, что присутствует в связи с высшими состояниями, это несовершенство все равно существует в реальности? Так какое же преимущество есть у тех, кто существует таким образом неопределенно долго — ведь именно к этому результату должно приводить в нормальных условиях традиционное соблюдение экзотерического порядка? Истина в том, что это преимущество весьма велико, ибо, будучи зафиксированными таким образом в продолжениях человеческого состояния до тех пор, пока само это состояние будет продолжать существовать в проявлении, что равноценно бесконечности или временной неопределенности, эти существа не смогут перейти к другому индивидуальному состоянию — а это единственная открытая для них возможность. Но почему это продолжение человеческого состояния в этом случае более благоприятно, чем переход в другое состояние? Здесь нужно принять во внимание центральное положение, занимаемое человеком на ступени бытия, к которой он принадлежит, тогда как все прочие существа находятся в положении более или менее периферийном, и их превосходство или нижестоящее положение по отношению друг к другу непосредственно связано с их большим или меньшим удалением от центра, в соответствии с чем они используют в разной мере, но всегда только частично те возможности, которые полностью могут выражаться только в человеке и человеком. Но когда существо должно перейти в другое индивидуальное состояние, ничто не гарантирует, что оно вновь обретет центральное положение относительно возможностей этого состояния (как то, что он занимает в нём в качестве человека), и, напротив, присутствует даже несравнимо большая вероятность того, что оно окажется в одном из бесчисленных периферийных состояний, сравнимых с тем, чем в нашем мире являются состояния животных или

растений. И можно сразу же понять, каким серьёзным был бы такой ущерб, особенно для возможностей духовного развития, даже если бы это новое состояние, рассмотренное в его совокупности, составляло, как это нормально предположить, ступень бытия выше нашей. Именно поэтому некоторые восточные тексты говорят, что «человеческое рождение трудно получить», что, разумеется, прилагается равным образом и к тому, что соответствует этому рождению в совсем ином индивидуальном состоянии; и это также истинная причина экзотерических учений об опасной и даже зловещей возможности «второй смерти», то есть о растворении психических элементов, из-за чего существо, переставая принадлежать к человеческому состоянию, обязательно и незамедлительно должно родиться в другом состоянии. Дела обстояли бы совсем иначе (на самом деле даже наоборот), если бы эта «вторая смерть» давала доступ к надындивидуальному состоянию; но это уже не входит в компетенцию экзотеризма, который может и должен заниматься только тем, что связано с более общим случаем, тогда как причина существования эзотеризма — это как раз исключительные случаи. Обычный человек, который не может реально достичь надындивидуального состояния, может по крайней мере, если он обретет спасение — пребывать в индивидуальном состоянии до конца человеческого цикла. Следовательно, он избежит опасности, о которой мы только что сказали, и не потеряет преимущество своего человеческого рождения — напротив, он его определенно сохранит, ибо спасение подразумевает сохранение, и именно это сущностно важно в таком случае, так как именно в нём и только в нём спасение можно рассматривать как приближающее существо к его итоговой цели или как в некотором смысле составляющее — хотя это и неверное выражение — продвижение к Освобождению.

Не нужно, впрочем, делать ошибочный вывод о некоторых очевидных сходствах выражения, ибо сами термины могут иметь многочисленные смыслы и применяться

к весьма различным уровням в зависимости от того, об экзотерической или эзотерической области идёт речь. Таким же образом, когда мистики говорят о «союзе с Богом», под этим они, разумеется, подразумевают совсем не то, что каким-то образом сравнимо с йогой[A]. Это замечание особенно важно, потому что некоторые могут сказать: как может у существа быть цель выше союза с Богом? Все зависит от смысла, в котором используется слово «союз»: на самом деле мистики, как и все прочие экзотерики, никогда не были заняты ничем большим и ничем иным, нежели спасением, — хотя то, что они имеют в виду, является, если хотите, высшей возможностью по сравнению со спасением, ибо было бы непонятно, если бы среди «спасенных» существ не существовало своей иерархии. Во всяком случае, мистический союз, позволяя существовать индивидуальности как таковой, не может не быть союзом, имеющим совершенно внешний и относительный характер, и очевидно, что мистики никогда не понимали саму возможность высшего Тождества; они останавливаются на «восприятии» [*vision*], и все пространство ангельских миров ещё отделяет их от Освобождения.

[A] Слово «йога» на санскрите означает «союз» — прим. пер.

Глава IX. Ритуальная и моральная точки зрения

Как мы замечали в разнообразных случаях, похожие друг на друга феномены могут происходить по совершенно различным причинам: именно поэтому феномены сами по себе, которые являются лишь простыми видимостями, никогда не могут считаться реальными составляющими доказательства истины какой бы то ни было доктрины или теории в противоположность иллюзиям, которые разделяет на этот счёт современный «экспериментализм». То же самое касается человеческих действий, которые, впрочем, также являются феноменами определённого рода: одни и те же действия, или, говоря точнее, действия, неотличимые внешне одни от других, могут соответствовать совершенно разным намерениям тех, кто их совершает. В более общем смысле два индивида могут действовать схожим образом почти во всех обстоятельствах своей жизни, но их поведением управляют взгляды, которые в реальности не имеют совершенно ничего общего. Естественно, поверхностный наблюдатель, который держится за то, что он видит и не идёт дальше, чем простая видимость, не сможет не обмануться и будет интерпретировать действия всех людей одинаково, связывая их со своими собственными взглядами. Легко понять, что у многих ошибок может быть одна причина — например, когда речь идёт о людях, принадлежащих к различным цивилизациям, или об исторических фактах отдалённых эпох. Весьма удивительный и в каком-то роде крайний пример представляют нам те из наших современников, кто претендует на объяснение всей истории человечества, обращаясь исключительно к соображениям «экономического» порядка, потому что они на самом деле представляют их роль решающей, даже не помышляя спросить себя, действительно ли так

происходило во все времена и во всем мире. Именно таково следствие склонности (на существование которой у психологов мы также указывали) полагать, что люди всегда и везде одинаковы. Эта склонность, возможно, в каком-то смысле естественна, но тем не менее неоправданна, и мы полагаем, что не стоит слишком ей доверять.

Есть и другая ошибка того же рода, совершить которую большинству (и даже подавляющему большинству) ещё легче, чем ту, о которой мы только что сказали, потому что они чересчур привыкли рассматривать вещи таким образом, а также потому что она не кажется, в отличие от «экономической» иллюзии, более или менее напрямую связанной с какими-то отдельными теориями. Это заблуждение состоит в приписывании типично моральной точки зрения всем людям без исключения. Иными словами, оно состоит в переводе в «моральные» термины (и приписывании типичных подразумеваемых намерений) всех правил поведения, какими бы они ни были, пусть даже они относятся к самым разным во всех отношениях цивилизациям, поскольку именно из этой точки зрения выводят свои собственные правила поведения современные жители Запада. Те, кто так полагает, кажется, неспособны понять, что есть и другие точки зрения, которые могут в равной степени производить такие правила, и что, как мы только что сказали, внешнее подобие в поведении человека никоим образом не доказывает, что он всегда руководствуется той же самой точкой зрения. Таким же образом и предписания что-то делать или не делать, которым кто-то повинуется по причинам морального порядка, можно наблюдать в одно и то же время по совершенно различным причинам. Впрочем, не стоит отсюда заключать, что все точки зрения, о которых идёт речь, сами по себе и независимо от их практических последствий являются эквивалентными — совсем наоборот, ибо то, что можно назвать «качеством» соответствующих намерений, варьируется вплоть до того момента, когда у них уже нет, так сказать, никакой общей меры; и то же самое касается того случая,

когда с моральной точкой зрения сравнивают ритуальную точку зрения, которая является точкой зрения цивилизаций, имеющих полностью традиционный характер.

Как мы объяснили в другом месте, ритуальное действие, согласно первоначальному смыслу слова, — это действие, совершенное «согласно порядку», и, следовательно, оно подразумевает, по крайней мере в какой-то степени, реальное осознание этого соответствия. И там, где традиция не подверглась никакому ослаблению, всякое действие, каким бы оно ни было, имеет подлинно ритуальный характер. Важно отметить, что это, по сути, предполагает осознание связи и соответствия между космическим и человеческим порядком. Это знание с его многочисленными приложениями на самом деле существует во всех традициях, но стало совершенно чуждым современной ментальности, которая видит во всем, что не втискивается в грубую и строго ограниченную концепцию, рожденную из того, что называют «реальностью», максимум фантастические «спекуляции». Тот, кто не ослеплен определёнными предрассудками, легко увидит дистанцию, отделяющую знание соответствия универсальному порядку и участия индивида в этом порядке согласно самому этому соответствию, от простого «морального сознания», которое не требует никакого интеллектуального понимания: оно ведомо уже лишь чисто сентиментальными устремлениями и тенденциями, и это глубинное вырождение подразумевает в человеческой ментальности в общем переход от первого ко второму. Не стоит и говорить, впрочем, что этот переход не совершается вдруг: он может иметь много промежуточных ступеней. На самом деле ритуальная точка зрения всегда существует во всякой традиционной форме, но есть и такие формы, — как в случае собственно религиозных форм, — которые придают более или менее важную роль моральной точке зрения, и мы сейчас увидим почему. Как бы то ни было, можно сказать, что после того, как в цивилизации появляется моральная точка зрения, эта цивилизация уже не является целиком традиционной (что бы

ни казалось в других отношениях): иными словами, появление моральной точки зрения можно в некотором роде связать с появлением самой профанной точки зрения.

Здесь не место исследовать этапы этого вырождения, в итоге граничащего с полным исчезновением традиционного духа в современном мире и, следовательно, с вторжением профанной точки зрения во все области без исключения. Мы лишь отметим, что имен-но эта последняя стадия представляет — в той области, которой мы сейчас занимаемся, — так называемые «независимые» морали, которые, хотя и провозглашают себя «философскими» или «научными», в реальности являются лишь продуктом вырождения религиозной морали, то есть по отношению к ней являются примерно тем же самым, чем профанные науки по отношению к наукам традиционным. Естественно, существуют соответствующие степени непонимания традиционных реалий и ошибок интерпретаций, к которым они приводят: и в этом отношении низшую ступень занимают современные концепции, которые, не удовлетворяясь даже тем, что видят в ритуальных предписаниях простые моральные правила (их глубинная причина уже неизвестна), доходят до того, что приписывают им обычную заботу о гигиене или чистоте: более чем очевидно, что непонимание едва ли может зайти ещё дальше!

Есть и другой вопрос, который для нас сейчас более важен: как аутентичные традиционные формы, не удержавшись на чисто ритуальной точке зрения, уступили место моральной точке зрения, даже если они каким-то образом инкорпорировали её в качестве одного из своих основных элементов? Когда в силу нисходящего движения исторического цикла человеческая ментальность в своей совокупности пала на низший уровень, это стало неизбежным. Действительно, чтобы по-настоящему управлять действиями людей, нужно обязательно прибегать к средствам, соответствующим их природе, и когда эта природа заурядна, средства должны быть соответствующими, ибо только так будет спа-

сено то, что ещё можно спасти в этих условиях. Так как большинство людей уже не способны понять причины ритуальных действий как таковых, нужно, чтобы они продолжали при этом действовать все ещё нормальным и «регулярным» образом, апеллируя при этом к вторичным мотивам, моральным либо иным, но в любом случае относящимся к намного более относительной и случайной области, расположенной ниже области, соответствующей ритуальной точке зрения. В реальности в этом нет никакого отклонения — это лишь необходимая адаптация; частные традиционные формы должны быть адаптированы к обстоятельствам времени и места, определяющим ментальность тех, кому они адресованы, потому что именно в этом лежит сама причина их различия, и в первую очередь в их самой внешней области, в том, что должно быть общим для всех без исключения и с чем естественно связаны все правила поведения. Что касается тех, кто ещё способен на понимание другого порядка, то очевидно, что они могут перейти на высшую и более глубокую точку зрения, что возможно всегда, пока связь с принципами не разорвана, то есть пока существует сама традиционная точка зрения. Таким образом, они могут считать мораль только простым внешним видом выражения, не затрагивающим саму суть тех вещей, которые ей покрываются. Таким же образом, например, разница между тем, кто выполняет действия по моральным причинам, и тем, кто выполняет их с целью реального духовного развития, к которым они могут служить приготовлением, является, конечно же, настолько большой, насколько это возможно. Их образ действия при этом одинаков, но их намерения совершенно различны и никоим образом не соответствуют одинаковой степени понимания. Но только когда мораль потеряет весь свой традиционный характер, можно будет на самом деле говорить об отклонении: лишённая любого реального смысла и не имеющая в себе ничего, что могло бы оправдать её существование, эта профанная мораль является лишь

«остатком» без какой-либо ценности и просто предрассудком.

Глава X. О «прославлении труда»

В нашу эпоху модно превозносить труд, каким бы он ни был и каким бы образом он ни совершался, как если бы он был выдающейся ценностью сам по себе и независимо от всех факторов иного порядка: именно таков предмет бесчисленных напыщенных речей — пустых и помпезных одновременно, произносимых не только в профанном мире, но даже, что уже более серьёзно, в инициатических организациях, сохранившихся на Западе[38]. Легко понять, что подобный взгляд на вещи напрямую связан с непомерной потребностью в действии, характерной для современных людей Запада. На самом деле труд — по крайней мере когда его рассматривают именно так — является лишь одной из форм действия; и, с. другой стороны, «моралистический» предрассудок побуждает приписывать этой форме большую важность, нежели всему прочему, потому что она наилучшим образом подходит для представления в качестве «долга» человека и одной из составляющих его «достоинства»[39]. Сюда добавляется и самое частое — и определенно антитрадиционное — намерение обесценить созерцание, которое приравнивается к «праздности», несмотря на то что оно в реальности является высшей формой действия, которую можно помыслить. При этом действие, отделенное от созерцания,

[38] Известно, что в масонстве «прославление труда» является основной идеей последней части инициации в градус подмастерья; и, к несчастью, в наши дни она в общем понимается совершенно профанным образом, вместо должного понимания в правомерном и по-настоящему традиционном смысле, который мы укажем ниже.

[39] Мы сразу же скажем, что между этим современным пониманием труда и его традиционным пониманием лежит вся разница, которая существует в общем, как мы недавно говорили, между моральной и ритуальной точками зрения.

может быть только слепым и беспорядочным[40]. Всё это слишком легко высказывается со стороны людей, которые заявляют (без сомнения, искренне), что «их счастье состоит в самом действии»[41] — а мы скорее сказали бы «в суете», ибо когда действие становится целью в самом себе, оно поистине не является не чем иным, независимо от «моралистических» предлогов, приводимых для его оправдания.

В противоположность тому, что полагают современные люди, никакой труд, выполняемый неважно кем, исключительно из-за удовольствия от действия или из-за необходимости «заработать на жизнь», никоим образом не достоин превознесения. Он может даже считаться аномальной вещью, противопоставленной тому порядку, который должен был определять человеческие институты, до того момента, когда в условиях нашей эпохи он слишком часто стал принимать характер, который можно было бы, не преувеличивая ни на йоту, назвать «инфрачеловеческим». Наши современники, кажется, совершенно не знают, что труд на самом деле ценен только в том случае, если он соответствует природе существа, которое его совершает, если он вытекает из неё в некотором роде спонтанно и необходимо — так, что он является лишь средством полной её реализации. В общем, именно таково понятие *свадхармы*, которое является подлинным основанием института каст, о чём мы достаточно говорили во многих других случаях, чтобы ограничиться здесь простым повторением и не распространяться о нём далее. Таким образом, в этом отношении можно подумать о том, что говорит Аристотель о выполнении каждым существом своей «собственной деятельности», под чем нужно понимать занятие деятельностью, соответствующей своей при-

[40] Мы напомним здесь одно из приложений притчи о слепце и парализованном, в которой они представляют соответственно путь активный и путь созерцательный (см. «Духовное владычество и мирская власть», гл. V).

[41] Мы взяли эту фразу из одного комментария к масонскому ритуалу, который при этом во многих отношениях не является одним из самых зловещих, мы хотим сказать — одним из наиболее затронутых «инфильтрацией» профанного духа.

роде и, как непосредственное следствие этой деятельности, переход возможностей, составляющих эту природу, от «способности» к «действию». Иными словами, прежде всего необходимо, чтобы труд любого рода соответствовал «призванию» человека в собственном смысле этого слова[42]; и, когда так и происходит, материальная выгода, которая может быть правомерно из него извлечена, кажется лишь совершенно вторичной и случайной целью, если не сказать даже ничтожной, на фоне другой, высшей цели, которая составляет развитие и совершенство «в действии» собственной природы человеческого существа.

Само собой разумеется, то, что мы только что сказали, составляет одну из сущностных основ всего профессионального посвящения, и соответствующее «призвание» — это одна из «квалификаций», требующихся для такого посвящения, и даже, можно сказать, первая и самая необходимая из всех[43]. При этом есть и другая вещь, на которой следует настаивать, главным образом с инициатической точки зрения, ибо как раз она даёт труду, рассматриваемому согласно его традиционному понятию, его самый глубокий смысл и его самое высокое понимание, превосходящее фактор одной лишь человеческой природы, соединяющее его с самим космическим порядком и посредством этого, более чем непосредственно — с универсальными принципами. Чтобы это понять, можно оттолкнуться от определения искусства как «подражания природе в её способе действия»[44], то есть природы как причины (*Natura naturans*), а не как следствия (*Natura naturata*). На самом деле с традиционной точки зре-

---

[42] Здесь и далее мы отсылаем к многочисленным работам, которые А. К. Кумарасвами посвятил этим вопросам: в них можно найти более подробные объяснения.

[43] Некоторые современные профессии, прежде всего чисто механические, для которых вопрос о «призвании» не стоит и которые в результате имеют аномальный характер, не могут привести ни к какой инициации.

[44] Но не в её произведениях, как представляют поборники искусства, называемого «реалистичным», и которое было бы точнее называть «натуралистичным».

ния нет никакого различия между искусством и ремеслом не больше, чем между художником и ремесленником: на этот счёт мы уже часто имели возможность высказаться. Таким образом, все произведенное «согласно порядку» в равной степени считается и произведением искусства[45]. Все традиции настаивают на аналогии между человеческими ремесленниками и божественным Ремесленником: первые, как и второй, действуют «словом, зачатым в интеллекте» — заметим мимоходом, что это делает возможной роль созерцания как предварительного и необходимого условия создания всякого произведения искусства; и таково сущностное отличие от профанного понимания труда, которое сводит его к простому действию, как мы об этом говорили выше, и которое претендует даже на противопоставление его созерцанию. Согласно выражению индусских Книг, «мы должны строить, как это делали Боги в самом начале». То, что естественно происходит в ходе выполнения работы всех ремесел, достойных этого имени, подразумевает, что труд имеет по-настоящему ритуальный характер, который, впрочем, в полностью традиционной цивилизации должны иметь все вещи; и этот ритуальный характер не только удостоверяет это «соответствие порядку», о котором мы только что сказали: можно даже сказать, что с самим этим соответствием он составляет одно и то же[46].

Когда человеческий ремесленник подражает таким образом божественному Ремесленнику в своей области, он в соответствующей мере участвует в труде последнего, и настолько эффективнее, насколько он лучше осознает это деяние; и чем больше он реализует своим трудом возможности своей природы, тем больше увеличивает он своё сходство с божественным Ремесленником, и тем лучше его труды

[45] Здесь едва ли нужно напоминать, что это традиционное понятие искусства не имеет совершенно ничего общего с «эстетическими» теориями современник людей.

[46] Обо всем этом см. А. К. Кумарасвами, *Is Art a Superstition or a Way of Life*? в сб. *Why exhibit Works of Art*?

включаются в гармонию космоса. Можно видеть, насколько это далеко от банальностей, которые наши современники имеют привычку излагать, полагая, что тем самым превозносят труд. Когда происходит то, что должно происходить с традиционной точки зрения — и только в этом случае — это в реальности стоит намного выше всего того, что они могут понять. Мы закончим эти указания, которые можно было бы легко развивать чуть ли не до бесконечности, такими словами: само «прославление труда» соответствует истине, и даже истине глубокого порядка; но то, как современные люди его обычно понимают, является лишь карикатурным искажением традиционного понятия, доходящим до его противоположности. Труд не «прославляется» посредством пустых речей — это не имеет никакого даже вероятного смысла; но труд сам по себе «прославлен», то есть «преображен», когда вместо простой профанной деятельности он представляет собой сознательное и реальное сотрудничество в реализации плана «Великого Архитектора Вселенной».

Глава XI. Священное и профанное

Мы уже часто разъясняли, что в полностью традиционной цивилизации вся человеческая деятельность, какой бы она ни была, обладает характером, который можно назвать священным, потому что по определению традиция не оставляет ничего за своими пределами: её приложения распространяются на все без исключения таким образом, что нет ничего, что можно было бы считать в этом отношении неважным или незначительным. Что бы человек ни делал, его причастность к традиции неизменно гарантирована в силу самих его действий. Как только некоторые вещи начинают ускользать от традиционной точки зрения или, что сводится к тому же, считаться профанными — это очевидный результат вырождения, ведущего к ослаблению и затуханию традиции; и такое вырождение в человеческой истории, естественно, связано с последовательным циклическим спуском. Это вырождение, разумеется, может иметь различные степени, но в общем можно сказать, что сейчас даже в цивилизациях, ещё сохраняющих чисто традиционный характер, всегда существует некоторая профанная область, более или менее обширная — это своего рода вынужденная уступка ментальности, определённой условиями нашей эпохи. Это, однако, не означает, что традиция может считать профанную точку зрения правомерной: это свелось бы в целом к отрицанию ею самой себя, по меньшей мере частичному и в той степени распространения, которую она допускает для этой точки зрения. В ходе всех своих последовательных адаптаций она не может не отстаивать хотя бы в принципе, если не фактически, то положение, что её точка зрения на самом деле подходит для всего и вся и что её область приложения охватывает все вещи в равной степени.

При этом лишь современная западная цивилизация в силу присущего ей антитрадиционного духа настаивает на правомерности профанного как такового (и даже считает это «прогрессом»), включая в него все большую и большую часть человеческой деятельности. В пределе для совершенно современного духа существует только профанное, и все его усилия в итоге направлены на отрицание или исключение священного. Здесь связи инвертированы: традиционная цивилизация, даже ослабленная, может лишь терпеть существование профанной точки зрения как неизбежное зло, в то же время стараясь по возможности ограничить её последствия; в современной же цивилизации, напротив, терпят именно священное, потому что невозможно заставить его полностью исчезнуть в один момент, и, ожидая полную реализацию этого «идеала», область священного сжимают все сильнее и сильнее, стремясь все больше отделить её от всего прочего непреодолимым барьером.

Переход от одной из этих позиций к другой подразумевает убеждённость в том, что существует не только профанная точка зрения, но и профанная область: то есть что существуют вещи, профанные сами по себе и по своей природе, вместо того чтобы казаться такими (на самом деле такими не являясь) только в силу определённой ментальности. Следовательно, это утверждение профанной области, которое неоправданно превращает простое фактическое положение дел в принцип, является, если так можно выразиться, одним из фундаментальных постулатов антитрадиционного духа, потому что только вдолбив заранее в головы большинства людей эту фальшивую концепцию, можно надеяться постепенно дойти до конца, то есть до исчезновения священного, или, иными словами, уничтожения традиции вплоть до её последних следов. Стоит только оглянуться вокруг себя, чтобы осознать, в какой мере современному духу удалось достичь цели, для которой он предназначен, ибо даже люди, считающие себя «религиозными» — следовательно, у которых ещё более или менее сохранилось традиционное созна-

ние, — тем не менее считают религию вещью, занимающую среди прочего совершенно отдельное место, причем, сказать по правде, весьма ограниченное: она не оказывает никакого реального влияния на все прочие области их жизни, в которых они мыслят и действуют точно так же, как самые нерелигиозные из их современников. Самое серьёзное состоит в том, что эти люди ведут себя так не просто потому, что их связывают ограничения среды, в которой они живут; не потому что их фактическое положение таково, что они могут только досадовать по этому поводу, будучи не в состоянии уклониться от всего этого — это было бы ещё приемлемо, ибо нельзя требовать от каждого человека обладания смелостью, необходимой для того, чтобы открыто противостоять господствующим тенденциям своей эпохи, что, конечно же, опасно во многих отношениях. Вовсе нет — они настолько подвержены воздействию современного духа, что, совершенно как и все прочие, считают различение и даже разделение священного и профанного абсолютно легитимным, и в ситуации, типичной для всех традиционных и нормальных цивилизаций, они уже видят только смешение двух этих различных областей — смешение, которое «преодолено» и успешно рассеяно «прогрессом»!

Но можно сказать больше: такая позиция, уже с трудом понимаемая людьми, искренне считающими себя религиозными, кем бы они ни были, даже не является уделом исключительно людей «светских» — их можно обвинить самое большее в невежестве, что до некоторой степени их оправдывает. Кажется, что современная позиция теперь проникает и в ряды духовных лиц, всё более многочисленные, которые, кажется, не понимают, что она противоречит традиции. Здесь мы, разумеется, говорим о традиции в общем смысле — и эти духовные лица также являются её представителями; и мы уже отмечали, что некоторые из них доходят до того, что упрекают восточные цивилизации в том, что общественная жизнь там все ещё проникнута духовным, даже видя в этом одну из главных причин их так называе-

мой неполноценности по сравнению с западной цивилизацией! Впрочем, можно заметить странное противоречие: духовные лица, наиболее задетые современными тенденциями, демонстрируют в общем намного большую озабоченность социальными действиями, а не учением; но, если они признают и одобряют «секуляризацию» общества, почему же они вмешиваются в эту область? Это не может иметь своей целью попытку (что было бы правомерно и желательно) привнести немного традиционного духа, ибо считается, что подобное должно оставаться совершенно чуждым деятельности этого рода. Следовательно, это вмешательство совершенно непонятно — по крайней мере, нужно допустить, что в их ментальности присутствует что-то глубоко нелогичное, что, впрочем, неоспоримо в случае многих наших современников. Как бы то ни было, это самый тревожный симптом: когда аутентичные представители традиции доходят до того, что их образ мысли слабо отличается от образа мысли их противников, можно спросить, много ли жизненной силы осталось у этой традиции в её нынешнем состоянии? И поскольку традиция, о которой идёт речь, — это традиция западного мира, каковы шансы её восстановления в этих условиях, — по крайней мере при том условии, что мы ограничимся экзотерической областью и не будем рассматривать никакое иное пространство возможностей?

Глава XII. Об «обращении»

Слово «обращение» [*conversion*] может иметь два совершенно различных смысла: его изначальный смысл соответствует греческому термину μετάνοια, который выражает собственно изменение νοῦς, или, как говорит А. К. Кумарасвами, «интеллектуальную метаморфозу». Эта внутренняя трансформация, как, с другой стороны, указывает сама этимология латинского слова (cum-vertere), подразумевает единовременное «сосредоточение» или концентрацию возможностей существа, и некий «переворот», в силу которого это существо переходит «от человеческого мышления к божественному пониманию». Следовательно, метанойя или «обращение» — это сознательный переход от ума в его обыденном и индивидуальном смысле, обращенного к чувственным вещам, к тому, что является переносом в высшем смысле, при котором он отождествляется с *гегемоном* Платона или с *антарйами* индийской традиции. Очевидно, что это необходимая фаза процесса духовного развития; следовательно, нужно повторить, что этот факт относится к исключительно внутренней области и не имеет совершенно ничего общего с каким бы то ни было внешним и случайным изменением, относящимся просто к «моральной» области, как часто склонны считать сегодня (и в этом смысле доходит даже до перевода слова «метанойя» как «раскаяние»), или даже к области религиозной и в общем экзотерической[47].

Напротив, обычный смысл слова «обращение» в современном языке, который мы сейчас будем использовать после этого необходимого объяснения, чтобы избежать всякой

[47] На эту тему см. A. K. Coomaraswamy, *On Being in One's Right Mind* (Review of Religion за ноябрь 1942 г.).

путаницы, означает лишь внешний переход от одной традиционной формы к другой, какими бы ни были вызвавшие его причины — причины, чаще всего совершенно случайные, иногда даже лишённые всякой реальной важности, но в любом случае не имеющие ничего общего с чистой духовностью. Хотя, без сомнения, иногда могут происходить обращения более или менее спонтанные, по крайней мере внешне, обычно они являются последствием религиозного «прозелитизма», и, само собой разумеется, все возражения, которые можно сформулировать против их ценности, прилагаются в равной степени к их результатам. В общем, как «обращающий», так и «обратившийся» демонстрируют одно и то же непонимание глубинного смысла своих традиций, и их позиции слишком явно демонстрируют, что их интеллектуальный горизонт одинаково ограничен самой бескомпромиссной экзотерической точкой зрения[48]. Мы должны сказать, что, помимо этой главной причины, «обращенные» нам в общем малоинтересны также и по другим мотивам — не потому что нужно заранее сомневаться в их искренности (мы не хотим рассматривать здесь случай — хотя он на самом деле встречается слишком часто — тех, кем движет только низший материальный или сентиментальный интерес и которых можно было бы скорее назвать «псевдообращенными»), но прежде всего потому что они демонстрируют по меньшей мере весьма сильную ментальную нестабильность и, следовательно, почти всегда склонны демонстрировать самое ограниченное и непомерно раздутое «сектантство» — как в силу самого своего темперамента, толкающего некоторых из них переходить от одной крайности к другой с обескураживающей легкостью, так и просто для предотвращения подозрений, чьим объектом они боятся стать в своем новом окружении. Можно сказать, что «обращенные» малоинтересны по крайней мере для тех, чей

[48] По сути, в принципе, существует только одно по-настоящему правомерное обращение — это присоединение к традиции, какой бы она ни была, человека, который ранее был лишён всякого традиционного присоединения.

взгляд не ограничен пределами всех пристрастий экзотерической однобокости, и кто, с другой стороны, не имеет никакого вкуса к изучению психологических «достопримечательностей»; и, со своей стороны, мы определенно предпочитаем не видеть их слишком близко.

Ясно это обозначив, нужно отметить (и именно это важнее прочего), что часто об «обращении» говорят ненадлежащим образом, и в отношении тех случаев, к которым это слово, понятое в вышеописанном смысле (то есть как обычно его и понимают), не стоит прилагать никоим образом. Мы хотим сказать о тех, кто по причинам эзотерического или инициатического порядка приходит к принятию не той традиционной формы, к которой они могли бы присоединиться по своему рождению, или потому что она не даёт им никакой возможности этого порядка, или только потому, что другая форма предоставляет им, даже в своем экзотеризме, более подходящую их природе — и, следовательно, более благоприятную для их духовной работы — основу. Для всякого разделяющего эзотерическую точку зрения именно таков абсолютный закон, по сравнению с которым все аргументы экзотеристов не стоят ровным счетом ничего, потому что речь идёт о случае, по определению находящемся совершенно за пределами их компетенции. В противоположность тому, что имеет место при «обращении», здесь нет ничего, что подразумевает приписывание существующего самого по себе преимущества одной традиционной формы перед другой — есть только то, что можно назвать причиной духовного соответствия, которое является совершенно иной вещью, нежели простое индивидуальное «предпочтение», и в этом отношении все внешние соображения совершенно незначительны. Впрочем, очевидно, что тот, кто может правомерно поступать таким образом, должен — если он реально способен стать на эзотерическую точку зрения, как мы предположили, — осознавать сущностное единство всех традиций, по крайней мере на основании теоретического знания, если ещё по-настоящему не реализованного. И этого одного, оче-

видно, достаточно, чтобы в его отношении «обращение» было вещью совершенно лишённой смысла и поистине немыслимой. Если спросить, почему такие случаи существуют, мы ответим, что они вызваны в основном условиями нынешней эпохи, в которой, с одной стороны, некоторые традиции фактически стали неполными «сверху», то есть относительно своей эзотерической стороны, которую их «официальные» представители стали иногда даже отрицать более или менее формально, и, с другой стороны, человек слишком часто рождается в окружении, которое на самом деле ему не соответствует и которое не может позволить его способностям развиваться нормальным образом, в основном в интеллектуальной и духовной области. Конечно, такая ситуация достойна сожаления во многих отношениях, но таковы неизбежные издержки текущей фазы кали-юги.

Помимо тех, кто «устраивается» в некоей традиционной форме, потому что она предоставляет в его расположение самые адекватные средства для внутренней работы, которую они ещё должны выполнить, есть и другой случай, о котором также нужно сказать несколько слов: это случай человека, достигшего высокой степени духовного развития, который может внешне принять ту или иную традиционную форму согласно обстоятельствам и по причинам, о которых может судить только он сам, тем более что эти причины в общем случае по необходимости ускользают от понимания обычных людей. Из-за достигнутого им духовного состояния он пребывает за пределами всех форм, которые для него являются лишь внешними видимостями, никак не затрагивающими и не изменяющими их глубинную реальность. Он не только осознал — как те, о ком мы говорили чуть выше, — но и всецело реализовал фундаментальное единство всех традиций в его принципе. Следовательно, было бы ещё более абсурдным говорить здесь об «обращении», и всё же это не препятствует некоторым всерьёз говорить, что, например, Шри Рамакришна «обратился» в такой-то период своей жизни в ислам, а в другой период — в хри-

стианство; ничего не может быть смешнее подобных утверждений, которые дают довольно печальное представление о ментальности их авторов. На самом деле для Шри Рамакришны речь шла только о «проверке» своего рода, путём чистого опыта, действенности различных «путей», представленных этими традициями, которые он временно усвоил; есть ли тут то, что могло бы напоминать какое-нибудь «обращение»?

В самом общем виде можно сказать, что всякий обладающий осознанием единства традиций в силу чисто теоретического понимания или настоящей реализации тем самым обязательно является «необратимым» во что бы то ни было. Впрочем, только он по-настоящему и является таковым, а другие в этом отношении всегда могут в той или иной степени отдаться на милость обстоятельств. Критика недоразумения, побуждающего некоторых говорить об «обращениях» там, где нет никакого их следа, не может быть слишком резкой, ибо важно пресечь распространенные в профанном мире слишком многочисленные глупости этого типа, под которыми весьма часто нетрудно угадать отчётливо враждебные намерения по отношению к эзотеризму.

Глава XIII. Церемониализм и эстетизм

Мы уже разоблачали часто случающуюся в нашу эпоху странную путаницу между ритуалами и церемониями [49], свидетельствующую о совершенном незнании истинной природы и сущностного характера ритуалов — можно даже сказать, традиции в общем. На самом же деле, если ритуалы, как и всё то, что относится к реально традиционному порядку, обязательно содержат в себе «нечеловеческий» компонент, то церемонии в противоположность им являются чем-то чисто человеческим и могут претендовать только на последствия, строго ограниченные этой областью и даже, можно сказать, её наиболее внешними аспектами, ибо эти последствия в реальности являются исключительно «психологическими» и главным образом эмоциональными. Также в путанице, о которой идёт речь, можно видеть частный случай или следствие «гуманизма», то есть современной тенденции сводить все к человеческому уровню — тенденции, проявляющейся также и с другой стороны в силу претензии на «психологическое» объяснение ритуалов самих но себе, что, кстати, на самом деле аннулирует сущностную разницу, существующую между ритуалами и церемониями.

Речь не идёт о том, чтобы оспаривать относительную пользу церемоний, поскольку если они случайно добавляются к ритуалам, в период духовного затемнения они делают последние более доступными для большинства людей, которых они таким образом в некотором роде готовят к принятию последствий, потому что их уже можно достичь непосредственно только при помощи совершенно внешних средств. Чтобы эта роль «помощника» была правомерной

[49] См. «Заметки об инициации», гл. XIX.

и даже реально эффективной, также необходимо, чтобы церемонии развивались в некоторых рамках, за пределами которых ситуация рискует иметь скорее совершенно противоположные последствия. Именно это и заметно в нынешнем состоянии западных религиозных форм, где ритуалы в итоге оказались фактически задушены церемониями: в этом случае не только случайное слишком часто принимается за сущностное, что порождает избыточный и лишённый смысла формализм, но и сама «толщина» церемониального одеяния, если можно так выразиться, составляет действию духовных влияний препятствие, которым не стоит пренебрегать. Здесь присутствует явление «отвердения» в том смысле, в котором мы использовали это слово в другом месте[50], что хорошо соответствует общему характеру современной эпохи.

Это злоупотребление, которое можно назвать «церемониализмом», свойственно Западу, и это легко понять: на самом деле церемонии всегда производят впечатление чего-то исключительного, и они передают этот внешний вид даже ритуалам, к которым они добавляются; и чем меньше цивилизация традиционна, тем больше усиливается разделение между традицией (в той ослабленной мере, где она ещё существует) и чисто профанным, тем, что удобно называть «обычной жизнью», на которую традиционные элементы больше не оказывают никакого реального влияния. Довольно очевидно, что это отделение никогда не было доведено до ситуации современных жителей Запада; и мы, естественно, говорим о тех, кто ещё хранит что-то из своей традиции, но за пределами ограниченной части своей жизни согласно религиозной «практике» ничем не отличается от других. В этих условиях все, что относится к традиции, по сравнению с прочим обязательно имеет характер исключения, что как раз и подчёркивает распространение церемоний, которые это исключение окружают, Таким образом, даже если

[50] См.: «Царство количества и знамения времени».

признать, что это частично объясняется западным характером, которому соответствует некий особый род эмоциональности, делая его более восприимчивым к церемониям, не менее истинно, что существуют причины более глубокого порядка, тесно связанные с крайним ослаблением традиционного духа. Нужно также заметить в связи с этим, что жители Запада, когда они говорят о духовных вещах (или о вещах, которые они считают таковыми, справедливо или нет)[51], всегда считают себя обязанными использовать официальный или наводящий скуку тон, как бы отмечающий, что эти вещи не имеют ничего общего с темами, привычными для их бесед. Что бы они об этом ни думали, эта «церемониальная» неестественность, несомненно, не имеет никакой связи с серьёзностью и достоинством традиционного порядка, не исключающего самую совершенную естественность и самую большую простоту поведения, как можно ещё сегодня видеть на Востоке[52].

Есть и другая сторона вопроса, о который мы ещё ничего не сказали, но на которую нам также кажется необходимым обратить внимание: мы хотим поговорить о существующей у жителей Запада связи «церемониализма» с тем, что можно назвать «эстетизмом». Под последним мы понимаем особую ментальность, происходящую из «эстетической» точки зре-

---

[51] Мы говорим об этом ограничении по причине множественных подделок духовности, распространенных среди наших современников; но достаточно того, что они убеждены, что речь идёт о духовности или они хотят в этом убедить других, чтобы то же замечание прилагалось ко всем этим случаям.

[52] Это особенно очевидно в случае ислама, который, естественно, включает множество ритуалов, но в котором нельзя найти ни одной церемонии. С другой стороны, на самом Западе можно констатировать (из-за того, что сохранились средневековые проповеди), что проповедники этой поистине религиозной эпохи вовсе не пренебрегали использованием фамильярного и иногда даже юмористического тона. Весьма важным фактом является искажение, которое нынешнее использование сделало со смыслом слова «понтифик» и его производных, который для обычного западного человека, который не знает его символического и традиционного значения, дошел уже до идеи самого избыточного «церемониализма», как если бы сущностная функция папства состояла в выполнении не определённых ритуалов, а особо помпезных церемоний.

ния; это относится прежде всего и главным образом к искусству, но постепенно распространяется на другие области и в итоге налагает на взгляд особую «окраску». Известно, что «эстетическая» концепция, как, впрочем, говорит само её имя, претендует на сведение всего к простому вопросу «восприимчивости». Эта современная и профанная концепция искусства, которая, как продемонстрировал в многочисленных работах К. А. Кумарасвами, противоположна его нормальной и традиционной концепции: она уничтожает всю интеллектуальность (можно даже сказать, всю познаваемость [*intelligibilité*]) того, к чему она прилагается, и красота, будучи весьма далёкой от «сияния истины», как её определяли когда-то, сводится просто к тому, что производит определённое чувство удовольствия, — следовательно, к чему-то чисто «психологическому» и «субъективному». Соответственно, легко понять, как вкус к церемониям связан с этим способом восприятия, потому что как раз церемонии и обладают лишь последствиями этого «эстетического» порядка, не имея других. Они, как и современное искусство, являются тем, что не имеет смысла пытаться понять и что не содержит никакого более или менее глубинного смысла, куда бы можно было проникнуть; но его достаточно, чтобы поддаться «впечатлению» чисто сентиментального толка. Следовательно, всё это доходит только до психической сущности, которая является самой поверхностной и самой иллюзорной частью из всех, которая изменяется не только от одного индивида к другому, но даже у одного и того же индивида согласно предрасположенности конкретного момента; эта сентиментальная область во всех отношениях относится к самому полному и самому крайнему типу того, что можно назвать «субъективностью» в чистом виде[53].

[53] Мы не должны говорить здесь о некоторых формах современного искусства, которые могут привести к неуравновешенности и даже «распаду», чьё действие способно распространяться намного дальше. При этом речь не идёт только о незначимости в собственном смысле слова, придаваемой всему тому, что является чисто профанным, но о подлинной «подрывной деятельности».

То, что мы говорим о вкусе к церемониям, разумеется, также прилагается к избыточной и в каком-то роде непропорциональной важности, которую некоторые придают всему тому, что является внешним «убранством», иногда доходя — даже в подлинно традиционной области — до желания сделать из этой случайной принадлежности совершенно неотъемлемый и сущностный элемент; точно так же некоторые воображают, что ритуалы потеряли бы свою силу, если бы не сопровождались более или менее «величественными» церемониями. Может быть, здесь ещё более очевидно, что, по сути, речь идёт именно об «эстетизме», и даже когда те, кто привязывается к «убранству», уверяют, что его причиной является тот смысл, который они в нём распознают, мы не уверены, что они слишком часто в этом не обманываются, что их не притягивают прежде всего вещи чересчур внешние и «субъективные», «художественные» впечатления в современном смысле этого слова. Наименьшее, что здесь можно сказать, — это что смешение случайного с сущностным, присутствующее здесь в любом случае, всегда является признаком весьма несовершенного понимания. Таким же образом, например, мы сомневаемся, что среди людей, восхищающихся искусством Средних веков — даже если они искренне воображают, что их восхищение не является просто «эстетическим», как у «романтиков», и что главным его мотивом является выражающаяся в этом искусстве духовность — много тех, кто его понимает по-настоящему и кто способен сделать необходимое усилие, чтобы увидеть его не современными глазами, то есть реально проникнуть в состояние духа тех, кто создал это искусство и для кого оно было предназначено. У тех, кому нравится окружать себя «убранством» этой эпохи, почти повсюду встречается, более или менее заметно, если не собственно ментальность, то как минимум «взгляд» архитекторов, создавших «неоготику», или современных художников, пытающихся подражать творениям «первобытных народов». В этих реконструкциях всегда есть что-то искусственное и «церемониальное», что-то, что

«звучит фальшиво» и намного сильнее напоминает «выставку» или «музей», чем реальное и нормальное использование произведений искусства в традиционной цивилизации; одним словом, определенно присутствует впечатление, что «дух» в них отсутствует[54].

То, что мы только что сказали на тему Средних веков, чтобы привести пример, взятый из самого западного мира, можно тем более повторить в отношении восточного «убранства». Действительно, весьма часто, даже будучи составленным из аутентичных элементов, в качестве «совокупности» оно главным образом демонстрирует представление людей Запада о Востоке, которое имеет лишь весьма отдалённую связь с тем, чем Восток является на самом деле[55]. Это приводит нас к уточнению ещё одного важного момента: среди многочисленных проявлений современного «эстетизма» следует выделить отдельный момент вкуса к «экзотике», который так часто констатируют у наших современников и который, какими бы ни были факторы, вносящие свой вклад в его распространение, сводится в итоге к вопросу «восприимчивости», более или менее «художественной», чуждой всякому истинному пониманию, и даже, к сожалению, у тех, кто лишь «следует» и подражает другим из простой «моды», как, впрочем, и бывает в случае восхищения, вызываемого той или иной формой искусства, и которая меняется от одного моментами другому вследствие обстоятельств. Мы затронем в некотором роде более непосред-

[54] Мы отметим попутно в этой же связи случай праздников, называемых «фольклорными»: даже когда они основываются на более чем точных свидетельствах и самых тщательных исследованиях, они неизбежно имеют смехотворный вид «маскарада» и грубой подделки и могут заставить поверить в «пародийное» намерение, отсутствующее у их организаторов.

[55] Крайним и тем самым более «осязаемым» примером являются произведения большей части художников, называемых «ориенталистами»: они демонстрируют только результаты западной «перспективы», приложенной к вещам Востока. Нет сомнений, что они взяли в качестве моделей восточных персонажей, объекты и пейзажи, но так как они увидели только самое внешнее, манера, в которой они «переданы», имеет приблизительно такую же ценность, как творения «фольклористов», о которых мы только что говорили.

ственно, чем все прочее, этот случай «экзотики», потому что есть сильное опасение, что сам интерес, который некоторые проявляют к восточным учениям, слишком часто обязан собой этой тенденции: очевидно, что здесь речь идёт только о чисто внешней «позиции», и нет оснований принимать её всерьёз. Осложняет дело то, что эта тенденция может также иногда в разной пропорции смешиваться с интересом, намного более реальным и искренним: этот случай не является определенно безнадёжным, как предыдущий, но нужно в полной мере отдавать себе отчет в том, что достигнуть подлинного понимания какого угодно учения можно только тогда, когда совершенно исчезнет то впечатление «экзотики», которое оно могло производить в самом начале. Это может требовать достаточно значительного и даже тяжелого для некоторых предварительного усилия, но это необходимо, если стремятся получить какой-то имеющий ценность результат своего изучения. Иногда это оказывается невозможным: таков случай тех жителей Запада, которые в силу своей особой психической конституции никогда не смогут перестать таковыми быть, и вследствие этого им было бы намного лучше остаться таковыми полностью и откровенно и отказаться от занятия вещами, из которых они не могут получить никакой реальной выгоды: что бы они ни делали, эти вещи для них всегда будут лежать в «другом мире», не связанном с тем миром, к которому они принадлежат и из которого они неспособны выйти. Добавим, что эти заметки имеют совершенно особую важность для тех рожденных на Западе людей, которые главным образом в силу причин эзотерического и инициатического порядка — единственных причин, которые мы можем считать на самом деле достойными нашего интереса[56], решились на присоединение к некоей восточной традиции. На самом деле перед ними стоит настоящий вопрос «квалификации», который по всей строгости должен быть своего рода предварительным «испытани-

[56] См. предыдущую главу.

ем» перед переходом к настоящему, реальному присоединению. В любом случае и даже в самых благоприятных условиях нужно, чтобы они ясно понимали, что, пока они ощущают малейший характер «экзотики» в принятой ими традиционной форме, это будет самым неопровержимым доказательством того, что они не усвоили эту форму по-настоящему и что, какова бы ни была видимость, она ещё остается для них чем-то внешним по отношению к их реальной сущности; она изменила их только поверхностно. Именно таково в некотором роде одно из первых препятствий, которые они встречают на своем пути, и опыт обязывает признать, что для многих оно не является наименьшим по сложности.

Глава XIV. Новейшие смешения

Несколько лет назад нам пришлось отметить странную позицию тех, кто испытывает потребность смело смешивать эзотеризм с мистицизмом или даже, говоря точнее, излагать вещи таким образом, чтобы полностью заместить мистицизм эзотеризмом повсюду, где они его встречают, и особенно в восточных учениях[57]. Это смешение родилось у востоковедов, и в самом начале оно могло быть следствием простого непонимания, которому они дали достаточно других доказательств, чтобы слишком этому удивляться. Но ситуация стала более серьёзной, когда она завладела некоторыми религиозными кругами: их намерения были, очевидно, намного более осознанными, а их предвзятость уже не была просто стремлением так или иначе втиснуть все в западные рамки. Ранее в этих кругах довольствовались отрицанием существования любого эзотеризма, что, очевидно, было самой простой позицией, потому что она избавляла от необходимости более глубоко исследовать то, что считалось особенно нежелательным и что действительно было таковым для тех, кто как исключительные экзотеристы претендует на то, что ничто не должно избегать их ведения. Однако кажется, что в некоторый момент произошло осознание, что это отрицание, общее и «наивное», перестало быть возможным и что удобнее исказить эзотеризм таким образом, чтобы в каком-то смысле «присоединить» его, смешать его с чем-то другим, что, как в случае с мистицизмом, в реальности является лишь частью религиозного экзотеризма. Таким образом, можно было бы продолжить не произносить слово «эзотеризм», потому что слово «мистицизм» занимало

[57] См, «Заметки об инициации», гл. I.

бы его место всегда и везде, и тем самым эзотеризм был бы, без сомнения, переодет таким образом, чтобы оказаться в экзотерической области, — без сомнения, это и было главной целью; и это позволило бы некоторым произвольно формулировать «суждения» о таких вещах, для оценки которых у них не было ни малейших качеств и которые по своей подлинной природе со всех точек зрения лежат совершенно за пределами их «юрисдикции».

В последнее время мы замечали и другое изменение позиции (мы охотно скажем «Другое изменение тактики»), ибо само собой разумеется, что во всём этом речь идёт не только о позиции, которая, какой бы ошибочной ни была, могла бы как минимум сойти за незаинтересованную, как можно признать в случае с большинством востоковедов[58]; и достаточно любопытно то, что эта новая позиция начала проявляться в точности в тех же кругах, что и предыдущая — как и в некоторых других кругах, достаточно близких, судя по тому, что в них присутствуют частично те же самые личности[59]. Об эзотеризме говорят без колебаний, как если бы это слово внезапно перестало внушать страх некоторым; что же могло произойти? Без сомнения, было бы весьма трудно сказать точно, но позволительно предположить, что существование эзотеризма так или иначе стало слишком очевидной истиной, чтобы можно было продолжать обходить её молчанием или утверждать, что эзотеризм — это не что иное, как мистицизм. Сказать по правде, по некоторой причине мы сами опасаемся, что эта констатация должна была вызвать

[58] Мы говорим «большинство», так как нужно, очевидно, сделать исключение для тех востоковедов, которые имеют более или менее отдалённое отношение к религиозным кругам, о которых идёт речь.

[59] Мы уже приводили в наших последних трудах весьма типичный пример позиции, о которой идёт речь, и вскоре будем иметь возможность поговорить о других. Но очевидно, что на данный момент мы придерживаемся соображений более общего порядка, не вдаваясь в специальное и детальное изучение некоторых отдельных случаев (и это касается как групп и их представителей, так. и отдельных личностей), которые лучше рассмотреть в другом, более соответствующем месте.

достаточно тягостное разочарование с той стороны, но все обстоит именно так и мы не можем ничего с этим сделать. Необходимо примириться с этим и постараться получше приспособиться к изменениям обстоятельств! Но это не означает, что это должно осчастливить нас сверх меры, ибо мы едва ли питаем иллюзии насчёт того, что можно было бы назвать «качеством» этого изменения. На самом деле недостаточно, чтобы захотели признать наконец существование эзотеризма как такового: нужно ещё посмотреть на то, как он представлен и как о нём говорят, и, как и нужно было ожидать, именно здесь ситуация становится хуже, и в довольно своеобразной манере.

Прежде всего, хотя не всегда легко узнать то, что некоторые думают на самом деле, потому что они, кажется, никогда не пытаются рассеять полностью недоразумения, которые могут проникать в их объяснения (и мы не хотим вредить им, полагая, что это простая неспособность с их стороны), кажется, что они допускают не только существование эзотеризма, но также его обоснованность (validité), как минимум в некоторой мере, главным образом под пологом символизма. Конечно же, это уже что-то довольно существенное: в отношении символизма они уже не довольствуются дурной банальностью нынешних экзотерических интерпретаций и пошлого «морализма», которыми руководствовались обычно. Однако мы охотно скажем, что в некоторых отношениях они иногда заходят слишком далеко в том смысле, что к весьма справедливым соображениям они примешивают другие, отмеченные совершенно фантастическим псевдосимволизмом, который поистине невозможно воспринимать всерьёз; можно ли это считать следствием некоторой неопытности в этой области, в которой ничто не является случайным? Весьма возможно, что частично это так, но, возможно, также верно и иное: можно даже сказать, что это смешение совершенно точно сделано для того, чтобы обесценить символизм и эзотеризм, и при этом нельзя полагать, чтобы это было намерением тех, кто пишет эти вещи,

ибо в таком случае они добровольно смирились с тем, что этот подрыв доверия бьет по ним самим и по их собственным трудам. Менее вероятно то, что этого намерения никоим образом не существует у тех, кто их направляет, ибо само собой разумеется, что в таком случае не все в равной степени осознают оборотную сторону той «тактики», которую они используют.Как бы то ни было, мы предпочитаем думать (пока не окажется, что на самом деле это не так), что речь идёт только об «умалении» этого эзотеризма, который невозможно больше отрицать (в общем это называется «жертвовать малым ради спасения большего») — об уменьшении его важности насколько можно при помощи принятия на вооружение тем, не обладающих реальной важностью, если даже не совершенно незначительных типа «забав» для публики, которая, естественно, будет склонна составить себе представление об эзотеризме на основе скорее этих мелочей, нежели всего остального, в меру своих способностей понимания[60].

Однако это ещё не самое серьёзное — есть и другая вещь, которая в некоторых отношениях кажется более тревожной: запутанное смешение подлинного эзотеризма с его многочисленными искажениями и современными подделками — оккультистскими, теософистскими и прочими; привлечение разнообразных понятий и ссылок, постановка их, так сказать, на один уровень, и при этом отсутствие четких указаний на то, что в этом всем признают, а что отвергают. Является ли это лишь невежеством или нехваткой рассудительности? Эти вещи, без сомнения, в этом случае достаточно часто могут играть некоторую роль; при этом некоторые «ру-

[60] В то же время нам знаком служитель церкви, начавший излагать неоспоримо интересные с точки зрения символизма взгляды; впоследствии он был вынужден хотя и не отрицать, но смягчить их, объявив, что придает им лишь второстепенную важность и рассматривает их в некотором роде как не относящиеся к учению. Это, кажется, поддерживает то, что мы говорим здесь об этом желаемом «ослаблении» эзотеризма, которое может при этом отлично происходить при помощи многих открыто противоположных способов, приписывая важность тому, что важным не является, и умаляя то, что является таковым.

ководители» очень хорошо умеют заставлять их служить своим целям. Но в нынешнем случае, к сожалению, невозможно, чтобы все сводилось только к этому, ибо мы совершенно уверены, что среди тех, кто действует таким образом, присутствуют люди, великолепно информированные о том, что происходит на самом деле. Итак, как же квалифицировать такого рода действия, которые, кажется, нацелены как раз на возрастание проблем и путаницы в головах читателей? Так как речь идёт не об отдельном факте, а об общей тенденции среди людей, о которых мы говорим, то кажется, что она должна отвечать какому-то заранее обдуманному «плану». Естественно, можно видеть в этом новый пример современного беспорядка, который распространяется все больше и больше, и без смешения этого рода едва мог бы воспроизводиться и тем более распространяться; но для объяснения этого недостаточно, и мы вновь должны спросить себя, какие конкретно намерения находятся за всем этим. Возможно, ещё слишком рано, чтобы их можно было ясно различать, и допустимо немного подождать, чтобы лучше увидеть, как это «движение» развивается; но, учитывая всю эту путаницу, не идёт ли речь в первую очередь о прививании к самому аутентичному эзотеризму чего-то подозрительного? Это могло бы показаться противоречащим самому признанию эзотеризма, но мы не очень уверены, что это реально так, и вот почему: прежде всего, в силу самого факта двусмысленностей, на которые мы намекали выше, это признание является в каком-то роде «самым общим» и не ведёт на самом деле ни к чему определённому; далее, хотя от общих оценок воздерживаются, иногда бросают более или менее недоброжелательные намёки, и оказывается, что они почти всегда направлены против подлинного эзотеризма. Эти замечания подводят к такому вопросу: не идёт ли речь в итоге просто о том, чтобы подготовить основание нового псевдоэзотеризма особого рода, предназначенного для удовлетворения тех, кто уже не довольствуется экзотеризмом, и полного их увода от подлинного эзотеризма, которо-

му его хотят противопоставить?[61] Если это так — ибо псевдоэзотеризм, некоторые образцы которого мы уже, возможно, видели в тех фантазиях и «забавах», о которых мы уже говорили, вероятно, ещё достаточно далёк от того, чтобы быть полностью «завершенным», — то эта стратегия понятна: ожидая, пока он таковым станет, есть резон по возможности поддерживать неопределенность, чтобы в желаемый момент выступить открыто: таким образом все замечательно объясняется. Разумеется, пока что мы можем представлять это только как гипотезу; но все те, кто знакомы с ментальностью некоторых людей, бесспорно признают, что она более чем правдоподобна; и до нас уже какое-то время доходят с разных сторон некоторые истории мнимых инициации, которые, какими бы ни были несостоятельными, подтверждают нашу точку зрения.

На данный момент мы больше не хотим говорить обо всем этом, но мы не будем больше ждать и предупредим тех, кто из лучших соображений рискует слишком легко соблазниться некоторыми обманными видимостями; и мы были бы весьма рады, если бы, как иногда происходит, самого факта изложения этих вещей было достаточно, чтобы остановить этот процесс до того, как он зайдет слишком далеко. Добавим, что мы также недавно наблюдали смешения в общем того же рода (но на гораздо более низком уровне по сравнению с тем, о котором идёт речь), чьи намерения не вызывают сомнений: речь явно идёт о попытке встроить эзотеризм в его худшие подделки, а представителей традиционных инициатических организаций приравнять к шарлатанам, связанным с различными псевдоинициациями. Нужно, конечно, различать грубые низости, никакой протест против которых не был бы чрезмерен, и некоторые намного более тонкие действия; но, по сути, разве всё это не направ-

[61] Встраивание некоторых по-настоящему традиционных элементов не препятствует тому, что пока что вся эта «конструкция» в её совокупности является лишь псевдоэзотеризмом; впрочем, и сами оккультисты действовали таким образом, хотя и по разным причинам и намного менее осознанно.

лено на достижение одних и тех же целей и не являются ли самые ловкие и самые коварные попытки самыми опасными?

Глава XV. О мнимой «интеллектуальной спеси»

В предыдущей главе, посвящённой новой позиции некоторых религиозных кругов по отношению к эзотеризму, мы сказали, что в разговорах на эту тему время от времени и как бы случайно внедряются некоторые недоброжелательные намёки, которые, если сами и не соответствуют весьма определённому намерению, то плохо сочетаются с самим допущением эзотеризма — допущением в каком-то роде только «самым общим». Среди этих намёков присутствует намёк на то, чему мы считаем весьма полезным уделить особое внимание: речь идёт об упрёке в «интеллектуальной спеси», который, конечно же, далеко не нов и, как ни странно, всегда нацелен на преимущества приверженцев самых аутентичных традиционных эзотерических учений; нужно ли отсюда заключить, что их оценивают ниже, чем авторов подделок всех мастей? На самом деле это весьма возможно, и в таком случае авторов подделок, о которых идёт речь, должны, без сомнения, скорее оберегать, потому что, как мы уже сказали, они служат для того, чтобы создавать самое досадное смешение и тем самым являются помощниками (конечно же, невольными, но не менее от этого полезными) той новой «тактики», которую посчитали нужным принять на вооружение, чтобы справиться с новыми обстоятельствами.

Выражение «интеллектуальная спесь» является противоречием само по себе, ибо если слова ещё несут какой-то определенный смысл (но мы иногда склонны сомневаться, что это так для большинства наших современников), то спесь может относиться только к чисто сентиментальной области. Может быть, в каком-то смысле можно говорить о спеси в связи с разумом, потому что он принадлежит к индивидуальной области так же, как и чувство — в том смысле, что

взаимные реакции между первым и вторым всегда возможны; но как могла бы она существовать в области чистой интеллектуальности, которая по своей сути надындивидуальна? И, коль скоро речь идёт об эзотеризме, очевидно, что вопрос может стоять не о разуме, а только о трансцендентном интеллекте, как непосредственно в случае подлинной метафизической и инициатической реализации, так и, по крайней мере косвенно, но также реально, в случае знания, которое пока что обладает теоретическим характером; ибо в любом случае речь идёт об области, которой разум достичь не в состоянии. Кстати, именно поэтому рационалисты всегда так ожесточенно отрицают существование эзотеризма: он им мешает так же, как и самые непримиримые религиозные экзотерики, хотя, естественно, по совсем иным мотивам. Однако, помимо этих мотивов, на самом деле есть один ещё более любопытный «случай».

По сути, упрёк, о котором идёт речь, может показаться следствием главным образом эгалитарной мании современных людей, которые не желают терпеть какой бы то ни было пережиток «средневековья». Но ещё более удивительно видеть, как люди, относящие себя к некоторой традиции, пусть даже с экзотерической точки зрения, разделяют подобные предрассудки, что указывает на совершенно антитрадиционную ментальность. Это, несомненно, доказывает серьёзное воздействие на них современного духа, хотя, возможно, они не отдают себе в этом отчет; и это ещё одно из противоречий, так частых в нашу эпоху, которые нужно констатировать, удивляясь, что они могут проходить в общем незамеченными. Но это противоречие достигает своей самой крайней степени, когда обнаруживается даже не у тех, кто твердо не признает ничего другого, кроме экзотеризма, и кто заявляет об этом недвусмысленно, а, как здесь, у тех, кто, кажется, признает некоторый эзотеризм (какими бы ни были его ценность и аутентичность), ибо они-то должны по меньшей мере чувствовать, что тот же самый упрёк непримиримые экзотеристы могли бы обратить и против них самих. Нужно

ли заключить отсюда, что их претензия на эзотеризм на самом деле является лишь маской, главная цель которой состоит в том, чтобы заставить вернуться в общее «стадо» тех, кто склонен из него выйти, если не получится найти средство отвратить их от подлинного эзотеризма? Если это так, то нужно признать, что это весьма хорошо объясняет обвинение в «интеллектуальной спеси», направленное на этих людей как своего рода пугало, тогда как в то же время представление какого угодно псевдоэзотеризма дало бы их устремлениям иллюзорное и совершенно безобидное удовлетворение. Вновь скажем, что нужно весьма плохо знать ментальность некоторых кругов, чтобы отказываться верить в правдоподобие такого предположения.

Теперь мы можем углубиться в вопрос мнимой «интеллектуальной спеси»: спесь, которая приводит к отрицанию у индивидуальности всякой собственной ценности, заставляя казаться её ничем по сравнению с Принципом, была бы поистине уникальной. Этот упрёк в общем происходит как раз из того же непонимания, что и упрёк в эгоизме, который иногда адресуется существу, которое пытается достигнуть конечного Освобождения: как можно говорить об «эгоизме» там, где по определению нет больше эго? Наоборот, было бы более справедливым — по крайней мере более логичным — находить что-то эгоистическое в заботе о «спасении» (что, разумеется, не подразумевало бы ни в коем случае, что таковая забота неправомерна) или признак определённой спеси в желании «бессмертия» своей индивидуальности, вместо того чтобы стремиться к её превосхождению. Экзотеристы должны хорошо подумать на этот счет: это сделало бы их немного более осторожными в обвинениях, которыми они таким образом неосмотрительно бросаются. Насчёт существа, которое достигает Освобождения, можно добавить, что относящаяся к универсальной области реализация имеет последствия весьма иного масштаба, нежели обыденный «альтруизм», который является лишь заботой об интересах простого коллектива, и который, следовательно, не выходит никоим

образом за пределы индивидуальной области. В надындивидуальной области, где больше нет «меня», нет больше и «другого», потому что речь идёт об области, где все существа суть одно: они «растаяли, но не смешались», следуя выражению Экхарта, и поистине реализовали таким образом слова Христа: «Да будут они едины, как Отец и я суть одно»[A].

То, что истинно насчёт спеси, в равной степени истинно и насчёт унижения, которое, будучи его противоположностью, располагается как раз на том же уровне, и его характер таким же образом является исключительно сентиментальным и индивидуальным. Но в совершенно иной области есть кое-что, что в духовном отношении имеет весьма иную ценность, нежели это унижение: это «духовная нищета», понимаемая в своем истинном смысле, то есть признание тотальной зависимости существа от Принципа; и у кого это осознание может быть более реальным и более полным, чем у настоящих эзотериков? Можно сказать больше: кто в нашу эпоху, помимо эзотериков, обладает этим подлинным осознанием хоть в какой-то степени? И могут ли даже приверженцы традиционного экзотеризма (кроме, возможно, некоторых исключений, всё более редких) обладать чем-то большим, кроме чисто словесных и внешних утверждений? Мы в этом сильно сомневаемся, и глубинная причина этого такова: используя термины дальневосточной традиции, которые здесь легче позволяют выразить всё то, что мы хотим сказать, человек всецело «нормальный» должен быть *инь* по отношению к Принципу, но только к Принципу, а по причине своего «центрального» положения он должен быть *ян* по отношению ко всему проявлению. Напротив, падший человек занимает позицию, в силу которой он стремится все больше сделать из себя *ян* по отношению к Принципу (или, скорее, к его иллюзии, ибо само собой разумеется, что это невозможно), а *инь* — по отношению к проявлению; и имен-

[A] В синодальном переводе: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17: 21) — прим. пер.

но отсюда рождается все сразу — и спесь, и унижение. Когда вырождение доходит до последней стадии, спесь в итоге приходит к отрицанию Принципа, а унижение — к отрицанию всей иерархии; из этих двух отрицаний религиозные экзотеристы явно отказываются от первого — его они даже отбрасывают с подлинным ужасом, когда оно называется «атеизмом», но зато мы слишком часто получаем впечатление, что они не сильно далеки от второго[62]!

[62] Мы воспользуемся этим случаем, чтобы попутно указать на сделанный нам особенно гротескный упрёк, в итоге связанный с той же областью, — мы имеем в виду вторжение сентиментальности в область, куда она не имеет правомерного доступа: оказывается, серьёзный недостаток наших текстов состоит в «отсутствии радости»! Вызывают радость у нас некоторые вещи или нет, в любом случае может зависеть только от наших личных предрасположенностей, и сами по себе эти вещи, конечно, не имеют ничего общего с темой наших текстов, будучи совершенно независимыми от подобных случайностей. Следовательно, это не может и не должно никого интересовать, и было бы совершенно смешно и неуместно вводить эти вещи в изложение традиционных учений, в отношении которых индивидуальности — как наша, так и все прочие — не значат абсолютно ничего.

Глава XVI. Непосредственное и отражённое созерцание

Мы должны вновь вернуться к сущностным различиям между метафизической (или инициатической) реализацией и мистической реализацией, поскольку на этот счёт нам задали следующий вопрос: если созерцание (в том смысле, в каком мы его определим позже) является высшей формой активности (и в реальности намного более активной, чем внешнее действие) и если, как это, в общем, признается, созерцание присутствует и в мистическом состоянии, нет ли здесь противоречия с присущей мистицизму пассивностью? Кроме того, если можно говорить о созерцании и в метафизической, и в мистической области, то может показаться, что первая и вторая совпадают в этом отношении как минимум в некоторой мере; если же это не так, можно ли говорить тогда о двух видах созерцания?

Прежде всего нужно вспомнить в этом отношении, что у мистицизма есть много разных свойств, и здесь мы не рассматриваем его низшие формы, ибо в их случае нельзя говорить о созерцании в подлинном смысле этого слова. С этой точки зрения нужно отбросить всё то, что имеет отчётливо «феноменальный» характер, то есть все те состояния, где встречается то, что все теоретики мистицизма обозначают выражениями типа «чувственное видение» и «воображаемое видение», при этом воображение равным образом действует и в области чувственных способностей в самом широком смысле. Эти состояния сами по себе считаются низшими и справедливо рассматриваются с определённым недоверием, ибо очевидно, что с величайшей легкостью может возникать только иллюзия. Собственно говоря, мистическое созерцание существует только в случае «интеллектуального

видения», что относится к намного более «внутренней» области, которой достигают только, так сказать, высшие мистики, вплоть до такой точки, что кажется, что в некотором роде именно таковы результат и цель их реализации; но превосходят ли эти мистики индивидуальную область на самом деле? Именно в этом, по сути, и состоит весь вопрос, ибо только один этот факт (оставляя сейчас в стороне разницу между средствами, характеризующими соответственно два пути — инициатический и мистический) мог бы оправдать их уподобление относительно их цели по типу того, о котором мы только что сказали. Разумеется, речь не идёт об умалении важности качественных различий внутри самого мистицизма; но не менее истинно и то, что даже в случае высшего типа мистицизма это уподобление способно породить неясность, которую нужно рассеять.

Можно недвусмысленно сказать, что на самом деле существуют два вида созерцания — непосредственное и отражённым: как можно смотреть на солнце или лишь наблюдать за его отражением в воде, таким же образом можно созерцать как духовные реальности такими, какими они являются сами по себе, так и их отражение в индивидуальной области. В этих двух случаях вполне можно говорить о созерцании; и, пожалуй, в некотором роде в них обоих именно эти реальности и созерцаются, как и солнце, которое наблюдают или непосредственно, или в отражении; но не менее очевидно, что здесь присутствует и существенная разница. Она даже сильнее, чем только что приведённое нами сравнение может заставить подумать с первого взгляда, ибо непосредственное созерцание духовных реальностей обязательно подразумевает в некотором роде переход в их собственную область, что предполагает некоторую степень реализации надындивидуальных состояний — реализацию, которая всегда должна быть сущностно активной. Напротив, созерцание отражения подразумевает лишь «открытие» того, что представляется как бы спонтанно (а может и не представляться, потому что оно не зависит от воли или от инициати-

вы созерцающего), и именно поэтому в нём нет ничего, что могло бы быть несовместимым с мистической пассивностью. Естественно, это не препятствует созерцанию всегда являться в той или иной степени подлинной внутренней деятельностью. При этом состояние, которое является совершенно пассивным, нельзя даже представить, потому что даже простое ощущение в определённом отношении содержит что-то активное; в реальности чистая пассивность принадлежит только первоматерии и не встречается в проявлении. Но пассивность мистика состоит в том, что он ограничивается получением того, что приходит к нему и не может не пробуждать в нём определённую внутреннюю деятельность, которая и составит его созерцание. Он пассивен потому, что не делает ничего, чтобы войти в реальности, являющиеся объектом этого созерцания, и именно вследствие этого он не выходит из своего индивидуального состояния. Следовательно, необходимо, чтобы эти реальности стали ему каким-то образом доступны, чтобы они, так сказать, спустились в индивидуальную область, или, если хотите, чтобы они в ней отразились: впрочем, эта последняя фигура речи является самой точной, потому что она делает намного понятнее тот факт, что они затрагиваются этим «нисхождением» не более, чем на солнце влияет его отражение.

Другой особо важный момент, тесно связанный с предыдущим, состоит в том, что мистическое созерцание в силу своего непрямого характера никогда не подразумевает никакого отождествления, а, наоборот, всегда позволяет остаться двойственности между субъектом и объектом. Говоря по правде, это в некотором роде необходимо, ибо с религиозной точки зрения эта двойственность является неотъемлемой частью, а всё то, что является мистицизмом, отсылает к собственно религиозной области (мы уже часто имели воз-

можность сказать об этом)[63]. Путанице в данном отношении может способствовать то, что мистики охотно используют слово «союз» и что созерцание того, о чём идёт речь, принадлежит скорее тому, что они называют «объединяющей жизнью» (vie unitive); но этот «союз» не имеет того же смысла, что йога или её эквиваленты, так что сходство здесь исключительно внешнее. Было бы неправомерно использовать то же самое слово, поскольку в нынешнем языке говорят о союзе существ в разных случаях, в которых их отождествления никоим образом не происходит. Всегда нужно стремиться к тому, чтобы не путать разные вещи под тем предлогом, что одно слово служит для обозначения в равной степени одного и другого. В мистицизме, ещё раз повторим, никогда не стоит вопрос об отождествлении с Принципом — ни с Принципом как таковым, ни с его «невысшими» аспектами (что в любом случае превосходило бы проявление возможностей индивидуального порядка); и, помимо этого, союз как термин мистического пути всегда относится к принципиальному воплощению, рассматриваемому только в человеческой области или по отношению к ней[64]. С другой стороны, нужно ясно понимать, что созерцание, приводящее к инициатической реализации, соответствует весьма разным степеням и, разумеется, не всегда доводит до отождествления; но в этом случае оно считается лишь предварительной стадией, этапом в ходе реализации, а не высшей це-

[63] Это не означает, что у древних писателей, принадлежащих к христианской традиции, не было вещей, которые не могут быть поняты иначе, как более или менее ясное утверждение отождествления. Но современные люди, которые пытаются сгладить их смысл, находя их нежелательными, потому что они не укладываются в их понимание, совершают ошибку, связывая их с мистицизмом. В то время в христианстве определенно существовало много вещей совершенно иного порядка, о которых они не имеют ни малейшего представления.

[64] Язык мистиков в этом отношении весьма ясен: речь никогда не идёт о союзе с принципом Христа, то есть с Логосом как таковым — даже без отождествления это лежало бы уже за пределами человеческой области. Речь идёт всегда о «союзе с Иисусом Христом», что ясно отсылает исключительно к «индивидуализированному» аспекту *avatāra*.

лью, к которой инициация должна привести в итоге[65]. Этого достаточно, чтобы продемонстрировать, что эти два пути не ведут к одной цели, потому что первый из них останавливается на том, что представляет для другого второстепенный этап; и, кроме того, даже здесь есть большое различие в том, что в одном из двух случаев это отражение созерцается в каком-то смысле в себе и для себя, тогда как в другом это отражение берется только как конечная точка лучей, в направлении которых нужно следовать, чтобы взойти оттуда к самому источнику света.

[65] Разница между этим предварительным созерцанием и отождествлением — это разница между тем, что исламская традиция называет соответственно *ʿayn al-yaqīn* и *ḥaqq al-yaqīn* (см. «Заметки об инициации», стр. 173-175).

Глава XVII. Учение и метод

Мы уже говорили о том факте, что если конечная цель всякой инициации является, по сути, единой, всё же необходимо, чтобы позволяющие прийти к ней пути были многочисленными по причине разности индивидуальных условий. Здесь на самом деле нужно рассматривать не только конечный пункт, который всегда один и тот же, но также и точки отправления, различающиеся в зависимости от индивида. Разумеется, эти многочисленные пути стремятся к объединению в той мере, в которой они приближаются к цели, и даже до того, как они её достигнут, существует точка, начиная с которой индивидуальные различия не могут больше вмешиваться; и не менее очевидно, что их многочисленность, которая никак не влияет на единственность цели, не влияет и на фундаментальное единство учения, которое в реальности является единством самой истины.

Эти понятия присутствуют и в настоящее время во всех восточных цивилизациях: в арабских странах вошла в поговорку фраза «у каждого шейха свой *тарикат*» в том смысле, что существуют многочисленные способы делать одно и то же, получая тот же результат. Многочисленности *тарикатов* исламской инициации в точности соответствует многочисленность путей йоги индийской традиции, о которых иногда говорят как о различных йогах, хотя использование этого слова во множественном числе совершенно неверно, если брать его в строгом смысле, который и означает саму цель: это оправдано обычным расщеплением самого этого обозначения на методы, единые в своем труде по достижению этой цели; и было бы более точным говорить, что есть только одна йога, но много *марг* или путей, ведущих к реализации.

В этом отношении мы уже отмечали у некоторых западных людей поистине странное заблуждение: из констатации этой многочисленности путей они заключают несуществование единого и неизменного учения — даже того же учения йоги: таким образом они путают, каким бы неправдоподобным это ни казалось, учение и метод, являющиеся вещами совершенно разного порядка. Впрочем, если придерживаться точности выражения, нужно говорить не об «учении йоги», а о традиционном индийском учении, лишь один из аспектов которого представляет йога; а что касается методов реализации йоги, они являются частью только «технических» приложений, к которым приводит учение, и они тоже являются традиционными, именно потому что они основаны на учении и упорядочены в его целях, и в конечном счёте их целью всегда является достижение чистого Знания. Более чем ясно, что учение, чтобы в полной мере быть тем, чем оно должно быть, должно содержать в своем единстве различные аспекты или точки зрения (даршаны), и в каждой из этих точек зрения оно должно быть способным на неопределенно разнообразные приложения. Чтобы представить себе, что это противоположно единству и сущностной неизменности учения, нужно, скажем прямо, не иметь ни малейшего понятия о том, чем на самом деле является традиционное учение. Разве неопределённое множество случайных вещей не состоит таким же образом в полном союзе со своим Принципом и затрагивается ли тем самым его неизменность?

Недостаточно просто констатировать ошибку или заблуждение вроде того, о котором идёт речь, — более поучительно попытаться найти их объяснение. Следовательно, нужно задаться вопросом, чему в западной ментальности может соответствовать отрицание существования такой вещи, как индийское традиционное учение. Лучше сейчас взять это заблуждение в его самой общей и самой крайней форме: только так можно обнаружить его корни; его более частные или более тонкие формы будут объяснены *a fortiori*, впрочем, по

правде говоря, они едва ли скрывают (хотя, без сомнения, во многих случаях не осознавая этого) то радикальное отрицание, которое мы только что изложили. На самом деле отрицать единство и неизменность учения означает в целом отрицать его самые существенные и самые фундаментальные черты, и, даже если в этом не отдают себе отчета, поистине отрицать само существование учения как такового.

Прежде всего, поскольку это отрицание претендует на то, чтобы основываться на рассмотрении множественности методов, как мы только что сказали, оно, очевидно, происходит из неспособности выйти за пределы внешней видимости и воспринимать единство в его множественности: в этом отношении оно принадлежит к тому же роду, что и отрицание врожденного и принципиального единства всей традиции по причине различных традиционных форм, которые, однако, в реальности являются лишь выражениями, в которые единственная традиция облачается для адаптации к различным условиям времени и места. Совершенно таким же образом различные методы реализации в каждой традиционной форме являются лишь средствами, которые она применяет для того, чтобы стать доступной для множества индивидуальных случаев. Но это самая поверхностная сторона вопроса: чтобы пойти глубже, нужно отметить, что это самое отрицание демонстрирует также, что, когда говорят об учении, как мы это делаем сейчас, у некоторых встречается совершенное непонимание того, о чём речь идёт в реальности. Действительно, если бы они не отбросили это слово в его нормальном смысле, они не смогли бы оспаривать, что оно применимо к индийской традиции, и даже что только в таком случае, то есть когда речь идёт о традиционном учении, оно обладает полнотой смысла. Итак, такое понимание проявляется потому, что большинство нынешних жителей Запада способны понять учение только в одной из двух его частных форм, впрочем, весьма неравноценных, потому что первая из них принадлежит к исключительно профанной области, а вторая обладает поистине традиционным ха-

рактером. Но обе эти формы являются специфически западными: с одной стороны, это философская система, а с другой — религиозная догма.

Мы часто объясняли, что традиционная истина никоим образом не может выражаться в систематической форме, и не будем здесь повторяться; очевидное единство некоей системы, проистекающее только из её более или менее узких границ, является, в сущности, лишь пародией на подлинное единство учения. К тому же всякая философия является лишь индивидуальной конструкцией, которая как таковая не связана ни с каким трансцендентным принципом, и, следовательно, лишена всякого авторитета; поэтому она является не учением в подлинном смысле слова, а скорее псевдоучением — мы имеем в виду, что она претендует на то, чтобы быть учением, но эта претензия никак не оправдана. Естественно, современные люди Запада думают об этом совершенно иначе, и там, где они не встречают привычных им рамок такого псевдоучения, они неизбежно теряются. Но, так как они не хотят или не могут в этом признаться, они стараются тем не менее втиснуть все в эти рамки, или же, если они не могут в этом преуспеть, они попросту заявляют, что речь идёт вовсе не об учении — при помощи одного из тех перевертышей нормального порядка, к которым они привычны. Ко всему прочему, как они смешивают интеллектуальное с рациональным, так они смешивают и учение с простой «спекуляцией», а так как традиционное учение вовсе ею не является, они не могут понять, чем оно является на самом деле. Оно определенно не является философией, преподаваемой как теоретическое знание, которое, будучи непрямым и несовершенным, имеет только «подготовительную» ценность — в том смысле, что оно даёт направление, препятствующее ошибкам в реализаций, в силу чего только и может быть обретено реальное знание, о существовании которого и даже о самой его возможности они даже не подозревают. Поэтому, когда мы говорим, как выше, что

целью является чистое Знание, откуда им знать, что мы под этим подразумеваем?

С другой стороны, в наших трудах мы специально уточнили, что ортодоксия традиционного индийского учения не должна пониматься в религиозном смысле: это неизбежно подразумевает, что она не выражается в догматической форме, которая не может быть применима за пределами собственно религиозной точки зрения. Однако на самом деле жители Запада не знают иной формы выражения традиционных истин: именно поэтому, когда говорят о доктринальной ортодоксии, неизбежно думают о догматических формулах; действительно, они, по крайней мере, знают то, что является догмой, что не означает непременно, что они её понимают. Но они знают, какую внешность она принимает, и именно этим и ограничиваются их знания о традиции. Антитрадиционный дух, являющийся духом современного Запада, приходит в ярость только от одной мысли о догме, потому что традиция предстаёт перед ним именно в таком виде, но все прочие формы, в которые она может облачаться, ему неведомы. Запад никогда не пришел бы к своему нынешнему состоянию вырождения и смешения, если бы он остался верным своей догме, потому что, чтобы адаптироваться к конкретным ментальным условиям, традиция должна была обязательно принять этот особый облик как минимум в отношении своей экзотерической части. Это последнее ограничение обязательно, потому как нужно ясно понимать, что в эзотерической и инициатической области вопрос о догме никогда не может стоять, даже на Западе, но это вещи, даже память о которых совершенно утеряна для современных жителей Запада, чтобы они могли здесь найти возможности сравнения, которые помогли бы им понять, что могут существовать и другие традиционные формы. С другой стороны, если догмы не существует более нигде, то это из-за того, что даже в экзотерической области у неё нет причины для существования, как на Западе. Некоторые люди, чтобы не «заблуждаться» в этимологическом смысле

этого слова, должны держаться под строгим надзором, тогда как другие совершенно не имеют этой необходимости. Догма необходима только для первых, но не для вторых, точно так же, как — если привести другой пример немного иного характера — запрет изображений необходим только для народов, которые в силу естественных устремлений склонны к некоторому антропоморфизму. Без сомнения, можно достаточно легко продемонстрировать, что догма тесно связана с особой формой традиционной организации, которая представляет учреждение «церкви» и которая также является специфически западной.

Неуместно останавливаться на этих вещах; но, как бы то ни было, мы можем закончить так: традиционное учение — в том случае, когда оно является полным, обладает по своей сути реально безграничными возможностями. Следовательно, оно достаточно обширно, чтобы включать в свою ортодоксию все аспекты истины; но оно не будет признавать ничего другого, кроме истины, и именно это и обозначает слово «ортодоксия», которое исключает только заблуждения, но исключает их абсолютно. Жители Востока и в целом все народы, обладающие традиционной цивилизацией, всегда игнорировали то, что современные жители Запада прикрывают именем «терпимости», что в реальности является лишь безразличием к истине, то есть тем, что может пониматься только как полное отсутствие интеллектуальности. И если жители Запада превозносят эту «терпимость» как ценность, разве это не является совершенно удивительным указателем на ту степень упадка, к которой их привело отрицание традиции?

Глава XVIII. Три пути и инициатические формы

Известно, что индийская традиция различает три «пути» (*марги*) — карму, бхакти и *джняна*, мы не будем напоминать определения этих терминов, которые должны быть достаточно знакомы нашим читателям; но мы прежде всего уточним, что, если они соответствуют трем формам йоги, они все имеют (или способны иметь) инициатический смысл[66]. С другой стороны, нужно ясно понимать, что все различия этого рода всегда обязательно обладают определённым «схематическим» и несколько теоретическим характером, ибо на самом деле эти «пути» неопределенно варьируют, соответствуя различиям индивидуальной природы, и даже в весьма общей классификации, такой, как эта, можно рассматривать только вопрос о господстве одного из элементов, о которых идёт речь, по отношению к другим: их никогда нельзя устранить полностью. Таким образом, здесь дело обстоит как в случае с тремя гунами: существ классифицируют согласно господствующей в них гуне, но само собой разумеется, что природа всех проявленных существ состоит из трёх гун, хотя и в различных пропорциях, ибо во всем, что происходит из пракрити, иначе быть не может. Сравнение этих двух случаев является чем-то большим, нежели простым сопоставлением и оно тем более оправдано, потому что в реальности между первым и вторым существует некоторая корреляция: *джняна-марга*, очевидно, соответствует существам «саттвической» природы, в то время как *бхакти-марга* и *карма-марга* соответствуют тем, чья приро-

[66] Мы говорим «способны иметь», потому что они могут иметь также и экзотерический смысл. Однако очевидно, что он не является предметом обсуждения, когда речь идёт о йоге; естественно, инициатический смысл подобен переносу этого экзотерического смысла в высшую область.

да является главным образом «раджасической», — впрочем, с различными нюансами. Может быть, в последнем случае в некотором смысле присутствует нечто более близкое к *тамасу*, чем в другом, но не стоит заходить в этом слишком далеко, ибо очевидно, что существа «тамасической» природы не обладают способностью следовать какому-либо инициатическому пути.

Какой бы ни была эта последняя оговорка, не менее истинно то, что существует связь между соответствующими характерами трёх март и составляющими элементами существа согласно троице «дух — душа — тело»[67]: чистое сознание само по себе принадлежит сущностно, надындивидуальной, то есть в конечном счёте духовной области, психический интеллект бхакти очевиден, а карма во всех своих свойствах обязательно составляет некоторую деятельность телесного порядка, и, какими бы ни были преобразования, которым эти термины подвержены, что-то из этой изначальной природы неизбежно должно проявляться всегда. Это ясно подтверждает то, что мы говорили о соответствии с гунами: «джнанический» путь в этих условиях, очевидно, может подходить только существам, в которых господствует восходящая тенденция *саттвы* и которые в силу этого предрасположены стремиться непосредственно к реализации высших состояний, а не задерживаться на тщательном развитии индивидуальных возможностей. Другие два пути, напротив, прежде всего обращаются к элементам собственно индивидуальным, пусть даже для преобразования их в итоге в нечто принадлежащее высшему порядку, и это хорошо соответствует природе *раджаса* — тенденции, производящей экспансию существа на уровне той же индивидуальности, которая, как нельзя забывать, составлена из совокупности психических *и телесных* элементов. С другой стороны, отсюда немедленно следует, что «джнанический» путь луч-

[67] В таком соответствии не нужно видеть ничего исключительного, ибо все инициатические пути, имеющие реальную ценность, обязательно подразумевают абсолютно полное участие существа.

ше соотносится с «великими мистериями», а пути «бхактический» и «кармический» — с «малыми мистериями». Иными словами, тем самым становится очевидно, что только путём *джнаны* возможно дойти до конечной цели, в то время как бхакти и карма скорее играют «подготовительную» роль: соответствующие пути ведут только до определённой точки, но делают возможным получение Знания для тех, чья природа неспособна на это непосредственно и без такой подготовки. Впрочем, разумеется, нельзя получить реальную инициацию даже на первых стадиях без более или менее существенного обладания реальным знанием, даже если в средствах, которые используются на пути, «акцент» сделан прежде всего на одном или другом из двух элементов — «бхактическом» или «кармическом»; но мы хотим сказать, что — во всяком случае, за пределами границ индивидуального состояния — есть только один-единственный путь, который по необходимости является путём чистого Знания. Другое следствие, которое мы должны отметить: ввиду связи этих двух путей — «бхактического» и «кармического» — с областью индивидуальных возможностей и с областью «малых мистерий» различие между ними выражено несколько менее чётко, нежели их отличие от «джнанического» пути: это будет некоторым образом отражаться в связях соответствующих инициатических форм. Впрочем, мы немного скажем об этом далее.

Мы приводим эти рассуждения, чтобы рассмотреть ещё одну общую связь, существующую между тремя мартами и тремя кастами «дваждырожденных», впрочем, легко понять, что такое отношение должно существовать, потому что различия между кастами — это не что иное, как классификация человеческих существ согласно их индивидуальной природе, и именно в силу соответствия различию этих природ существует многообразие путей. Брахманы, обладая «саттвической» природой, в особой степени способны к следованию *джняна-марге*, и недвусмысленно говорится, что они должны непосредственно стремиться, насколько это

возможно, к обладанию высшими состояниями существа. Впрочем, сама их функция в традиционном обществе является по сути и прежде всего функцией знания. Две другие касты, природа которых является принципиально «раджасической», выполняют функции, которые сами по себе[68] не выходят за пределы индивидуального и нацелены на внешнюю деятельность: кшатрии соответствуют тому, что можно назвать «душой» коллектива, а вайшьи — различным потребностям телесного порядка. Отсюда вытекает, как мы уже сказали ранее, что кшатрии должны быть особенно приспособлены для следования *бхакти-марге*, а вайшья — *карма-марге*; и на самом деле именно это можно констатировать в тех инициатических формах, которые для них и предназначены. Однако на этот счёт нужно сделать важное замечание: если понимать *карма-маргу* в её самом широком смысле, то она определяется *свадхармой*, то есть выполнением каждым существом функции, соответствующей его собственной природе. Можно было бы в таком случае рассматривать её применительно ко всем кастам, за тем исключением, что этот термин был бы явно неподходящим для брахманов, функция которых на самом деле лежит за пределами области действия. Но можно было бы по меньшей мере применить её, хотя и с соответствующими условиями, к кшатриям и вайшьям. Здесь сложность, как мы сказали выше, состоит в однозначном разделении того, что подходит первым, а что вторым. Известно, впрочем, что в Бхагавадгите излагается карма-йога, которая больше подходит для использования кшатриями. Несмотря на это, останется истинным, что, если использовать слова в их самом строгом смысле, инициации кшатриев представлены в своей совокупности главным образом «бхактическим» характером, а вайшьев — прежде всего «кармическим»; и это сейчас станет ясным на примере инициатических форм западного мира.

[68] Мы говорим «сами по себе», потому что они могут трансформироваться при помощи инициации, использующей их для поддержки.

На самом деле разумеется, что, когда мы говорим о кастах таким образом, ссылаясь в первую очередь на касты индийской традиции, мы делаем это для удобства изложения и потому что это даёт нам самую адекватную в этом отношении терминологию. Но то, что мы говорим, распространяется в равной степени и на всё то, что соответствует этим кастам в других местах в той или иной форме, ибо большие категории, на которые делится индивидуальная природа человеческих существ, всегда и везде одинаковые: подчиняясь своему принципу, они являются лишь следствиями преобладания различных гун, что применимо ко всему человечеству в качестве частного случая закона, действующего на всю совокупность универсального проявления. Единственная заметная разница состоит в определяемой условиями времени и места пропорции людей, принадлежащих каждой из этих категорий. Тем самым эти люди — если они пригодны для получения инициации — способны следовать одному или другому из соответствующих путей[69]; и в самых крайних случаях может дойти до того, что какой-то из этих путей практически прекратит своё существование в конкретном обществе: количество людей, способных ему следовать, станет слишком незначительным, чтобы поддерживать его в качестве отдельной инициатической формы[70]. Именно это и произошло на Западе, где уже давно способности к знанию становятся постоянно всё более редкими и развитыми слабее, нежели склонность к действию, иными сло-

[69] Чтобы не усложнять без толку наше изложение, мы не будем примешивать сюда рассмотрение аномалий, проистекающих из «смешения каст» в нынешнюю эпоху и главным образом на Западе, а также из всё более возрастающей сложности точного определения подлинной природы каждого человека, и из-за того факта, что большинство людей более не выполняет функцию, соответствующую своей природе.

[70] Укажем попутно, что это может вынудить тех, кто ещё пригоден для этого пути, «скрыться», если можно так выразиться, в организациях, практикующих другие инициатические формы, которые первоначально не были созданы для них. Этот недостаток, впрочем, может быть смягчен некоторой реальной «адаптацией» к внутреннему миру этих организаций.

вами, в западном мире и даже в его «элите» (как минимум относительной) *раджас* решительно восторжествовал над *саттвой*. Даже в Средние века нет ясных указаний на существование собственно «джнанических» инициатических форм, которые должны в нормальных условиях соответствовать священнической инициации: даже инициатические организации, в то время тесно связанные с определёнными религиозными орденами, имели ярко выраженный «бхактический» характер, как можно об этом судить по способу изложения, чаще всего использовавшемуся теми из их членов, кто оставил после себя письменные труды. Однако в эту эпоху встречаются, с одной стороны, рыцарское посвящение, господствующим характером которого, очевидно, является «бхактический»[71], и, с другой стороны, ремесленнические посвящения, которые являлись «кармическими» в самом строгом смысле слова, потому что, по сути, они основывались на реальном выполнении ремесла. Само собой разумеется, что первое было посвящением кшатриев, а вторые — посвящениями вайшьев, если использовать обозначения каст согласно раскрытому ранее смыслу. Можно добавить, что связи, на самом деле почти всегда существующие между этими двумя категориями (как мы неоднократно указывали), подтверждают сказанное выше о невозможности их полного разделения. Позже собственно «бхактические» формы исчезли, и единственные посвящения, которые ещё сохранились на Западе, — это ремесленные (или бывшие ремесленными в самом начале). Даже там, где из-за некоторых специфических обстоятельств практика ремесла более не требуется в качестве обязательного условия, что не может, впрочем, не считаться ослаблением, если не подлинным вырождением, это не меняет ничего в их сущностном характере.

---

[71] Это же относится к таким инициациям, как у «Верных Любви» (*Fedeli d'Amore*), как явно указывает само их имя, хотя «джнанический» элемент мог при этом иметь большее развитие, нежели в рыцарском посвящении, с которым, впрочем, они довольно тесно связаны.

Итак, если исключительное существование инициатических форм, которые можно считать «кармическими» на нынешнем Западе, — это неоспоримый факт, нужно сказать и то, что интерпретации этого факта не всегда свободны от недоразумений и путаницы, причём с разных точек зрения: именно это нам и осталось исследовать, чтобы завершить наше по возможности полное рассмотрение. Прежде всего некоторые воображают, что в силу своего «кармического» характера западные посвящения каким-то образом противоположны восточным, которые, согласно их взглядам, являются собственно «джнаническими»[72]. Это совершенно неверно, ибо истина состоит в том, что на Востоке сосуществуют все категории инициатических форм как, впрочем, это в достаточной мере доказывает учение индийской традиции о трёх *маргах*; и если на Западе осталась только одна из них, то потому, что возможности этого порядка оказываются сведенными к минимуму. То, что всё более исключительное господство склонности к внешнему действию является одной из главных причин этого положения дел, бесспорно; но не менее истинно и то, что, вопреки обострению этой тенденции, ещё и сегодня сохраняется инициация, какой бы она ни была, и полагать обратное — серьёзное заблуждение насчёт реального смысла «кармического» пути, как мы это вскоре увидим. Помимо этого, недопустимо превращать в принципиальный вопрос то, что является лишь следствием простой случайной ситуации, и рассматривать вещи так, как если бы все западные инициатические формы обязательно должны были иметь «кармический» характер в силу того, что они являются западными. Мы не считаем, что на эту тему нужно высказываться ещё раз, ибо после всего, что мы уже сказали, должно быть достаточно ясно, что такой взгляд не соответствует реальности, которая, впрочем, более сложна, чем можно было бы предполагать.

Другой весьма важный момент состоит в том, что термин «карма», применяемый к инициатическому пути или фор-

ме, нужно понимать прежде всего в его техническом смысле «ритуального действия». В этом отношении легко увидеть, что в любой инициации присутствует некоторая «кармическая» сторона, потому что она всегда, по сути, подразумевает выполнение определённых ритуалов; впрочем, это соответствует тому, что мы уже говорили о невозможности существования того или иного из трёх путей в чистом состоянии. Кроме этого, и помимо собственно ритуалов, всякое действие, чтобы быть на самом деле «нормальным», то есть соответствовать «порядку», должно быть «ритуализовано», и, как мы это часто разъясняли, оно является таковым в полностью традиционной цивилизации. Даже в том случае, который можно назвать «смешанным», то есть там, где определённое вырождение привело к внедрению профанной точки зрения и она играет более или менее важную роль в человеческой деятельности, это ещё является истинным по крайней мере для всего того, что касается практики ремесла в случае ремесленнических посвящений[73]. Очевидно, что это максимально далеко от той мысли о «кармическом» пути, согласно которой инициатическая организация в силу своего характера должна быть более или менее связана с внешним и совершенно профанным действием, каковым в условиях современного мира неизбежно является «общественная» деятельность любого рода. Причиной тому называют в первую очередь то, что такая организация должна вносить свой вклад в благоденствие и усовершенствование человечества в его совокупности. Это намерение может быть весьма похвальным само по себе, но то, как рассматривают его реализацию (даже если избавиться от «прогрессистских» иллюзий, с которыми всё это часто связано), является совершенно ошибочным. Конечно, нельзя говорить, что инициа-

[72] Нужно отметить, что в этой концепции или пренебрегают существованием «бхактических» инициаций, или совершенно их игнорируют.

[73] Можно сказать, что в этом случае «кармическое» является примерным синонимом «оперативного» — естественно, если понимать это последнее слово в его истинном смысле, о котором мы часто говорили.

тическая организация не может ставить себе такую второстепенную цель, так сказать, «в дополнение» и при том условии, что она никогда не будет смешиваться с тем, что составляет её собственную и сущностную цель. Но в таком случае, чтобы осуществлять влияние на внешнее окружение, не переставая быть тем, чем она поистине должна быть, она будет использовать вовсе не те средства, которые считаются единственно возможными; её средства принадлежат к намного более «тонкому» порядку, но более чем эффективны. Заявлять об обратном означает, по сути, совершенно не понимать ценность того, что мы иногда называли «действием присутствия», и это непонимание в инициатической области сравнимо с так распространенным и в нашу эпоху непониманием роли созерцательных орденов, что относится к экзотерической и религиозной области. В итоге в обоих этих случаях проявляется следствие всё той же специфически современной ментальности, для которой всё то, что не проявляется внешне и не относится к ведению чувств, как бы не существует.

Говоря на эту тему, стоит добавить, что существует много заблуждений о природе двух других путей, и главным образом «бхактического», ибо в том, что касается «джнанического» пути, всё же весьма трудно спутать чистое Знание или даже традиционные науки, которые от него зависят и которые принадлежат скорее области «малых мистерий», со спекуляциями философии и профанной науки. В силу его более строгого трансцендентного характера намного проще совершенно игнорировать этот путь, нежели искажать его при помощи ложных концепций; и даже «философское» его переодевание, осуществляемое некоторыми востоковедами, которые выбрасывают абсолютно все важное и сводят все к пустым призракам «абстракций», на самом деле эквивалентно простому игнорированию и часто неспособно дать минимальное понятие об инициатических вещах. В том, что касается бхакти, все ещё сложнее, и здесь ошибки происходят главным образом из-за смешения инициатического смысла

этого термина с его экзотерическим смыслом, который, впрочем, в глазах жителей Запада почти обязательно принимает специфически религиозный и более или менее «мистический» облик, которого он не может иметь в восточных традициях: разумеется, это не имеет ничего общего с инициацией, и — как если бы речь шла только об этом — это не составляет *бхакти-йогу*, но это вновь возвращает нас к вопросу о мистицизме и его сущностных отличиях от инициации.

Глава XIX. Аскеза и аскетизм

Мы неоднократно отмечали малообоснованность сближения терминов «аскетическое» и «мистическое». Чтобы рассеять всякую неясность в этом отношении, достаточно осознать, что слово «аскеза» означает методические усилия для достижения определённой цели, а точнее, цели духовного порядка[74], в то время как мистицизм в соответствии со своим пассивным характером подразумевает скорее, как мы уже не раз говорили, полное отсутствие какого-то метода[75]. С другой стороны, слово «аскетический» приняло ограниченный смысл «аскезы», ибо оно почти что исключительно прилагается к религиозной области. Возможно, это до некоторой степени объясняет ту путаницу, о которой мы говорим, ибо само собой разумеется, что всё то, что является «мистикой» в общепринятом значении этого слова, принадлежит к этой же области. Но не следует полагать, что всё принадлежащее религиозной области более или менее тесно связано с мистицизмом, — это странное заблуждение некоторых современных людей, и, стоит заметить, главным образом тех, кто откровенно враждебен любой религии.

Есть и другое слово, производное от «аскезы», — это «аскетизм». С ним, возможно, связано ещё больше неясности, потому что оно явно отклонилось от своего первоначального

---

[74] Возможно, полезно будет сказать, что слово «аскеза», имеющее греческое происхождение, не имеет никакой этимологической связи с латинским *ascendere*, поскольку некоторые обманываются из-за чисто фонетического и совершенно случайного подобия этих двух слов; впрочем, даже если аскеза стремится достичь «восхождения» существа к более или менее возвышенному состоянию, очевидно, что средство не должно ни в коем случае смешиваться с результатом.

[75] См. «Заметки об инициации», стр. 12-19.

смысла настолько, что в современном языке оно стало едва ли не синонимом «самоистязания» (*austerité*). Итак, очевидно, что большинство мистиков подвергают себя самоистязанию, иногда даже непомерному, хотя они, впрочем, не являются единственными, гак как именно это достаточно общий характер «религиозного пути» как его понимают на Западе в силу весьма распространенной идеи, приписывающей страданию, прежде всего добровольному, ценность саму по себе. Также очевидно, что в общем эта идея, не имеющая ничего общего с первоначальным смыслом аскезы и с ней не связанная, сильнее подчеркнута у мистиков, но, скажем снова, она далека от того, чтобы принадлежать исключительно им[76]. С другой стороны (и нет сомнений, что именно это позволяет понять, почему аскетизм обычно понимался в этом смысле), естественно, что вся аскеза, или все правила жизни, направленные на духовную цель, принимают в глазах «светских людей» облик самоистязания, даже если они не подразумевают никакой идеи страдания — просто потому что они далеки от некоторых вещей или пренебрегают ими — вещей, которые считаются важнейшими или даже необходимыми для человеческой жизни и поиск которых наполняет все их существование.

Когда об аскетизме говорят в обыденной речи, кажется, что он включает в себя и что-то иное, то, что в нормальном состоянии должно быть лишь простым средством, имеющим подготовительный характер, слишком часто принимается за подлинную цель. Мы не думаем, что преувеличим, если скажем, что для многих религиозных умов аскетизм не ставит своей целью подлинную реализацию духовных состояний, а движим лишь упованием на «спасение», которое будет достигнуто только в «другой жизни». Мы не хотим повторяться, но кажется, что в этом случае отклонение касается не только слова, но самой вещи, которую оно обозначает: конечно, не потому что в желании «спасения» есть что-то бо-

[76] См. «Заметки об инициации», стр. 177-178.

лее или менее неоправданное, а потому что подлинная аскеза должна ставить своей целью более непосредственные и более ясные результаты. Эти результаты — до чего бы они ни доходили — указывают на подлинную цель «аскетизма» даже в экзотерической и религиозной областях, но многие ли в наши дни догадываются, что их можно достигнуть и активным путём, а не пассивным путём мистиков?

Как бы то ни было, смысл слова «аскеза», если не его производных, достаточно широк, чтобы его можно было применять ко всем областям и всем уровням: поскольку, по сути, речь идёт о методической совокупности усилий, направленных на духовное развитие, можно смело говорить не только о религиозной аскезе, но также и об аскезе инициатической. Нужно только отметить, что цель последней не подчинена никаким ограничениям, которые по определению накладываются на цель религиозной аскезы, так как экзотерическая точка зрения, с которой она связана, относится исключительно к индивидуальному человеческому состоянию[77], в то время как инициатическая точка зрения охватывает реализацию надындивидуальных состояний, вплоть до высшего и необусловленного[78]. Кроме того, само собой разумеется, что ошибки или отклонения в области аскезы, которые могут проявляться в религиозной области, не будут появляться в области инициатической, поскольку они в конечном счёте содержат лишь ограничения, присущие экзотерической точке зрения как таковой. То, что мы только что сказали об аскетизме, объясняется только более или менее ограничен-

[77] Разумеется, здесь речь идёт об индивидуальности, рассматриваемой в своей целостности, со всеми расширениями, на которые она способна; в противном случае сама религиозная идея «спасения» поистине не имела бы никакого смысла.

[78] Едва ли необходимо напоминать, что таково как раз сущностное различие между «спасением» и «Освобождением»: эти две цели не только не принадлежат к одной области — они не принадлежат даже к областям, которые, хотя и различны, ещё сравнимы друг с другом, потому что между каким бы то ни было обусловленным состоянием и состоянием необусловленным нет никакой общей меры.

ным духовным горизонтом большинства исключительных экзотериков и поэтому «религиозных» в самом обычном смысле этого слова людей.

Термин «аскеза», как мы его здесь понимаем, в западных языках точнее всего соответствует санскритскому слову «тапас»: верно, что он содержит идею, которая не выражается непосредственно нашим термином, но эта идея тем не менее содержится в понятии аскезы. На самом деле первый смысл *тапаса* — это «тепло»; в том случае, о котором идёт речь, это, очевидно, тепло внутреннего огня[79], который должен сжечь то, что каббалисты называют «покровами», то есть уничтожить всё то в существе, что составляет препятствие духовной реализации. Следовательно, это именно то, что в самом общем виде характеризует весь подготовительный к этой реализации метод — метод, который с этой точки зрения может считаться составляющим «очищение», предваряющее достижение всякого реального духовного состояния[80].

Если тапас часто обретает смысл тягостных или мучительных усилий, то не потому, что особая ценность или важность приписывается страданию как таковому, и не потому, что она считается здесь чем-то более чем «случайным», но потому, что согласно самой природе вещей отслоение случайных обстоятельств всегда тягостно для индивида, чьё существование также принадлежит к случайной области. Здесь нет ничего, что можно было бы уподобить «искуплению» или «раскаянию» — идеям, которые, напротив, играют важную роль в аскетизме, понимаемом в обычном смысле, и которые, без сомнения, коренятся в некотором аспекте религиозной точки зрения, но которым нет места в инициати-

[79] Довольно очевидна связь внутреннего огня с «сульфуром» герметиков, который в равной степени понимается как принцип огненной природы (см. «Великая Триада», гл. XII).

[80] Можно сблизить это с тем, что мы говорили о подлинной природе инициатических испытаний («Заметки об инициации», гл. XXV).

ческой области, а также в традициях, не облаченных в религиозную форму[81].

По сути, можно сказать, что всякая подлинная аскеза по сути является «жертвоприношением», и мы имели возможность продемонстрировать в другом месте, что во всех традициях жертвоприношение в любой его форме составляет собственно ритуальное действие *par excellence*, к которому в некотором роде сводятся все прочие. То, что постепенно приносится в жертву в аскезе[82], — это все обстоятельства, от которых существо должно избавиться, чтобы освободиться как от связей или препятствий, мешающих подняться к высшему состоянию[83]; но, если можно и нужно принести в жертву эти случайности, то как раз настолько, насколько они зависят от него и составляют некоторым образом часть его самого[84]. Впрочем, как сама индивидуальность является лишь случайностью, так и аскеза в её самом полном и самом глубоком смысле — это в конечном итоге жертвоприношение «я», осуществляемое, чтобы реализовать осознание «высшего я».

---

[81] В переводах востоковедов часто встречаются слова «раскаяние» и «кающийся», что никак не соответствует тому, о чём речь идёт на самом деле: в большинстве случаев весьма подошли бы слова «аскеза» и «аскет».

[82] Мы говорим «постепенно» из-за того, что речь идёт о методическом процессе, и при этом легко понять, что, может быть, за исключением некоторых особых случаев, полное отделение не может произойти за один раз.

[83] Относительно этого существа можно сказать, что эти обстоятельства в этом случае уничтожены как таковые, то есть как проявленные вещи, ибо они для него поистине больше не существуют, хотя продолжают без изменений существовать для всех прочих; но это явное уничтожение в реальности является «трансформацией», ибо само собой разумеется, что с принципиальной точки зрения ничто из того, что не существует, никогда не может быть уничтожено.

[84] Можно также вспомнить в этом отношении о символизме «узких врат», через которые не могут пройти те, кто, как «богатые», о которых идёт речь в Евангелии, не избавились от обстоятельств, или которые, «желая спасти свою душу [то есть «я»], потеряют её», потому что в этих условиях нельзя реально объединиться с постоянным и неизменным принципом своего существа.

Глава XX. Гуру и упа-гуру

Если об инициатической роли гуру или духовного учителя часто говорят (что, однако, ещё не означает, что её всегда понимают правильно), то другое понятие, как правило, остается в стороне — это то, что индийская традиция обозначает словом «упа-гуру». Под ним нужно понимать всякое существо, каким бы оно ни было, встреча с которым для человека является благоприятным моментом или начальной точкой определённого духовного развития; и, в общем, необязательно, чтобы это существо само осознавало ту роль, которую оно таким образом играет. Впрочем, хотя мы здесь говорим о существе, мы вполне могли бы точно так же говорить и о вещи или даже о каких-либо обстоятельствах, вызвавших тот же эффект: всё это в целом сводится к тому, что, как мы уже говорили, действовать в этом отношении в качестве «случайной причины» может что угодно. Разумеется, это не является причиной в прямом смысле слова, и в реальности подлинная причина лежит в самой природе того, на кого осуществляется это воздействие, как это демонстрирует следующий факт: то, что произвело такое влияние на одного человека, вполне может никак не повлиять на другого. Добавим, что понимаемые таким образом упа-гуру в ходе духовного развития вполне естественно могут встречаться не раз, поскольку каждый из них играет лишь эпизодическую роль и может действовать эффективно только в определенный момент, за пределами которого его вмешательство обладает такой же важностью, как и большинство вещей, которые встречаются нам каждый миг и к которым мы относимся более или менее безразлично.

Слово «упа-гуру» указывает, что он играет лишь вспомогательную и подчинённую роль, и его, по сути, можно рас-

сматривать как помощника настоящего гуру. Действительно, он должен суметь использовать все благоприятные для развития своих учеников обстоятельства в соответствии с возможностями и конкретными склонностями каждого из них, и даже если он на самом деле является духовным учителем в полном смысле слова, он может иногда сам провоцировать подобные проявления в желаемый момент. Следовательно, можно сказать, что разные «упа-гуру» — это в некотором роде «продолжения» гуру, как инструменты и различные средства, используемые существом для выполнения или усиления своего действия, это настолько же продолжения его самого; и вследствие этого очевидно, что собственная роль его этим не умаляется — напротив, она находит возможность выполняться более полно и более приспособлено к природе каждого ученика: бесконечное разнообразие случайных обстоятельств всегда позволяет найти некое соответствие с обстоятельствами каждой индивидуальной природы.

Сказанное прилагается к случаю, который можно считать нормальным, или который как минимум должен им быть в том, что касается инициатического процесса, то есть он подразумевает реальное присутствие гуру в человеческом облике. Прежде чем перейти к рассмотрениям иного порядка, прилагаемым в равной степени к случаям более или менее исключительным, необходимо сделать ещё одно замечание. Когда инициация даруется тем, кто не обладает качествами, требуемыми для осуществления функции духовного учителя, и кто таким образом действует только как «передатчик» влияния, связанного с выполняемым им ритуалом, такой инициирующий может также быть приравнен к упа-гуру: при этом он как таковой имеет совершенно конкретную важность, в некотором роде уникальную, потому что именно его вмешательство определяет «второе рождение», даже если инициация является лишь виртуальной. Этот случай также является единственным, где упа-гуру должен обязательно осознавать свою роль, по крайней мере хоть в ка-

кой-то степени. Мы добавим это ограничение, потому что, когда речь идёт о вырожденных или ослабленных инициатических организациях, может произойти так, что инициирующий не знает о подлинной природе того, что он передает, и не имеет никакого понятия об эффективности ритуалов, что, как мы объясняли в других случаях, не препятствует им быть эффективными, пока они совершаются регулярно и в необходимых условиях. Однако, разумеется, в отсутствие гуру полученная инициация также сильно рискует никогда не стать реальной, кроме как в некотором исключительном случае, о котором мы, возможно, скажем в другой раз. Все, что мы скажем на данный момент, — это то, что, хотя теоретически нет здесь абсолютной невозможности, на самом деле она происходит примерно так же редко, как и инициатическое присоединение, полученное за пределами обычных средств, поэтому её едва ли стоит рассматривать, если ограничиться тем, что способно к самому широкому применению.

Далее мы вернёмся к рассмотрению упа-гуру в общем: нам осталось уточнить его глубинный смысл, ибо сам гуру в человеческом образе является, по сути, лишь экстериоризированным и как бы «материализованным» представлением подлинного «внутреннего гуру», и его необходимость вызвана тем, что инициат, если он не достиг определённого уровня духовного развития, неспособен сознательно общаться с ним непосредственно. Есть у индивида человеческий гуру или нет, внутренний гуру присутствует всегда, потому что он тождественен «высшему я»; и в конечном счёте именно эта точка зрения позволит в полной мере понять инициатические реалии. В этом отношении нет более исключений вроде тех, на которые мы намекнули только что, есть только различные условия, согласно которым совершается действие внутреннего гуру. Как и гуру в человеческом образе, но в меньшей степени и более «специфически», если можно так выразиться, различные упа-гуру являются его проявлениями; как таковые, они, можно сказать, являются образа-

ми, которые он принимает для общения, насколько это возможно, с существом, которое ещё не может обрести непосредственную связь с ним, почему общение и может осуществляться только посредством этих внешних «опор». Это позволяет понять, например, почему старика, больного, мертвеца и монаха, которых последовательно встретил будущий Будда, называют формами, которые приняли боги, желавшие направить его к просветлению, и сами эти боги были здесь только аспектами внутреннего гуру. Не нужно непременно понимать это так, что они были только простыми «видимостями», хотя это, конечно, также возможно в некотором случае. Индивидуальная реальность существа, которое играет роль упа-гуру, тем самым ни на момент не затрагивается и не уничтожается. Если при этом она осуществляется в некотором роде перед лицом реальности высшего порядка, чьей эпизодической и мимолетной «опорой» она является, то эта роль разыгрывается только для того, кому и адресуется «послание», носителем которого оно становится, сознательно или (чаще) неосознанно.

Чтобы предупредить всякое заблуждение, мы добавим, что нужно постараться не интерпретировать то, что мы только что сказали, в том смысле, что проявления внутреннего гуру составляют лишь что-то «субъективное»: мы имеем в виду совсем иное, и, с нашей точки зрения, «субъективность» здесь является самой бессодержательной из иллюзий. Высшая реальность, о которой мы говорим, находится по ту сторону «психологической» области, и «субъективное» здесь не имеет никакого смысла. Некоторые могут даже посчитать, что это более чем очевидно, но мы знаем ментальность большинства наших современников слишком хорошо, чтобы не понимать, что эти подробности далеки от того, чтобы быть поверхностными; разве мы не видели людей, которые, когда вопрос стоит о «духовном учителе», доходят до того, что толкуют его как «наставника совести»[A]?

[A] «Наставник совести» (фр. *directeur de conscience*) — в католической религии лицо, наставляющее другого в вопросах религии и морали — прим. пер.

Глава XXI. Истинные и ложные духовные учителя

Мы часто говорили, что существует разница между собственно инициацией, являющейся просто присоединением к инициатической организации и подразумевающей, по сути, передачу духовного влияния, и теми средствами, которые позже могут использоваться для обеспечения эффективности первоначальной виртуальной инициации, — средствами, эффективность которых по своей природе во всех случаях подчинена обязательному условию предварительного присоединения. Эти средства, составляя помощь, дополняющую внутреннюю работу, которая должна выразиться в духовном развитии существа (и, разумеется, они никогда не могут заменить саму эту работу), могут быть в своей совокупности описаны термином «инициатическое обучение» [*instruction initiatique*]. Мы понимаем его в самом широком смысле, не ограничивая его сообщением некоторых сведений из доктринальной области: оно в равной степени включает всё то, что под каким угодно названием по своей природе должно направлять инициата в его работе, чтобы он дошел до духовной реализации какой бы то ни было степени.

Самым сложным здесь, прежде всего в нашу эпоху, является не получение инициатического присоединения — оно, возможно, иногда дается даже слишком легко[85]; самое сложное — это нахождение реально квалифицированного учителя, то есть способного выполнить функцию духовного руко-

[85] Мы хотим намекнуть на то, что некоторые инициатические организации стали слишком «открытыми», что, впрочем, всегда является причиной их вырождения.

водителя, который прилагает все надлежащие средства к конкретным способностям самого ученика, без чего даже самый совершенный мастер явно не сможет добиться никакого реального результата. Без такого учителя, как мы объяснили ранее, инициация, хотя и имеет ценность сама по себе, коль скоро духовное влияние было реально передано посредством соответствующего ритуала[86], всегда будет пребывать в виртуальном состоянии, за исключением весьма редких случаев. Увеличивает эту сложность то, что, наверное, никогда ещё не было так много претендующих на роль духовных учителей, но не имеющих для неё соответствующей квалификации. Вытекающая из этого опасность тем более велика, что они в общем случае на самом деле обладают весьма сильными и более или менее аномальными психическими способностями, что, конечно, с точки зрения духовного развития не доказывает ничего и скорее является даже неблагоприятным в этом отношении признаком; но этого достаточно, чтобы создавать соответствующую иллюзию и внушать её всем тем, кто не обладает достаточным знанием и поэтому не может осознать эти сущностные отличия. Следовательно, с этими ложными учителями однозначно стоит быть настороже: они могут лишь сбивать с пути тех, кто даёт себя соблазнить и кто должен ещё радоваться, если потерял только своё время. При этом простые ли это шарлатаны (как часто сейчас бывает), или же они сначала обманулись сами, а потом стали обманывать других — разумеется, ничего не меняет относительно последствий. В каком-то смысле те, кто более или менее искренны (ибо здесь может существовать много степеней), возможно, даже опаснее в силу самой своей неосознанности. Едва ли нужно добавлять, что свой вклад в худшие заблуждения на этот счёт во

[86] Мы должны повторить здесь, что инициирующий, действующий в роли «передатчика» влияния, привязанного к ритуалу, необязательно может играть роль учителя. Если эти две функции обычно объединены там, где традиционные институты не подвержены никакому ослаблению, на деле в нынешних условиях все может обстоять совсем иначе.

многом вносит смешение психического и духовного — к сожалению, распространенное у наших современников, — которое мы неоднократно разоблачали. Если добавить к этому привлекательность мнимых «способностей» и склонность к более или менее необычным «феноменам», которые почти неизбежно связываются с определённым учением, тем самым мы получим достаточно полное объяснение успеха некоторых ложных учителей.

Однако характер многих из них, если не всех, может быть определен достаточно легко; и мы полагаем, что, учитывая вопросы, которые нам задавали в последнее время по поводу разных более или менее подозрительных персонажей, будет весьма полезным изложить это ещё яснее (хотя в целом это непосредственно вытекает из всего того, что мы постоянно говорим на тему инициации). Кто бы ни называл себя духовным учителем, без связи с определённой традиционной формой или без соответствия её правилам он не может реально обладать тем качеством, которое он себе приписывает. Это может быть простой обманщик или «заблуждающийся», не знающий о настоящих условиях инициации; и в этом последнем случае больше чем в любом другом весьма стоит опасаться, что он в конечном счёте окажется не более чем инструментом на службе кого-то другого, о чём, возможно, он сам не подозревает. То же самое можно сказать о людях, передающих учение инициатической природы кому угодно, даже простым профанам, пренебрегая необходимостью присоединения к регулярной организации как первым условием его эффективности, а также о тех, чьи методы не подходят никакой традиционной инициации. Если бы эти указания по-настоящему использовали и всегда строго их придерживались, проповедники «псевдоинициаций» в какой

угодно форме оказались бы почти сразу же разоблачены[87]; осталась бы только опасность, исходящая от представителей отклонившихся, хотя и реальных инициаций, произошедших из линии традиционной ортодоксии. Но они, безусловно, не так распространены, по крайней мере на Западе, и поэтому очевидно, что в нынешних обстоятельствах говорить о них намного менее актуально. Впрочем, по меньшей мере можно сказать, что «учителя», связанные с такими инициациями, как и те, о которых мы только что сказали, имеют обыкновение проявлять свои психические «способности» по всякому поводу и без какой-либо уважительной причины (ибо мы не можем считать таковой привлечение приверженцев или их удержание, что и является целью, к которой они стремятся чаще всего), а выпячивание чрезмерного и более или менее беспорядочного развития способностей этой области всегда идёт в ущерб всякому настоящему духовному развитию.

С другой стороны, учитывая контраст между подлинными и ложными духовными учителями в различных отношениях, нами указанных, можно если не научиться распознавать таковых с полной уверенностью (в том смысле, что необходимые условия часто могут быть недостаточными), то по меньшей мере в значительной степени продвинуться на этом пути; но здесь нужно сделать другое замечание о распространении некоторых ложных идей. В противоположность тому, что многие себе воображают, не всегда нужно достигать полной духовной реализации, чтобы быть способным играть эту роль в некоторых рамках. Чтобы надлежащим образом направлять ученика на первых этапах его инициатического пути, нужно гораздо меньше. Разумеется,

[87] Естественно, не стоит забывать, что нужно включать в число «псевдоинициаций», как мы объясняли в других случаях, все претензии, основывающиеся на традиционных формах, не имеющих сейчас уже никакого реального существования. Но их можно распознавать с первого взгляда без необходимости исследовать ближе, в то время как дело не всегда обстоит таким образом для других.

когда ученик дойдет до того момента, после которого учитель уже не сможет его вести далее, поистине достойный этого имени учитель без колебаний сообщит ему, что отныне он больше не сможет ничего сделать для него, и для продолжения работы в наиболее благоприятных условиях направит его или к своему собственному мастеру, если это возможно, или к другому учителю, которого он признает более квалифицированным, чем он сам. В таком случае нет ничего ни удивительного, ни аномального в том, что ученик может в итоге превзойти духовный уровень своего первого учителя, который при этом — если он действительно тот, кем он должен быть, сможет только порадоваться, что внес в результаты ученика свой вклад, каким бы скромным он ни был. В подлинно инициатической области нет места ревности и соперничеству, напротив, они почти всегда играют большую роль в действиях ложных учителей; и как раз их и должны разоблачать и с ними бороться всякий раз, как того требуют обстоятельства, не только подлинные духовные мастера, но и все те, кто в какой-то степени знает то, что такое инициация на самом деле.

Глава XXII. Мудрость врожденная и мудрость приобретенная

Конфуций учил, что существует два вида мудрецов: одни с рождения, а другие, как и он сам, стали таковыми при помощи собственных усилий. Нужно помнить, что имеющийся здесь в виду «мудрец» (*шэн*), представляющий высшую ступень конфуцианской иерархии, в то же время составляет, как мы уже объяснили в другом месте[88], первый уровень даосской иерархии, таким образом находясь в некотором роде в той предельной точке, где соединяются экзотерическая и эзотерическая области. В этих условиях можно спросить, имел ли в виду Конфуций, говоря о мудреце с рождения, человека, обладающего по своей природе всеми способностями, необходимыми для того, чтобы на самом деле и без всякой подготовки дойти до инициатической иерархии, и который вследствие этого не имеет никакой потребности в том, чтобы прежде всего мало-помалу взойти по ступеням внешней иерархии при помощи более или менее длительной и мучительной учебы. На самом деле это более чем возможно и даже является самой правдоподобной интерпретацией: при этом такой смысл тем более правомерен, что о подразумевает по крайней мере признание того факта, что некоторым существам, так сказать, суждено в силу собственных способностей выйти непосредственно за пределы экзотерической области, в которой всегда оставался сам Конфуций. С другой стороны, однако, можно также спросить, выходя за пределы собственно конфуцианской точки зрения: не способна ли эта врожденная мудрость иметь бо-

[88] «Великая Триада», гл. XVIII.

лее широкий и более глубокий смысл, в котором то, на что мы только что указали, является лишь частным случаем?

Легко понять, что такой вопрос имеет под собой основание, поскольку, как мы часто имели возможность сказать, всякое реальное знание составляет неизменное приобретение: как только существо обрело такое знание, оно уже никогда не сможет его утерять. Соответственно, если существо, дошедшее до некоторой степени реализации в одном состоянии бытия, переходит в другое состояние, оно должно обязательно нести с собой то, что оно таким образом приобрело и что покажется «врожденным» в новом состоянии. При этом разумеется, что речь может идти только о неполной реализации, без которой переход в другое состояние не имел бы никакого смысла, и что в случае существа, перешедшего в человеческое состояние, — что здесь нас интересует больше всего, — эта реализация ещё не дошла до освобождения от условий индивидуального состояния; но она может простираться от самых элементарных степеней до точки, самой близкой к тому, что в человеческом состоянии будет соответствовать совершенству[89]. Можно даже заметить, что в примордиальном состоянии все существа, родившиеся в человеческом облике, должны были воплощать этот последний случай, потому что они обладали этим совершенством своей индивидуальности естественно и спонтанно, не предпринимая никаких усилий для его достижения, что подразумевает, что они достигли такой степени ещё до своего рождения в человеческом состоянии. Следовательно, они в самом деле были мудрецами по рождению, и не просто в узком смысле, соответствующем взглядам Конфуция, но во всей полноте смысла, который можно дать этому выражению.

Прежде чем пойти дальше, нужно обратить внимание на тот факт, что речь здесь идёт о приобретении, осуществлен-

[89] Мы говорим «самая близкая точка», потому что если совершенство индивидуального состояния было бы реально достигнуто, существо уже не перешло бы в другое индивидуальное состояние.

ном в нечеловеческих состояниях бытия. Следовательно, это не имеет и не может иметь ничего общего с какой-либо концепцией «реинкарнации». Впрочем, помимо причин метафизического порядка, противоречащим этим концепциям абсолютно во всех случаях, они выглядели бы ещё более абсурдными для первых людей, и этого достаточно — говорить про них далее не имеет смысла. Возможно, важнее недвусмысленно отметить это легко понять неправильно, — что, когда мы говорим о человеческом состоянии, нужно понимать это предшествование не как подразумевающееся реальное и буквальное следование, более или менее подобное следованию времени, существующее внутри самого человеческого состояния, а только как выражающее причинную цепочку различных состояний: говоря по правде, их можно описывать как последовательные только чисто символически. Но при этом само собой разумеется, что, не обращаясь к такому символизму, соответствующему условиям нашего мира, было бы совершенно невозможно выразить вещи на человеческом языке понятно. С этой оговоркой можно говорить о существе как уже достигшем некоторой степени реализации до рождения в человеческом состоянии. Достаточно знать, в каком смысле нужно понимать эту фигуру речи, чтобы она, какой бы неадекватной ни была сама по себе, не представляла никакого неудобства. Таким образом, такое существо будет с рождения обладать степенью, соответствующей этой реализации в человеческом мире, — от степени *шэн-жэнь*, или «конфуцианского мудреца», до степени *чжэнь-жэнь*, или «истинного человека».

Однако, учитывая нынешние условия земного мира, не нужно полагать, что эта врожденная мудрость может проявиться совершенно спонтанно, как это было в примордиальную эпоху, ибо нужно осознавать препятствия, которые чинит ей окружающая обстановка. Следовательно, существо, о котором идёт речь, должно обратиться к некоторым существующим реально средствам, чтобы преодолеть эти препятствия. Это означает, что оно не избавлено, как можно

было бы ошибочно полагать, от присоединения к инициатической «цепи» — без него оно оставалось бы просто таким же, что и при вхождении в человеческое состояние, и как бы погруженным в своего рода духовный «сон», не позволяющий ему пойти дальше по пути своей реализации. Можно было бы ещё понять тот случай, когда оно внешне проявляет состояние *шэн-жэнь*, не имея нужды его постепенно развивать, потому что это состояние является высшим пределом экзотерической области; но инициация сегодня всегда составляет неотъемлемое (и в этом случае достаточное) условие всего того, что выходит за его пределы[90]. Это существо внешне может пройти те же ступени, что и инициат, начинающий свой путь от состояния обычного человека, но здесь реальность будет весьма иной. Инициация для него не только будет сразу же реальной, а не всего лишь виртуальной, какова она обычно — она ещё и «признает», если можно так выразиться, уже имеющиеся в нём ступени, что можно сравнить с платоновским «воспоминанием» и что даже, без сомнения, является одним из указаний на него. Этот случай сравним с тем, что в области теоретического знания является случаем человека, который уже обладает знанием некоторых доктринальных истин, но неспособен их выразить, потому что он не имеет в своем распоряжении подходящих терминов, и который, как только он их услышит, тотчас их узнает и полностью проникнет в их смысл без какого-либо труда по их усвоению. Может даже произойти так, что, когда он окажется в присутствии инициатических ритуалов и символов, ему покажется, что он всегда их знал, в некотором роде «вне времени», потому что в нём реально есть всё то, что на самом деле за пределами и независимо от частных форм составляет саму их сущность. На самом деле это зна-

[90] Единственный случай, где этого условия не существует, — это там, где речь идёт о нисходящей реализации, потому что он предполагает, что восходящая реализация уже совершилась вплоть до последнего предела; следовательно, это случай совершенно иной природы, нежели тот, который мы сейчас рассматриваем.

ние не имеет никакого временного начала, потому что оно является результатом обретения, реализованного за пределами человеческого состояния, которое только и обусловлено временем по-настоящему.

Другое следствие того, что мы только что сказали, — это то, что такое существо не имеет никакой потребности в помощи внешнего гуру в человеческом облике, чтобы пройти по инициатическому пути, потому что в реальности действие истинного внутреннего гуру происходит в нём с самого начала, делая явно бесполезным вмешательство всякого временного «заменителя», поскольку роль внешнего гуру в конечном счёте и является таковой, и именно таков исключительный случай, на который мы уже намекали. Однако необходимо ясно понимать, что это может быть только совершенно исключительным случаем — и всё более исключительным в той мере, в которой человечество движется по нисходящему этапу цикла. Можно рассматривать его как последний след примордиального состояния и тех, кто ему следовал до кали-юги, впрочем, след неизбежно затуманенный, потому что существо, обладающее «по праву» с рождения качеством «истинного человека» или тем, что ему соответствует в сколь угодно малой степени реализации, не может больше его развивать совершенно спонтанно и независимо от всех случайных обстоятельств. Разумеется, роль обстоятельств сведена для него к минимуму, потому что в общем речь идёт только об инициатическом присоединении, которое он, очевидно, всегда может получить, тем более что его будет как бы непреодолимо влечь к ней из-за «сходств», являющихся следствием его же природы. Но здесь нужно избегать опасности, состоящей в том, что некоторые могут чересчур легко вообразить, что их случай как раз и является исключительным, — или потому что их влечёт к поиску инициации (что чаще всего указывает только на то, что они готовы пойти по этому пути, а не что они уже прошли его частично в другом состоянии), или потому что до всякой инициации они уже пришли к обладанию каким-то более

или менее расплывчатыми «проблесками» скорее психического, нежели духовного порядка, что не является в общем ничем необычным и свидетельствует скорее только о неких «предчувствиях», которые могут иметь время от времени все люди, чьи способности чуть менее строго ограничены, чем обычные способности нынешнего человечества, и которые тем самым не так строго заключены в одной лишь телесной модальности своей индивидуальности, что, впрочем, в общем даже не подразумевает, что они реально пригодны для инициации. Всего этого совершенно недостаточно для претензий на способность обойтись без духовного мастера и при этом прийти к реальной инициации, равно как и обойтись без всяких личных усилий, направленных на этот результат. Истина требует сказать, что такая возможность существует, но она может принадлежать только незначительному меньшинству, поэтому с практической точки зрения её не стоит принимать во внимание. Те, кто реально имеет эту возможность, обязательно её осознают в требуемый момент, по сути, только это здесь и важно; что до всех прочих, то их пустые фантазии, если они позволяют себе увлекаться ими и вести себя соответственно, могут привести только к самым серьёзным иллюзиям.

Глава XXIII. Коллективная инициатическая работа и духовное «присутствие»

Существуют инициатические формы, в которых, согласно самому их строению, коллективная работа занимает в некотором роде ведущее место. Разумеется, мы не хотим сказать тем самым, что её никогда нельзя заменить личной внутренней работой каждого или каким-то образом от неё освободиться, но она в таком случае как минимум составляет важнейший элемент, в то время как в иных случаях таковой может быть весьма ослаблен или даже совершенно отсутствовать. Речь идёт как раз об инициациях, продолжающих существовать на Западе; и, без сомнения, в самом общем случае в более или менее выраженной степени это относится ко всем ремесленническим посвящениям, ибо здесь есть нечто, что кажется свойственным самой их природе. С этим связан, например, тот факт, на который мы намекали в недавней работе, посвящённой масонству[91] «коммуникация» может произойти только с помощью трёх человек, и никто из них в одиночку не обладает способностью, необходимой для этого эффекта. В той же сфере мы можем в равной степени сослаться на условие присутствия определённого минимального количества помощников, например семи, чтобы посвящение могло произойти надлежащим образом, в то время как есть и другие посвящения, где передача (подобно тому, как это часто встречается, в частности, в Индии) происходит просто от учителя к ученику без чьей-либо помощи. Само собой разумеется, такое различие должно влечь за собой последствия, и нам кажется весьма интересным тща-

[91] См. «Утерянное слово и его заменители», в декабрьском номере журнала «Исследования Традиции», 1948 г.

тельнее изучить то, что связано здесь с ролью гуру или того, кто занимает его место.

Если инициатическая передача осуществляется одним человеком, это налагает на инициирующего функцию гуру по отношению к посвящаемому. Независимо от полноты его квалификации в этом отношении и, как часто происходит на деле, от того, что она способна довести его ученика только до определённой стадии, принцип тем не менее всегда остается одним и тем же: гуру находится в точке отправления, и нет никакого сомнения в его личности. В другом случае, наоборот, все кажется намного более сложным и менее очевидным, и можно с полным правом спросить, где же находится гуру на самом деле. Без сомнения, всякий «мастер», когда он обучает «ученика», может всегда занять это место, но это всегда весьма относительно, и если даже осуществляющий инициатическую передачу является лишь упа-гуру, по той же причине таковыми будут и все прочие. При этом здесь нет ничего, что похоже на исключительную связь ученика и единственного гуру, что является неотъемлемым условием использования этого термина в его подлинном смысле. На самом деле кажется, что в таких инициациях нет речи о собственно духовных мастерах, выполняющих свою функцию постоянно; и если так все и обстоит, что, конечно, нельзя исключать[92], то это в целом более или менее исключительный случай, вследствие чего их присутствие не выглядит постоянным и необходимым элементом в той особой структуре инициатических форм, о которых идёт речь. Нужно, однако, чтобы, несмотря ни на что, что-то занимало его место, именно поэтому нужно спросить, при помощи чего в таком случае выполняется эта функция.

На этот вопрос можно было бы ответить, что здесь роль гуру играет сам коллектив, составленный совокупностью рассматриваемой инициатической организации. Этот ответ

[92] Они обязательно должны были присутствовать по крайней мере в самом начале всякой определённой инициатической формы: только они имеют качество, необходимое для реализации «адаптации», требуемой её строением.

на самом деле приходит на ум достаточно естественно по причине замечания о решающей важности коллективной работы, сделанного нами в самом начале. Однако он по меньшей мере совершенно недостаточен, не говоря уже о том, что он совершенно ложен. Нужно при этом уточнить, что, когда мы говорим в этом отношении о коллективе, мы не имеем в виду просто объединение индивидов, рассматриваемых лишь в их телесной модальности, как если бы речь шла о какой-нибудь профанной группе. В первую очередь мы имеем в виду коллективную «психическую сущность», которой некоторые дали весьма неподходящее имя «эгрегора». Напомним, что мы уже говорили в этом отношении[93] «коллектив» как таковой не превосходит индивидуальный уровень, потому что в конечном счёте не выходит за пределы психической области. Все, что ограничено психической областью, не может иметь никакой реальной и прямой связи с инициацией, потому что она по своей сути состоит в передаче духовного влияния, которое должно произвести эффект духовного порядка, превосходящий границы индивидуальности. Отсюда нужно заключить, что всё то, что может сделать реальным действие этого влияния, первоначально виртуального, обязательно должно иметь надындивидуальный и таким образом, если так можно выразиться, надколлективный характер. Впрочем, разумеется, сам гуру осуществляет свою функцию уже не как человеческий индивид; он представляет что-то надындивидуальное, а его индивидуальность в этой функции является лишь поддержкой. Следовательно, чтобы можно было сравнить эти два случая, нужно, чтобы то, что здесь уподоблено гуру, было не самим коллективом, а превосходящим его принципом, которому он служит поддержкой и который только и может наделить его подлинно инициатическим характером. Поэтому то, о чём идёт речь, можно назвать в самом строгом смысле слова духовным «присутствием», действующем в самой кол-

[93] См. гл. VI.

лективной работе и благодаря ей; и именно природу этого «присутствия» нам осталось объяснить чуть более полно, ни в коем случае не претендуя на объяснение этого вопроса во всех его аспектах.

В иудейской Каббале говорится, что, пока мудрецы обсуждают божественные тайны, среди них пребывает Шехина. Таким же образом даже в такой инициатической форме, где коллективная работа, кажется, не является важнейшим элементом, духовное «присутствие» утверждается не менее ясно, как и в том случае, где таковая работа присутствует, и можно сказать, что это «присутствие» проявляется некоторым образом на пересечении «силовых линий», идущих от одного участника к другому, словно его «нисхождение» было призвано непосредственно при помощи коллективной силы, присутствующей в этой определённой точке и предоставляющей ему надлежащую поддержку. Мы не будем больше говорить об этой, может быть, слишком «технической» стороне вопроса, и добавим лишь, что здесь речь идёт о работе посвящённых, уже достигших высокой степени духовного развития, в противоположность тому, что имеет место в организациях, где коллективная работа составляет обыденное и нормальное свойство с самого начала; но, разумеется, это различие не меняет ничего в самом принципе духовного «присутствия».

Однако сказанное, нужно сопоставить со следующими словами Христа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»[A]; и это сопоставление особенно удиви-

[A] Мф. 18:20 — прим. пер.

тельно, когда мы знаем, что эта тесная связь существует между Мессией и Шехиной[94].

Верно, что в соответствии с нынешней интерпретацией это касается просто молитвы; но, если это можно применить в экзотерической области правомерно, нет никакой причины ограничиваться исключительно им и не рассматривать также и другое, более глубокое значение, которое тем самым будет истинным *a fortiori*; или, по крайней мере, для того нет иной причины, кроме ограничения самой экзотерической точки зрения, для тех, кто не может или не хочет её превзойти. Мы должны также обратить особое внимание на выражение «во имя Мое», которое, впрочем, так часто встречается в Евангелии, поскольку кажется, что оно даже если не проходит почти незамеченным, то понимается сейчас только в очень узком смысле: почти никто на самом деле уже не понимает что оно подразумевает традиционно, в доктринальном и ритуальном отношении. Мы уже говорили об этом несколько раз и, возможно, ещё будем к этому возвращаться. На данный момент мы хотим только указать здесь весьма важное, с нашей точки зрения, следствие: строго говоря, работа инициатической организации должна всегда осуществляться «во имя» духовного принципа, от которого она происходит и который ей в некотором роде сужде-

[94] Иногда заявляют, что существовал вариант этого текста, содержащий только «трое», а не «двое или трое», и некоторые интерпретируют эту тройку как тело, душу и дух. Следовательно, речь здесь шла о сосредоточении и объединении всех элементов существа во внутренней работе, необходимой для того, чтобы осуществлялся «спуск» духовного влияния в центр этого существа. Эта интерпретация, конечно же, вероятна, и, независимо от вопроса точного знания подлинного текста, она выражает в себе неоспоримую истину и во всяком случае, не исключает то, что связано с коллективной работой. Однако если бы цифра «три» была реально установлена, то нужно было бы признать, что она представляет минимум, требуемый для эффективности этой работы, как и в некоторых других инициатических формах.

но проявлять в нашем мире[95]. Этот принцип может быть более или менее «особенным» сообразно модальностям, свойственным каждой инициатической организации; но, будучи по природе чисто духовным, как, очевидно, того требует сама цель всей инициации, он всегда в конечном счёте является выражением одного из божественных аспектов, и именно его непосредственное проистекание составляет собственно «присутствие», вдохновляющее и направляющее коллективную инициатическую работу с целью произведения реальных результатов в соответствии со способностями каждого из участников.

[95] Всякая ритуальная формула, кроме той, о которой мы говорим здесь, может считаться лишь представляющей ослабление, случившееся вследствие заблуждения или более или менее полного незнания того, чем «имя» является на самом деле, и, подразумевает некоторое вырождение инициатической организации, потому что демонстрирует, что она уже не в полной мере осознает реальную природу того отношения, что соединяет её с её духовным принципом.

Глава XXIV. О роли гуру

Мы уже имели возможность констатировать такие заблуждения по поводу гуру и такие преувеличения важности его роли[96], что нам кажется необходимым обратиться к этой теме ещё раз, чтобы прояснить некоторые вещи. Слыша некоторые заявления, мы уже почти жалеем, что сами говорили об этой роли так часто. Верно, что у многих есть склонность к преуменьшению важности роли гуру, если не к полному от неё отказу, и именно это оправдывает нашу настойчивость; но в этот раз речь идёт об ошибках в противоположном смысле.

Некоторые заявляют, что без гуру никто и никогда не сможет достичь Освобождения, и, естественно, имеется в виду человеческий гуру. Отметим прежде всего, что им явно лучше заниматься вещами, менее удалёнными от них, чем конечная цель духовной реализации, и ограничиваться рассмотрением вопроса на её первых этапах, на которых, впрочем, присутствие гуру может показаться особенно необходимым. Не нужно забывать, что человеческий гуру, как мы уже говорили раньше, на самом деле является лишь внешним представлением и «замещением» истинного внутреннего гуру — в том смысле, что необходимость первого обусловлена только тем, что инициат, пока не дошел до определённого уровня духовного развития, ещё не способен напрямую войти в сознательное общение со вторым. Как бы то ни было, именно это ограничивает эту необходимость в помощи человеческого гуру первыми стадиями: мы говорим

[96] Хотя этот термин принадлежит к индийской традиции, мы используем его, чтобы упростить речь, духовного учителя в самом общем смысле, какой бы ни была традиционная форма, к которой он принадлежит.

«первые стадии», потому что то общение, о котором идёт речь, возможно для существа задолго до того, как оно достигнет момента Освобождения. Однако, осознавая это ограничение, можно ли считать эту необходимость абсолютной? Иными словами, является ли присутствие человеческого гуру в начале реализации строго необходимым, если не для наделения действительной инициацией, что было бы явно абсурдным, то по меньшей мере чтобы сделать реальной ту инициацию, которая без этого осталась бы навсегда просто виртуальной? Какой бы реально важной ни была роль гуру (и мы вовсе не помышляем это оспаривать), всё же нужно сказать, что такое утверждение является совершенно ложным по целому ряду причин, первая из которых состоит в том, что существуют исключительные случаи существ, у которых одной только инициатической передачи — и без вмешательства гуру во что бы то ни было — хватило для «пробуждения» духовных качеств, полученных в других состояниях бытия. Какими бы редкими они ни были, они доказывают, что здесь не идёт речь о принципиальной необходимости гуру. Но намного важнее рассмотреть кое-что другое, потому что речь уже не идёт об исключительных фактах, о которых можно было бы обоснованно сказать, что не следует принимать их во внимание на практике, а о путях совершенно нормальных: существуют инициатические формы, которые по самому своему строению не подразумевают никого, кто мог бы исполнять функцию гуру в смысле этого слова, и этот случай в первую очередь относится к тем формам, в которых главенствующую роль играет коллективная работа, а роль гуру выполняется не человеческим индивидом, а духовным влиянием, реально присутствующим

в ходе этой работы[97]. Без сомнения, в этом случае очевиден некоторый недостаток: такой путь явно менее надежен и более тяжел, чем тот, где инициат находится под постоянным контролем духовного мастера. Но это совсем иной вопрос, и с, нашей точки зрения, важно, что само существование таких инициатических форм, которые неоспоримо предполагают ту же самую цель, что и прочие, и которые вследствие этого должны предоставлять в распоряжение своих приверженцев средства, достаточные для достижения цели, при условии, что они полностью квалифицированы для этого, вполне доказывает, что наличие гуру нельзя считать неотъемлемым условием. При этом разумеется, что и при отсутствии человеческого гуру всегда присутствует внутренний гуру, потому что он является «высшим я»; и, чтобы проявиться для тех, кто ещё не может осознавать его непосредственно, в качестве поддержки он использует человеческое существо или «невоплощенное» духовное влияние, это лишь разница модальностей, которая никак не влияет на суть.

Мы только что сказали, что роль гуру (там, где он существует) важна в первую очередь в начале реальной инициации, и это может показаться совершенно очевидным, поскольку естественно, что необходимость в проводнике сильнее у того инициата, который не так далеко продвинулся по пути. Это замечание уже содержит в себе опровержение другого отмеченного нами заблуждения, состоящего в том, что подлинным гуру может быть только тот, кто уже дошел до

---

[97] Нужно отметить в этом отношении, что даже в некоторых инициатических формах, где функция гуру обычно существует, она на самом деле не является строго необходимой: так, в исламской инициации некоторые тарикаты, прежде всего в нынешних условиях, управляются уже не настоящим шейхом, способным реально играть роль духовного мастера, а только «халифом», который едва ли способен на что-то большее, кроме передачи действенного инициатического влияния. Не менее истинно и то, что, пока это происходит, барака шейха — основателя тариката вполне может, по крайней мере для особенно одаренных индивидуальностей и в силу простого присоединения к силсиле [инициатической цепи — прим. пер.], поддерживаться в отсутствие живого шейха, и этот случай вполне можно сравнить с тем, о котором мы только что сказали.

границы духовной реализации, то есть Освобождения. Если бы это было так, то это было бы совершенно обескураживающим для тех, кто пытается получить помощь гуру, так как очевидно, что их шансы на встречу с ним были бы крайне ограничены; но в реальности, кто бы ни играл эту роль гуру в начале, достаточно, чтобы он был способен довести своего ученика до некоторой ступени[98]. Именно поэтому подлинный гуру, если так можно сказать, прежде всего должен стремиться как можно быстрее привести своего ученика к состоянию, в котором тот может обойтись без него, или отправить его, когда он не сможет больше его вести дальше, к другому гуру, имеющему более обширные знания, чем его собственные[99], или — если он на это способен — привести его к той точке, где начинается осознанное и непосредственное общение с внутренним гуру; и в этом последнем случае неважно, является человеческий гуру на самом деле *дживанмуктой* или обладает минимальной степенью духовной реализации.

Это далеко не все ошибочные концепции, распространенные в определённых кругах. Среди них есть одна, которая нам кажется особенно опасной: некоторые воображают, что могут считать себя связанными с некоторой традиционной формой в силу того единственного факта, что к ней принадлежит их гуру (или по меньшей мере тот, к которому они считают возможным относиться как к таковому), и при этом не делая больше ничего, не совершая никаких ритуалов.

---

[98] Впрочем, эта способность предполагает, помимо духовного развития, соответствующего обладанию этой степенью, некоторые особые качества — как и те, кто обладает одинаковыми знаниями в любой области, не всегда способны обучать других в равной степени.

[99] Нужно ясно понимать, что эта смена всегда может осуществляться регулярно и правомерно только с согласия первого гуру и даже по его инициативе, ибо только он, а не ученик, может определить, закончена ли его роль по отношению к нему и способен ли на самом деле другой гуру вести его дальше, чем он сам. Добавим, что такая смена гуру иногда может иметь и совершенно иную причину, будучи обусловленной только тем, что сам гуру констатирует, что ученика в силу некоторых особенностей его личной природы может более эффективно направлять кто-то другой.

Очевидно, что это мнимое присоединение не имеет никакой реальной ценности и не имеет ни малейшего отношения к реальности. Было бы слишком легко присоединиться к традиции без иных условий, кроме этого, и в этом можно видеть только следствие полного непонимания необходимости экзотерической практики, которая в случае инициации, относящейся к определённой традиции, не исключительно эзотерической, может естественно быть только практикой этой самой традиции[100]. Те, кто полагают так, считают, без сомнения, что они уже вышли за пределы всех форм, но их ошибка ещё более серьёзна, поскольку сама их потребность обращаться к гуру — достаточное доказательство того, что они ещё этого не достигли[101]; достиг этой цели или нет сам этот гуру, не меняет ничего в том, что касается учеников, и не относится к ним никоим образом. Самое удивительное, что может найтись гуру, который принимает учеников в подобных условиях, предварительно не корректируя у них это заблуждение; одно это может вызвать серьёзные сомнения в реальности его духовного качества. Действительно, настоящий духовный мастер должен обязательно выполнять свою функцию в соответствии с определённой традицией; если этого не происходит, то это один из показателей, проще всего позволяющий определить, что мы имеем дело с ложным духовным мастером, который при этом в некоторых случаях может и не быть недобросовестным, а обманываться сам в силу незнания реальных условий инициации; мы уже достаточно изложили это, чтобы не повторяться[102]. Это важно, потому что необходимо предвидеть все возражения — обо-

[100] Мы используем здесь слово «экзотеризм» в его самом широком смысле, чтобы указать на часть традиции, которая адресуется всем без различия и которая составляет нормальную и необходимую основу всякой соответствующей инициации.

[101] Здесь есть даже какое-то противоречие, поскольку если они могли бы реально прийти к этой точке до того, как обзавелись гуру, это было бы однозначно лучшим доказательством, что это не так обязательно, как они это утверждают.

[102] См. гл. XXI.

значить весьма ясное различие между этим случаем и тем, где может оказаться, что — в каком-то смысле случайно и выходя за пределы своей традиционной функции — духовный мастер даёт не только разъяснения доктринального порядка (что не должно вызвать трудностей), но и некоторые указания более практического характера людям, не принадлежащим к его собственной традиции. Разумеется, нужно понимать, что речь может идти только о простых советах, которые — как и те, что могут исходить от любого другого человека — несут исключительно ценность знаний, которыми тот, кто их дает, обладает как человеческий индивид, а не как представитель определённой традиции, и которые не делают его учеником в инициатическом смысле этого слова того, кто их получает. Разумеется, это не имеет ничего общего с претензией на дарование инициации людям, не удовлетворяющим условиям, необходимым для её действительного получения, условиям, среди которых обязательно присутствует регулярное и действенное присоединение к традиции, к которой принадлежит данная инициатическая форма, со всеми подразумеваемыми ритуальными правилами; и нужно сказать, что за неимением такого присоединения связь, соединяющая мнимых учеников с их гуру, в качестве инициатической цепи является лишь простой иллюзией.

Глава XXV. О степенях инициации

Мы были весьма удивлены, отметив в последнее время, что некоторые люди, которые должны были понимать уже неоднократно изложенное нами относительно инициации, демонстрируют на эту тему достаточно странные заблуждения, обладая совершенно неверным пониманием относительно простых вопросов. Мы имеем в виду утверждение, совершенно необъяснимое для того, кто обладает или должен обладать каким-то знанием этих вещей, согласно которому между духовным состоянием инициата, который просто «встал на путь», и «примордиальным состоянием» не существует никаких промежуточных степеней. Истина состоит в обратном: их существует великое множество, ибо путь «малых мистерий», ведущий к «примордиальному состоянию», безусловно, весьма долог, и на самом деле очень немногие доходят до конца. Как можно поддержать точку зрения, согласно которой все идущие по этому пути на самом деле находятся в одной точке, и никто из них не находится на различных этапах? Как возможно при этом, что инициатические формы, соответствующие «малым мистериям», в общем содержат множество ступеней, например, в некоторых из них три, в других семь, если ограничиваться самыми известными случаями? И чему тогда эти степени могли бы соответствовать? Мы также приводили даосское перечисление, в котором, помимо состояния «мудреца» и «истинного человека», упоминаются другие промежуточные ступени[103]; этот пример является особенно ясным, потому что «примордиальное состояние» — состояние «истинного человека» явно находится на четвёртой ступени инициатической

[103] См. «Великая Триада», гл. XVIII.

иерархии. Во всех случаях эти ступени могут, по крайней мере теоретически (или символически, если хотите, пока речь идёт об инициации просто виртуальной), представлять только различные этапы реальной инициации, которой обязательно соответствуют настолько же различные духовные состояния, чьей последовательной реализацией они являются. Если бы было иначе, они были бы совершенно лишены всякого смысла. На самом деле промежуточные состояния инициации могут даже быть неопределёнными в своем множестве, и нужно ясно понимать, что существующие в инициатической организации ступени всегда составляют только более или менее общую и «схематическую» классификацию, ограниченную рассмотрением некоторых главных или наиболее ясно характеризуемых этапов, что отражается в разнообразии таких классификаций[104]. Также разумеется, что даже если инициатическая организация по причине своего «метода» не содержит ясно различимые и отмечаемые особыми ритуалами степени, это не препятствует тому, чтобы эти этапы обязательно существовали для тех, кто с ней связан, по крайней мере, когда они переходят к реальной инициации, поскольку нет никакого средства, позволяющего достичь цели напрямую.

Можно представить вещи иначе — возможно, более «осязаемо»: мы объяснили, что посвящение в «малые мистерии», естественно, имеющее дело с человеком в его текущем состоянии, заставляет его в некотором роде вернуться по пройденному человечеством в ходе его истории циклу в нисходящем порядке, чтобы прийти в итоге к «примордиальному состоянию»[105]. Очевидно, что между первоначальным и нынешним состояниями человечества существует множество промежуточных состояний, как это доказывает традиционное деление на четыре эпохи, внутри каждой из которых при этом были установлены ещё дополнительные

[104] См. «Заметки об инициации», гл. XLIV.

[105] См. «Заметки об инициации», гл. XXXIX.

разделения; духовное вырождение происходит не в один момент, а посредством идущих один за другим этапов, и логически возрождение может осуществиться только при прохождении тех же самых этапов в обратном порядке, таким образом постепенно приближаясь к «примордиальному состоянию».

Проще понять идею о несуществовании отдельных ступеней на пути «великих мистерий», то есть между состоянием «истинного человека» и «трансцендентного человека»; это в равной степени ложно, но, по крайней мере, эту иллюзию легче объяснить. Существует множество надындивидуальных состояний, среди которых есть и весьма далёкие от необусловленного состояния, в котором только и реализовано «Освобождение» или «Высшее Тождество», но с того момента, как существо поднялось над «примордиальным состоянием», чтобы достичь надындивидуального состояния, каким бы оно ни было, всякий находящийся в индивидуальном человеческом состоянии в некотором роде теряет его из виду — как наблюдатель, чьё зрение ограничено горизонтальным планом, может видеть вертикальный только в его единственной точке встречи с этим планом, а все прочие ему недоступны. Следовательно, эта точка, соответствующая собственно «примордиальному состоянию», как мы уже говорили в другом месте, является в то же время единственным «следом» всех надчеловеческих состояний; именно поэтому при взгляде из человеческого состояния «трансцендентный человек» и те, кто реализовал только ещё обусловленные надындивидуальные состояния, поистине «неразличимы», так же как и сам «истинный человек», который, однако, вышел за пределы только центра человеческого состояния и не обладает на данном этапе никаким высшим состоянием[106].

Эта заметка не имеет иной цели, кроме как напомнить некоторые понятия, которые мы уже разъясняли, но кото-

[106] См. также «Великая Триада», гл. XVIII.

рые, кажется, не всегда понимаются в достаточной степени; мы решили, что к ним необходимо вернуться, поскольку для тех, кто находится ещё только на первой стадии инициации, поистине опасно воображать, что они уже, если так можно выразиться, являются непосредственными кандидатами на реализацию «примордиального состояния». Но некоторые идут ещё дальше и убеждают себя, что для получения «Освобождения» достаточно искреннего желания и абсолютной веры в гуру без малейших самостоятельных усилий; когда видишь такие искажения, нельзя не подумать, что это лишь сон!

Глава XXVI. Против «квиетизма»

Хотя мы уже часто говорили о существенном отличии мистицизма от того, что относится к эзотерической и инициатической области, мы полагаем, что будет весьма полезно напомнить об одном моменте, связанным с этим вопросом. Все ещё достаточно широко распространено одно заблуждение: речь идёт о применении термина «квиетизм» к некоторым восточным учениям. То, что это заблуждение, вытекает уже из того факта, что эти учения не содержат ничего мистического, тогда как сам термин «квиетизм» был создан специально для обозначения одной из форм мистицизма, при этом принадлежащей к кругу таких форм, которые можно назвать «отклонившимися». Главное её своеобразие состоит в доведении до крайности той пассивности, которая в той или иной степени присуща мистицизму как таковому. Итак, с одной стороны, не следует распространять значение терминов этого рода на то, что не является частью мистической области, поскольку в таком случае они становятся такими же неподходящими, как философские ярлыки, когда их пытаются применить за пределами философии; с другой стороны, пассивность, даже в тех пределах, где она может считаться в некотором роде «нормальной» с мистической точки зрения и тем более в своем «квиетистском» развитии, совершенно чужда учениям, о которых идёт речь. Сказать по правде, мы подозреваем, что обвинение в «квиетизме», совсем как обвинение в «пантеизме», очень часто является лишь предлогом для искажения или обесценивания учения, когда не утруждают себя более глубоким его изучением и попыткой его реально понять. Так происходит со всеми «пренебрежительными» эпитетами, которые без разбора используют для оценки совершенно разных учений, упрекая

их во «впадении» в одно или другое, — это обычно и весьма показательно; но, как мы отмечали в других случаях, всякое заблуждение обязательно имеет свою причину, и, несмотря ни на что, стоит исследовать этот вопрос немного тщательнее.

Нет сомнений, что квиетизм в буквальном смысле имеет дурную славу на Западе, и прежде всего в религиозных кругах, что в общем естественно, потому что разновидность мистицизма, которая так обозначается, была недвусмысленно и справедливо объявлена гетеродоксальной по причине многочисленных и серьёзных опасностей, которые она представляет с разных точек зрения. Эти опасности по своей сути являются опасностями пассивности, доведенной до своей высшей степени и осуществляемой «интегрально», то есть без какого-либо смягчения последствий, которыми она сопровождается во всех областях. Поэтому нельзя удивляться, если те, для кого оскорбления выполняют роль аргументов и которые, к сожалению, слишком многочисленны, пользуются квиетизмом (как и пантеизмом) как пугалом, если можно так выразиться, чтобы увести прочь тех, кто позволил себе впечатлиться тем, перед чем они сами испытывают страх, на деле вызванный только их неспособностью к пониманию. Но есть кое-что более любопытное: «светская» ментальность современных людей охотно поворачивает это самое обвинение в квиетизме против самой религии, неоправданно расширяя его не только на всех мистиков, включая самых ортодоксальных, но даже и на всех религиозных людей, принадлежащих к созерцательным орденам, которые при этом все без разбора являются «мистическими» в её глазах, хотя они не обязательно таковы в реальности; и она усиливает эту путаницу ещё больше, доходя до простого отождествления мистицизма и религии.

Это довольно легко объясняется предрассудками, свойственными современной западной ментальности в целом: обращенная исключительно к внешнему действию, она мало-помалу пришла не только к игнорированию всего, что

связано с созерцанием, но даже к настоящей ненависти к созерцанию повсюду, где она его встречает. Эти предрассудки распространены настолько, что многие люди, считающие себя религиозными, хотя не менее прочих затронутые этой антитрадиционной ментальностью, охотно заявляют о большой разнице между созерцательными орденами и теми, кто занимается общественной деятельностью: они, разумеется, могут только похвалить вторых, и, в то же время, охотно соглашаются со своими оппонентами в требовании подавления первых под предлогом того, что те не соответствуют условиям такой «прогрессивной» эпохи, как наша! Попутно заметим, что и сегодня такое различие является невозможным в христианских церквях Востока, где не понимают, как кто-то может стать монахом не ради созерцания, и созерцательную жизнь там вовсе не считают «бесполезной» и «праздной» — наоборот, она единодушно считается высшей формой деятельности, каковой она поистине и является.

В этом отношении нужно сказать, что в западных языках есть одна неприятная вещь, которая может вносить свой вклад в некоторые случаи этой путаницы: это использование слов «действие» и «деятельность», которые, безусловно, имеют общее происхождение, но при этом разные смыслы. Действие всегда понимается как деятельность во внешней области, соответствующая только телесному порядку, и именно в этом оно отличается от созерцания и кажется даже противостоящим ему в некотором роде, хотя здесь, как и повсюду, это противостояние не может не быть иллюзорным, как мы уже объясняли, и в реальности речь идёт скорее о дополнении. Напротив, деятельность имеет намного более общий смысл, приложимый равным образом ко всем областям и всем уровням бытия: так, если брать самый простой пример, говорят об умственной деятельности, но даже при всей неточности современного языка едва ли можно говорить об умственном действии; и в самой возвышенной области можно таким же образом говорить о духовной дея-

тельности, чем на самом деле является созерцание (не тождественное, разумеется, простому размышлению, которое является лишь средством его достижения и принадлежит к области индивидуальной ментальности). Можно сказать больше: если рассмотреть дополнение «активного» и «пассивного» в соответствии с «действием» и «возможностью» в аристотелевском смысле, легко увидеть, что более активное тем самым является самым близким к чисто духовной области, тогда как в телесной области господствует пассивность. Отсюда вытекает следствие, парадоксальное лишь внешне: чем в более возвышенной по сравнению с действием области производится деятельность, тем более великой и тем более реальной она является. К сожалению, большинство современных людей едва ли понимают эту точку зрения, и это вызывает самые странные заблуждения, например, такое, как заблуждение некоторых востоковедов, которые без колебаний называют «пассивным» пурушу, если речь идёт об индийской традиции, или небо (*Тянь*), если речь идёт о дальневосточной традиции, то есть во всех случаях то, что в точности наоборот является активным принципом универсального проявления!

Эти соображения позволяют понять, почему современные люди склонны видеть «квиетизм» или то, что они им считают, во всяком учении, которое ставит созерцание выше действия, то есть во всех традиционных учениях без исключения. Впрочем, они, кажется, полагают, что это сводится в некотором роде к презрению к действию и даже к отрицанию всякой его ценности, даже в той случайной области, которой оно принадлежит, что совершенно ложно, потому что в реальности речь идёт о том, чтобы поставить всякую вещь на то место, которое в нормальных условиях должно ей соответствовать. Признавать, что некая вещь занимает самое низкое место в иерархии, не означает отрицать правомерность её существования, так как она по меньшей мере представляет собой необходимый элемент совокупности, частью которой она является. Мы не знаем, откуда взялась привыч-

ка особо нападать в этом отношении на индийское учение, которое в целом совершенно не отличается от других традиций, восточных или западных: мы неоднократно объясняли, как в нём рассматривается действие, чтобы не повторять это снова. Отметим лишь, что абсурдно говорить о «квиетизме» в отношении йоги, как это делают некоторые, если вспомнить о той невероятной деятельности, которую в ней необходимо развивать, причём во всех областях, чтобы достичь её цели (то есть самой йоги, понимаемой в строгом смысле: подготовительные средства получили это имя согласно расширению понятия); впрочем, здесь речь идёт о методах собственно инициатических, которым деятельность присуща по их сути. Добавим, чтобы предотвратить все возможные возражения: если интерпретации некоторых современных индусов могут показаться подходящими для обвинения в «квиетизме», то нужно понимать, что они просто совершенно не квалифицированы, чтобы говорить об этих вопросах, так как, в силу полученного западного образования они почти так же невежественны в отношении своей собственной традиции, как и жители Запада.

Но если упрекать в презрении к действию индийское учение обычно, то ещё более недвусмысленно говорят о «квиетизме» относительно даосизма по причине той роли, которую в нём играет «недеяние» (*у-вэй*), подлинный смысл которого востоковеды совершенно не понимают и делают его синонимом «бездействия», «пассивности» и даже «инерции» (поскольку активный принцип проявления является «недействующим», его начинают ошибочно считать «пассивным», как описано выше). Некоторые понимают, что это ошибка; но, не понимая суть того, о чём идёт речь, а также смешивая действие и деятельность, они отказываются переводить *у-вэй* как «недеяние» и замещают этот термин более или менее расплывчатыми и безликими перифразами, ухудшающими понимание учения и не позволяющими больше ничего увидеть из его глубинного и специфически инициатического смысла. В реальности приемлем только

перевод «недеяние», но по причине обычного его непонимания нужно объяснить, как он должен пониматься: это «недеяние» не только не является бездействием — согласно тому, что мы сказали выше, оно является высшей деятельностью, и именно поэтому оно максимально далеко от области внешнего действия и совершенно свободно от всех ограничений, налагаемых на эту область согласно её природе. Если бы «недеяние» по определению не лежало за пределами всех противопоставлений, то можно было бы сказать, что оно скорее является полной противоположностью той цели, которую квиетизм соотносит с духовным развитием.

Разумеется, «недеяние» — или то, что эквивалентно ему в инициатической части других традиций, — подразумевает, что его достижение ведёт к совершенному отделению от внешнего действия, как, впрочем, от всех других случайных вещей, и именно поэтому это существо находится в самом центре «космического колеса», тогда как все эти вещи принадлежат только его окружности; и если квиетизм исповедует безразличие, в чём-то напоминающее это отделение, то, безусловно, по совсем иным причинам. Как схожие явления могут быть обусловлены весьма разными причинами, так и образ действия (или в определённом случае воздержания от действия), внешне один и тот же, может происходить из самых разных намерений; но, естественно, для того, кто принимает во внимание только внешнее, из этого может вытекать их ложное уподобление. В этом отношении реально существуют некоторые факты, странные в глазах профанов, которые могли бы быть приведены ими в поддержку того ошибочного сопоставления, которое они хотели бы установить между квиетизмом и традициями инициатического порядка; но это поднимает некоторые достаточно интересные сами по себе вопросы, и мы специально посвятим им ближайшую главу.

Глава XXVII. Кажущееся безумие и скрытая мудрость

В конце предыдущей главы мы намекнули на некоторые более или менее необычные образцы поведения, которые могут в зависимости от ситуации происходить из совершенно разных причин. Верно, что в общем внешнее действие рассматривается не так, как у большинства людей, и что за этим действием не признается та важность, которая обычно ему придаётся; но в этом отношении нужно провести различие. Прежде всего мы должны уточнить, что то отделение от действия, о котором мы говорили в отношении «недеяния», — это прежде всего абсолютное безразличие к тому, что касается результатов, которые можно от него получить, потому что эти результаты, какими бы они ни были, на самом деле уже не влияют на существо, дошедшее до центра «космического колеса». Ко всему прочему очевидно, что такое существо никогда не будет действовать из необходимости и что при этом, если оно должно действовать согласно какому-нибудь мотиву, всецело осознавая, что это действие — это просто случайная видимость, иллюзорная с его точки зрения (разумеется, речь не идёт о точке зрения других существ, являющихся очевидцами этого действия), ему вовсе не обязательно достигать этого способом, внешне отличным от способов других людей, по крайней мере если у него нет каких-то особых мотивов. Легко понять, что это совершенно отличается от позиции квиетистов и других более или менее «нерегулярных» мистиков, которые, претендуя на то, чтобы пренебрегать действием (хотя им ещё весьма далеко до той точки, где действие предстаёт совершенно иллюзорным), прежде всего находят предлог, чтобы делать все что угодно согласно импульсам инстинктивной или

«подсознательной» части своего существа, что, очевидно, несёт риск всякого рода злоупотреблений, расстройств или отклонений и во всяком случае имеет по меньшей мере серьёзную опасность свободного и бесконтрольного развития низших возможностей вместо попытки возгосподствовать над ними, что, впрочем, несовместимо с крайней пассивностью мистиков этого типа.

Можно также спросить, до какой степени безразличие, демонстрируемое в таком случае, является реальным (и может ли оно быть реальным у того, кто не достиг центра и потому не освободился от всех «периферийных» обстоятельств), ибо иногда очевидно, что эти самые мистики предаются причудам совершенно добровольно: именно среди квиетистов в буквальном-смысле слова в конца XVII в. сформировалось объединение, называемое «Святым детством» (*Sainte Enfance*), в котором они старались подражать всему, что делают и говорят дети. Они намеревались практиковать буквально, насколько возможно, евангельское наставление «будьте как дети»; но здесь это поистине «буква, которая умерщвляет», и удивительно, что такой человек, как Фенелон, поддался на эту пародию, потому как едва ли возможно назвать иначе эту внешнюю имитацию детей взрослыми, которая неизбежно имеет искусственный и навязанный характер и тем самым несёт в себе нечто карикатурное. В любом случае это притворство, поскольку в целом оно едва ли согласуется с квиетистской концепцией, исходя из которой существо должно в некотором роде отделять своё сознание от действия, и, следовательно, никогда не стараться совершать действие каким-то особым, определённым образом. Мы не хотим при этом сказать, что некоторая симуляция, будь то симуляция безумия (и симуляция детства не так далека от неё, прежде всего внешне) не может быть никогда оправдана, даже у простых мистиков; но это оправдание возможно только при условии принятия точки зрения совершенно иной, нежели точка зрения квиетизма. Мы имеем в виду в первую очередь некоторые случаи, часто встре-

чающиеся в восточных формах христианства (где, стоит заметить, сам мистицизм не имеет в точности такого же смысла, как в его западной форме): действительно, восточная агиография «говорит о странных и необычных путях святости, о «Христа ради юродивых», совершающих нелепые поступки, чтобы под отталкивающей личиной безумия скрыть свои духовные дары от взоров окружающих, или, вернее, вырваться из уз мира сего в их наиболее глубоком и наименее приемлемом для разума смысле — освободиться от уз своего «социального я»[107]. Понятно, что эта видимость безумия является на самом деле средством (хотя, возможно, и не единственным) избегания нескромного любопытства, а также всяких социальных обязательств, с трудом совместимых с духовным развитием; но важно заметить, что в этом случае речь идёт об отношении к внешнему миру, составляющем своего рода «защиту» от него, а не о средстве, которое должно само по себе привести к некоторым внутренним состояниям, как в случае квиетистов, о которых мы только что говорили. Нужно добавить, что такая симуляция довольно опасна: она легко может мало-помалу привести к реальному безумию, и прежде всего у мистика, который по определению никогда не является господином своих состоянии в полной мере. При этом между простой симуляцией и собственно безумием может существовать множество степеней более или менее выраженной неуравновешенности, а всякая неуравновешенность обязательно является препятствием, которое до тех пор, пока оно существует, противостоит гармоничному и полному развитию высших возможностей существа.

Это ведёт нас к рассмотрению другого случая, который внешне может казаться довольно похожим, но по сути они весьма различны во множестве отношений: это те, кого в исламе называют маджзубами. Их внешний вид весьма необычен, и они сильно напоминают «юродивых», о которых

[107] Владимир Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», стр. 17 [французского издания].

мы только что говорили, но здесь речь уже не идёт ни о симуляции, ни о мистицизме, хотя, конечно, сторонний наблюдатель может легко впасть в такую иллюзию. Маджзуб обычно состоит в каком-то *тарикате*, и поэтому он следует инициатическому пути, по крайней мере на его первых стадиях, что, как мы часто говорили, несовместимо с мистицизмом; но в некоторый момент он ощущает «притяжение» («джазб», откуда и слово «маджзуб») духовной стороны, которое из-за отсутствия адекватной подготовки и достаточно «активной» позиции вызывает неуравновешенность и как бы «раскол», если так можно сказать, между различными элементами его существа. Высшая часть, вместо того чтобы увлечь за собой низшую часть и заставить её участвовать в возможной для неё степени в её собственном развитии, напротив, отделяется и оставляет её, так сказать, позади[108]; и это может вызвать только фрагментарную и более или менее беспорядочную реализацию. На самом деле с точки зрения полной и нормальной реализации никакой элемент существа не является по-настоящему ничтожным — даже принадлежащий низшему порядку элемент нужно рассматривать как имеющий малейшую реальность (но не как не имеющий никакой реальности). Нужно лишь всегда поддерживать каждую вещь на том месте, которая ей принадлежит в иерархии степеней бытия; и это в равной степени верно в отношении внешнего действия, которое в целом является лишь деятельностью, присущей некоторым его элементам. Но в силу неспособности «объединить» своё существо маджзуб «теряет опору» и как бы «выходит из себя». Именно в силу того, что он уже не является господином своих состояний, но только в силу этого, он сравним с мистиком; и, хотя он на самом деле не является ни сумасшедшим, ни притворщиком (это последнее слово не обязательно упо-

[108] Разумеется, эта связь не может никогда быть разорвана полностью, потому как за этим тотчас последовала бы смерть; но она крайне ослаблена и как бы «расслаблена», что, впрочем, происходит в той или иной степени во всех случаях неуравновешенности.

требляется здесь в негативном смысле, как уже можно понять по тому, что сказано выше), он кажется безумцем[109]. Это неоспоримое отклонение от инициатического пути, как и у производителей более или менее необычных «феноменов», особенно часто встречающихся в Индии; и, помимо того, что духовное развитие и первых, и вторых никогда не сможет дойти до совершенства, есть ещё одна причина сближать эти два случая.

То, что мы только что сказали, относится, естественно, к настоящим маджзубам; но, кроме них, могут существовать и ложные. И здесь нужно приглядеться повнимательнее к сущностным различиям, ибо сама эта симуляция может иметь два совершенно противоположных подвида. Есть обычные притворщики, которых можно назвать также «создателями подделок»: они находят выгоду в том, что прикидываются маджзубами, чтобы вести в некотором роде «паразитарное» существование. Очевидно, они не представляют ни малейшего интереса и в целом являются простыми нищими, которые, совершенно как фальшивые больные или другие притворщики этого рода, демонстрируют особое мастерство в исполнении своего ремесла. Но, кроме того, бывает и так, что человек, достигший высокой степени духовного развития, прячется среди маджзубов — по разным причинам, но прежде всего чтобы оставаться незамеченным и не позволить толпе увидеть, кто он такой на самом деле; и даже святой (*walī*) в своих связях с внешним миром (чья природа и мотивы обязательно ускользают от понимания обычных людей) может также иногда принимать видимость маджзуба. Но, помимо намерения скрыться, которое встречается во всех этих случаях, их нельзя сравнивать с юродивыми, которые не достигли такого уровня и являются лишь мистиками особого рода; разумеется, здесь совершенно отсутствуют опасности, на которые мы указали в этом отношении, потому что речь идёт о существах, чьё реальное состоя-

[109] Именно поэтому в обыденной речи слово «маджзуб» иногда используется как своего рода эвфемизм для слова «маджнун» — «сумасшедший».

ние более не может быть затронуто этими внешними проявлениями.

Здесь нужно заметить, что то же самое относится и к производителям «феноменов», на которых мы намекали выше, — и это ведёт нас непосредственно к «жонглерам», чьё поведение во всех традиционных формах так часто служило «маскировкой» для посвящённых высокого ранга, прежде всего тогда, когда они осуществляли во внешнем мире некую особую «миссию». Под жонглером на самом деле не нужно понимать только «фокусника» согласно весьма узкому смыслу, который современные люди придали этому слову: с нашей точки зрения, человек, который воспроизводит подлинные «феномены» психического порядка, как раз относится к этой категории, потому как в реальности жонглер — это тот, кто забавляет толпу, исполняя диковинные вещи, или даже просто своим необычным поведением[110]. Так это понималось в Средине века, где жонглер в некотором роде отождествлялся с шутом; и в то же время известно, что шут также назывался и «дураком», хотя и не был таковым на самом деле, что демонстрирует довольно тесную связь между различными случаями того, о чём мы только что говорили. Если добавить к этому, что жонглер (как, впрочем, и маджзуб) обычно является «бродягой», легко понять преимущества его роли, когда речь идёт об избегании внимания профанов или отвлечении его от того, чего они не должны знать либо по причинам простой уместности, либо по другим причинам более глубокого порядка[111]. Действительно, безумие в итоге является одной из самых непроницаемых масок, которые мудрость может использовать в силу того, что та составляет её крайнюю противоположность, именно поэтому в даосизме «бессмертные», когда они

[110] Этимологически жонглер (из лат. *joculator*) — это собственно «шутник» (*plaisant*), какими бы ни были «шутки», которыми он занимается.

[111] Настоящие жонглеры и маджзубы также могут в силу тех же преимуществ помогать «передавать» некоторые вещи, не осознавая их; но это другой вопрос, которого мы здесь не касаемся.

проявляются в нашем мире, всегда принимают более или менее странное и даже смешное обличье, даже не свободное от некоторой «вульгарности»; но эта последняя черта относится к другой стороне этого вопроса.

Глава XXVIII. «Народная» маска

Про «бессмертных» в даосизме говорится, что они сочетают в своем облике необычность и вульгарность. Сочетание этих двух аспектов мы можем обнаружить и в других случаях, особенно у маджзубов и «жонглеров», и, следовательно, у тех, кто заимствует их облик, как мы объяснили выше; и, хотя они выглядят как «безумцы», они явно демонстрируют и в какой-то степени «народный» характер. Однако эти два аспекта не обязательно связаны во всех случаях: то, что мы можем в равной степени назвать «вульгарным» или «народным» (так как эти два слова почти синонимичны в своей основе), служит лишь инициатической «маской». Иными словами, посвящённые, и особенно посвящённые наиболее высоких степеней, охотно смешиваются с обычными людьми вплоть до того, что ничем не отличаются от них внешне. Можно отметить, что весьма строгие и последовательные правила розенкрейцеров предписывали всегда говорить на языке и носить одежду тех людей, среди которых они жили, и в целом соответствовать их образу действий. Это можно, конечно, счесть прежде всего лишь средством остаться незамеченными среди профанов, что важно в разных отношениях, но на то есть и некоторые более глубокие причины.

Следует обратить особое внимание на то, что в таком случае всегда речь идёт о народе, а вовсе не о том, что на Западе обычно называют термином «средний класс», или о том, что ему соответствует более или менее точно в других местах; вплоть до того, что в странах исламской традиции говорят, что когда *Кутб*[A] должен проявиться среди обычных

[A] *Кутб* (*Quṭb*) — в суфийских тарикатах высшая степень святости в иерархии святых, лидер или духовный наставник тариката — прим. пер.

людей, он часто принимает вид нищего или бродячего торговца. При этом именно этим самым людям (и такое сближение неслучайно) всегда может быть доверено хранение пеню эзотерического порядка, которые иначе рискуют быть просто утраченными. И хотя понять эти истины они, конечно, не в силах, но они вполне способны их более чем надёжно передавать, даже если те скрыты под более или менее грубой маской. И именно таковы в целом реальное происхождение и истинный смысл всякого фольклора и особенно так называемых народных сказок. Но можно спросить: как могло случиться, чтобы в этой среде, которую некоторые охотно и пренебрежительно называют «простонародьем», элита и даже высшая её часть, которая этой среде совершенно противоположна, могли найти наилучшее убежище как для себя, так и для истин, обычным хранителем которых она является? Это выглядит каким-то парадоксом, если не сказать противоречием, но мы собираемся показать, что в действительности все обстоит иначе.

Народ, по крайней мере, пока он не подвергся «искажению», за которое он нисколько не ответственен, так как сам по себе является в высшей степени «пластичной» массой, соответствует чисто «субстанциальной» стороне того, что можно назвать социальной организацией. Народ несёт в себе в силу самого факта своей «пластичности» возможности, которых лишён «средний класс». Конечно, это лишь смутные и латентные возможности, потенциальности, если хотите, но они по меньшей мере существуют и всегда способны к развитию в благоприятных условиях. Вопреки тому, что любят утверждать в наши дни, народ никогда не действует спонтанно и ничего не производит сам по себе — он является как бы «резервуаром», откуда может произойти все как наилучшее, так и наихудшее, согласно природе влияний, которым он подвергается. Что же касается «среднего класса», то по размышлению достаточно легко понять, что он характеризуется, по сути, так называемым строго ограниченным «здравым смыслом», находящим своё наиболее закончен-

ное выражение в концепции «обычной жизни», и что самые типичные произведения его ментальности — это рационализм и материализм современной эпохи. Именно это даёт наиболее точную меру его возможностей, так как он порождает именно эти вещи, если ему позволяют свободно развиваться. Впрочем, мы не хотим сказать, что он совсем не подвержен влияниям, поскольку он также является «пассивным», по крайней мере относительно. Но тем не менее верно и то, что при его помощи принимают форму концепции, о которых идёт речь; следовательно, эти влияния нашли благоприятную почву, что обязательно подразумевает, что они некоторым образом отвечают его собственным склонностям, и если его по-настоящему справедливо называть «средним», то резонен вопрос: не является ли первым условием этого то, что это слово должно обозначать «посредственность»?

Подытожим то, что мы только что сказали: элита, поскольку её крайней противоположностью является народ, находит своё наиболее прямое отражение именно в нём, как во всех вещах высшая точка отражается именно в низшей, а не в той или иной промежуточной точке. Это, конечно, тёмное и обратное отражение, подобное отношению тела к духу; но в нём тем не менее заложена возможность «исправления», происходящего в конце цикла: когда нисходящее движение достигает своего предела, то есть самой нижней точки, только тогда появляется возможность немедленного возвращения к наивысшей точке, чтобы начать новый цикл. Именно об этом говорят «крайности смыкаются», или, скорее, сходятся. Сходство между народом и телом оправдывается ещё и тем, что они в равной степени представляют элемент «субстанции» соответственно в социальной и индивидуальной областях, тогда как ментальный элемент, особенно если рассматривать его в аспекте «рациональности», соответствует скорее «среднему классу». Отсюда также вытекает, что элита, в некотором роде двигаясь по нисходящей в сторону народа, обретает тем самым преимущества «во-

площения», необходимого для составления по-настоящему полного существа в нашем состоянии бытия. Народ для неё является «опорой» и «основой» — как тело необходимо для проявления духа в человеческой индивидуальности[112].

Кажущееся отождествление элиты с народом соответствует известному в исламском эзотеризме принципу ордена «Маламатья», который сделал правилом принятие тем более обычной и заурядной, и даже грубой наружности, чем более совершенно внутреннее состояние и высок дух, и при этом они никогда не позволяют себе проявлять эту духовность в общении с другими людьми[113]. Таким крайним контрастом между внутренним и внешним они поддерживают между двумя сторонами своего существа максимальный «интервал», если так можно сказать, что позволяет им содержать в себе наибольшую сумму возможностей любого порядка и что при предельном осуществлении логически приводит к «тотализации» существа[114]. Впрочем, вся эта разница относится в конечном итоге только к видимому миру, а в абсолютной реальности и, следовательно, в той конечной цели реализации, о которой мы только что сказали, больше нет ни внутреннего, ни внешнего, ибо в итоге все крайности воссоединяются в Принципе.

С другой стороны, особенно важно заметить, что «народная» внешность, принимаемая посвящёнными, составляет во всех степенях как бы картину «нисходящей реализации»[115]. Вот почему о состоянии Маламатья говорится, что оно «похоже на состояние пророка, вознесенного до наивысших сфер божественной близости», но который затем, «возвратясь в мир созданий, может говорить с ними только

---

[112] Можно в равной степени сопоставить эти вещи, поскольку речь идёт о «нисхождении духа»; мы излагаем эти соображения далее в конце гл. XXXI.

[113] См. Abdul-Hadi, *al-Malāmatiyyah*, в октябрьском номере журнала «Вуаль Исиды» за 1933 г.

[114] Мы, впрочем, не считаем, что «тотальность» может быть реализована только таким образом.

[115] См. последнюю главу этой книги.

о внешних вещах», чтобы «из этого общения с Богом ничто не проявилось на его лице». И, кроме этого, отмечается, что «это состояние превосходит состояние Моисея, на лицо которого никто не мог смотреть после того, как он говорил с Богом». Это связано и с идеей тотальности, о которой мы только что сказали[116]; это, по сути, приложение аксиомы, согласно которой «целое больше, чем любая его часть», сколь бы выдающейся из всех остальных эта часть ни была[117]. О случае с состоянием Моисея можно сказать, что это «нисхождение» на самом деле осуществлено не полностью и не включает все нижние уровни, доходя только до тех, что символизируют внешнюю видимость простых людей, чтобы привести их к соучастию в трансцендентной истине в соответствии с их возможностями. И именно здесь в некотором роде заключен противоположный аспект того, что мы имели в виду, говоря о народе как об «опоре» элиты; и естественно, что это дополняющий аспект, потому как сама эта роль «опоры», чтобы быть эффективной, обязательно требует некоторого участия, чтобы обе точки зрения взаимно подразумевали друг друга[118].

Разумеется, это предписание ничем не отличаться от обычных людей в том, что касается внешней видимости, отличаясь от них глубочайшим образом внутренне, также явным образом встречается в даосизме, и сам Лао-цзы неоднократно его формулировал[119]. Здесь, впрочем, оно довольно

---

[116] Мы не говорим «больше», как это делают обычно, — это ограничивает понимание этой аксиомы чисто математическим приложением; но здесь, очевидно, её нужно рассматривать за пределами количественной области.

[117] Именно так нужно понимать превосходство человеческой природы над ангельской, как об этом и говорится в исламской традиции.

[118] Участие, о котором здесь идёт речь, не ограничивается при этом исключительно традиционным экзотеризмом. В этом можно убедиться, обратив внимание, например, на большинство исламских тарикатов, которые для своих внешних, но тем не менее эзотерических по определению функций действуют совместно с разнообразными чисто «народными» элементами, не способными ни к чему, кроме простой виртуальной инициации, и кажется, что в дионисийских мистериях греческой античности дело обстояло точно так же.

[119] Дао дэ цзин, особенно гл. XX, XLI и LXVII.

тесно связано с некоторым аспектом символизма воды, которая всегда течет в самые низкие места[120] и которая, хотя и является самой слабой, тем не менее одолевает гораздо более прочные и могущественные вещи[121]. Вода является образом «субстанционного» принципа вещей и в социальной области может пониматься как символ народа, как то, что соответствует его низшей позиции. И мудрец, имитируя природу или образ действия воды, внешне смешивается с народом; но это позволяет ему лучше, чем любое другое положение не только влиять на весь народ целиком при помощи своего «деяния присутствия», но и сохранять неизменным в укрытии то, в чём он внутренне превосходит других и что составляет его единственное подлинное превосходство.

Здесь мы смогли только указать на главные аспекты этого довольно сложного вопроса; закончим же последним замечанием, относящимся к западным эзотерическим традициям. Говорят, что тамплиеры, ускользнувшие от разгрома своего ордена, скрылись в среде строительных рабочих. Даже если в этом хотят видеть не более чем «легенду», она не становится менее значимой в силу своего символизма. К тому же на самом деле неоспоримо, что по крайней мере некоторые герметики действовали именно так, особенно это касается тех, кто присоединился к течению розенкрейцеров[122]. Мы напомним в этом отношении, что среди инициатических организаций, чья форма построена на обучении профессии, те, которые всегда оставались «ремесленными», подверглись меньшему вырождению, нежели испытавшие массовое вторжение элементов, принадлежащих по большей части к «буржуазии». Помимо прочих причин, которые мы уже излагали, нельзя ли видеть в этом пример той спо-

---

120 Там же, гл. VIII, а также LXI и LXVI.

121 Там же, гл. XLIII и LXXVIII.

122 Разумеется, мы не намекаем здесь на возможное происхождение «спекулятивной» трансформации масонства, которое в действительности было лишь вырождением, что мы уже разъясняли в других работах. То, что мы имеем в виду, относится к гораздо более ранней эпохе, чем начало XVIII в.

собности «народного» сохранения эзотеризма, другим проявлением которой является фольклор?

Приложение к главе XXVIII

Ниже приведены отрывки из работы Абдул-Хади «Маламатья», на которую ссылался Рене Генон.

> Вот на эту тему отрывок из «Трактата о категориях посвящения» Мухйиддин ибн Араби. Пятая ступень посвящения занята «теми, кто кланяется» — это те, кто смиряется с господним Величием, кто берёт на себя культовое поклонение, кто свободен от всяких претензий на какую-либо награду в этом или в другом мире. Это Маламатья. Они являются «доверенными людьми Бога», и они составляют высшую группу. Их количество не ограничено, но они находятся под руководством *Кутба* или духовной Вершины[123]. Их правила обязывают их скрывать свои заслуги и не скрывать свои недостатки... Они говорят, что суфизм — это унижение, бедность, «великий мир» и раскаяние. Они говорят, что лицо суфия понуро (дословно: чёрное) и в этом, и в ином мире, указывая таким образом, что хвастовство падает вместе с претензиями и что искренность поклонения проявляется в раскаянии, ибо сказано: «Я среди тех, чьи сердца разбиты из-за Меня...» То, чем они обладают в силу милости, проистекает из того же источника божественной благосклонности. Они не имеют больше ни собственного имени, ни личных черт, но они незаметны в своем подлинном простирании ниц.

Затем Абдул-Хади цитирует фрагменты трактата «Принципы Маламатья» ученого, имама, посвящённого Сейида Абу Абдур Рахмана (внука Измаила ибн Наджиба).

> Так как они реализовали («божественную истину») в высших ступенях (микрокосма), так как они утвердились сре-

---

[123] Количество *афрадов*, или «одиночек» не ограничено, но они не находятся в юрисдикции *Кутба* определённой эпохи. Они составляют третью категорию в эзотерической иерархии ислама.

ди «людей сосредоточения»[124], аль-Курба, аль-Унс и аль-Васль[125], Бог (так сказать) слишком ревнив к ним, чтобы они позволили себе показаться миру такими, каковы они в реальности. Поэтому он дал им внешность, которая соответствует состоянию «отделения от Неба»[126], внешность, созданную из обычного знания, шариатских забот — ритуальных или связанных с поклонением, а также обязанность работать, заниматься чем-то профессионально и действовать среди людей. Однако их внутренность осталась в постоянных связях с «божественной истиной», как в сосредоточении (*al-jam'*), так и в рассеянии (*al-farq*), то есть во всех состояниях бытия. Эта ментальность — одна из наиболее высоких, которых человек может достичь, несмотря на то, что ничто из неё не проявляется внешне. Оно напоминает состояние пророка, — да молится за него и хвалит его Аллах! — который был возвышен до самых высоких ступеней «божественной Близости», указанной в коранической формуле: «Он находился от него на расстоянии двух луков или даже ближе»[127]. Когда он обращается к созданиям, он говорит с ними только о внешних вещах. Из его близких бесед с Богом ничего не проявляется на его лице. Это состояние выше, чем состояние Моисея, на чьё лицо нельзя было смотреть после того, как онпоговорил с Богом... Шейх группы Абу-Хафс ан-Нисабури говорил: «Маламатья развиваются, прилагая усилия. Они не беспокоятся о себе. Мир не имеет никакой власти над ними и не может до них добраться, ибо их внешняя жизнь совершенно открыта, хотя хитросплетения из внутренней жизни строго скрыты...».

Абу-Хафса однажды спросили, откуда произошло имя Маламатья. Он ответил:

Маламатья постоянно с Богом в силу того, что они всегда владеют собой и не перестают осознавать свою господню

---

124 *ahl al-jam'*.

125 Духовный союз.

126 *al-iftirāq*.

тайну. Они ругают себя за всё то, что они не смогли скрыть относительно своей «божественной Близости», в молитвенном доме или как-то иначе. Они скрывают свои заслуги и демонстрируют то, что достойно порицания. Так люди обвиняют их из-за внешности; они ругают себя внутри, ибо они знают человеческую природу. Но Бог покровительствует им, открывая тайны, позволяя созерцать сверхчувственный мир, учиться искусству познания глубинной реальности вещей по внешним знакам (*al-firāsah*), а также при помощи чудес. Мир в итоге оставляет их мире с Богом, отдаляясь от них из-за их выставления напоказ того, что достойно порицания или противоположно респектабельности. Такова дисциплина *тариката* людей порицания[128].

[127] См. Коран, гл. 53, стих 9. Два лука — это *al-ʿIlm* и *al-wujūd*, то есть Знание и Сущее. См. Ф. Варрен о Вронском, *La Synthèse concrète*, стр. 169.

[128] Эти слова Абу-Хафса были записаны Абдул-Хасаном аль-Варраком, который передал их Ахмаду ибн Айсса, который, в свою очередь, был информатором Абу Абдур-Рахмана, автора этого трактата.

Глава XXIX. Совпадение крайностей

Сказанное нами ранее насчёт отношений между инициатической элитой и народом, на наш взгляд, требует нескольких дополнительных уточнений во избежание какой-либо двусмысленности, и прежде всего не следует заблуждаться относительно смысла слова «вульгарность», которое мы в связи с этим использовали. Действительно, слово «вульгарный», которое мы используем в его изначальном значении, является в общем синонимом слова «народный», но существует и вульгарность совершенно иного рода, лучше соответствующая тому уничижительному смыслу, который чаще вкладывается в это понятие в обыденной речи. Истина же состоит в том, что это последнее определение относится скорее к «среднему классу». Чтобы понять, о чём идёт речь, можно в качестве примера вспомнить то чёткое различие, которое А. К. Кумарасвами провел между «народным» и «буржуазным»[129] искусством или, если угодно, ту разницу, которая среди предметов обихода существует между продукцией ремесленников прошлого и продукцией современной промышленности[130].

Это замечание ведёт нас к понятию *Malāmatiyyah*, которое происходит от слова *malāmah*, означающего «порицание»[131];

---

[129] См. особенно статью «О „первобытной ментальности“» (*De la « mentalité primitive »*) в журнале «Исследования Традиции», в номере за август-сентябрь-октябрь 1939 г. С другой стороны, не стоит забывать о том, как использовал слово «вульгарное» Данте в своем трактате *De vulgari eloqentia*, и особенно его выражение *vulgare illustre* (см. «Новые заметки о тайном языке Данте» в июльском номере «Вуаль Исиды» за 1932 г.).

что же следует понимать под ним? Это не значит, что действия подобных людей как таковые действительно заслуживают порицания с традиционной точки зрения; и ещё более немыслимым представляется то, чтобы, не думая, пренебрегать предписаниями шариатского закона, они бы намеренно принялись усердно поучать этому всех окружающих не только на словах, но и на собственном примере. Только их образ действия, поскольку он ничем не отличается от поведения народа[132], выглядит достойным порицания в глазах определённого «мнения», которое как раз и является мнением «среднего класса» или людей, которые считают себя «культурными» согласно столь модному нынче выражению. Концепция профанической «культуры», о которой мы уже говорили в другом месте[133], на самом деле весьма характерна для ментальности этого «среднего класса», которому она благодаря своему поверхностному и иллюзорному «блеску» даёт средство маскировки своего интеллектуального ничтожества. Те же самые люди привыкли взывать к «обычаю» при любых обстоятельствах; и, само собой, *Malāmatiyyah* или ведущие себя подобно им представители других традиций не склонны принимать во внимание этот «обычай», лишённый всякого смысла и духовной ценности, и, соответственно, беспокоиться о «мнении», оценивающем лишь видимости, за которыми ничего нет[134]. «Дух» или воплощающая его элита могут найти точку опоры вовсе не в видимостях, по-

[130] Действительно, современная промышленность является делом рук «среднего класса», который стал её создателем и руководителем. Именно поэтому её продукция способна удовлетворять только потребности, никак не связанные с духовностью, в полном соответствии с концепцией «обычной жизни»; это нам кажется столь очевидным, что не требует дальнейшего обсуждения.

[132] Сам экзотерический закон можно назвать «вульгарным» в «обычном» значении этого слова — в том смысле, что он применяется ко всем без различия. Кроме того, разве недостаточно в наше время встречающихся почти повсюду людей, склонных почитать за «исключительность» неисполнение традиционных обрядов?

[133] См. «Заметки об инициации», гл. XXXIII.

[134] См. гл. IV.

скольку видимости не отражают ничего духовного, будучи скорее отрицанием всякой духовности: там же, где дух находит своё отражение, даже и перевёрнутое, как неизбежно случается с каждым отражением, там же располагается и его нормальная «опора», идёт ли речь о теле на индивидуальном уровне или о народе на уровне общества.

Как мы уже говорили, поскольку самая верхняя точка отражается в самой нижней, можно сказать, что крайности сходятся: в связи с этим мы упоминали, что это можно сравнить с тем, что происходит в конце цикла, и этот вопрос требует чуть более подробных разъяснений. Действительно, следует отметить, что «исправление», посредством которого осуществляется возврат самой нижней точки в самую высокую, является действительно «мгновенным»; то есть в реальности оно является вневременным, или, лучше сказать, чтобы не ограничиваться рассмотрением особых условий нашего мира, оно находится вне всякой длительности, что требует перехода через непроявленное: это то, что составляет «интервал» (*sandhyā*), который согласно индийской традиции всегда существует между двумя циклами или двумя состояниями проявления. В противном случае начало и конец не могли бы ни совпасть в Принципе, если речь идёт о тотальности проявления, ни соответствовать друг другу, если мы рассматриваем только частные циклы. Кроме того, ввиду «мгновенности» этого перехода не происходит никакого исчезновения непрерывности, и именно это позволяет говорить о реальном совпадении крайностей, хотя точка совпадения ускользает от всякого до той или иной степени внешнего исследовательского инструмента, поскольку она располагается вне ряда последовательных изменений, составляющих проявление[135].

Именно по этой причине говорится, что любое изменение состояния может совершаться только в «темноте»[136], а чёр-

[135] Мы намереваемся возвратиться к этому вопросу, говоря о символизме «цепи миров».

[136] См. «Заметки об инициации», гл. XXVI.

ный цвет в его высшем смысле является символом непроявленного. Но в своем низшем значении тот же чёрный цвет символизирует также неразличимость чистой потенциальности или первоматерии[137], и здесь вновь эти два аспекта, которые не должны смешиваться, тем не менее, соответствуют друг другу по аналогии и соединяются определённым образом согласно той точке зрения, с которой смотрят на эти вещи. Всякое «преобразование» выглядит «разрушением» с точки зрения проявления; и то, что в действительности является возвращением в изначальное состояние, если на это смотреть извне и с «субстанциальной» стороны, является как раз «возвращением в хаос» — как и начало, хотя и вытекает непосредственно из Принципа, принимает в том же отношении видимость «появления из хаоса»[138]. Кроме того, как любое отражение по необходимости является образом того, что отражается, так и низший аспект можно рассматривать как представление высшего аспекта в его относительном порядке, разумеется, если не забывать видеть в этом приложение «обратного смысла»; и это истинно как для отношения духа и тела, так и для отношения элиты и народа.

Существование народа или того, что внешне принимается за таковой, в нынешнем языке называется «тёмным»; и хотя те, кто использует это выражение, несомненно, делают это неосознанно, оно в конечном счёте передает характер, свойственный «субстанциальной» роли, которую народ исполняет в социальном порядке: с этой точки зрения более уместно говорить не о тотальном неразличении первоматерии, но, по крайней мере, об относительном неразличении того, что исполняет роль материи на определённом уровне. Совершенно иным образом дело обстоит для посвящённого, который живет среди народа, внешне не отличаясь от него:

---

[137] См. гл. XXXI.

[138] В алхимическом символизме любая «трансмутация» предусматривает переход через состояние неразличения, которое символически выражается чёрным цветом и также может быть описано в двух указанных аспектах.

подобно человеку, скрывающему свою мудрость под наружностью не менее «темной», чем у толпы, он может, помимо самых разнообразных выгод, которые он в этом находит, воспринимать эту темноту самого своего существования как образ «горней тьмы»[139]. Из этого можно сделать и другой вывод: если посвящённые, занимающие высшие ступени духовной иерархии, не принимают никакого зримого участия в событиях, развертывающихся в этом мире, это происходит потому, что подобное «периферийное» действие несовместимо с занимаемой ими «центральной» позицией. Они держатся в стороне от всякой «мирской» исключительности, несомненно, потому, что осознают её бессодержательность; но, кроме того, можно сказать, что, если бы они согласились выйти из темноты, их внешний вид более не соответствовал бы их истинному внутреннему облику, и если бы это стало возможным, то привело бы к нарушению гармонии в самом их существе: но это совершенно исключено, учитывая достигаемый ими духовный уровень, что, в свою очередь, исключает возможность того, что они действительно согласятся на это[140]. Кроме того, то, о чём здесь идёт речь, по сути не имеет ничего общего со «смирением», и те существа, о которых мы здесь говорим, всецело находятся по ту сторону чувственного мира, к которому по своей сути относится последнее выражение. Но это вновь тот случай, когда внешне схо-

---

[139] Это можно связать с тем, что мы говорили ранее о высшем смысле анонимности («Царство количества и знамения времени», гл. IX): это также «темнота» для индивида, но в то же время освобождение от индивидуального состояния, и тем самым необходимое следствие, поскольку имя и форма (*nāma-rūpa*) являются основными составляющими индивидуальности как таковой.

[140] Можно вспомнить по этому поводу сказанное вами ранее относительно «отказа от могущества» (см. «Заметки об инициации», гл. XXII); действительно, хотя это «могущество» совершенно иного рода, оно не менее противоположно «темноте», чем то, о чём мы говорим.

жие вещи вытекают из совершенно различных в реальности причин[141].

Чтобы вернуться к тому вопросу, который представляет для нас здесь наибольший интерес, добавим следующее: «чёрное более чёрное, чем чёрное» (*nigrum nigro nigrius*), согласно выражению герметиков, если брать его в самом прямом и в некотором смысле наиболее буквальном смысле, это, конечно же, темнота хаоса или «адская тьма»: но точно так же, в соответствии с нашими разъяснениями, она является и естественным символом «горней тьмы»[142]. Точно так же как «недеяние» воистину является полнотой действия, а «тишина» содержит в себе все звуки в их непроявленной (*parā*) модальности, так и «горняя тьма» в реальности является Светом, который превосходит всякий свет, — за пределами всякого проявления и всего несущественного он является главным аспектом самого света; и в этом, и только в этом, происходит в итоге совпадение крайностей.

Примечания к главе

[131] Их называют также *ahl al-malāmah*, буквально «люди порицания», то есть те, кто подвергается порицанию.

---

[141] Речь не идёт о том, чтобы оспаривать то, что смирение может считаться добродетелью с экзотерической или специфически религиозной (которая, разумеется, включает и мистическую) точки зрения; но с инициатической точки зрения ни смирение, ни соответствующая ей гордыня не могут более иметь смысла для того, кто преодолел область противоречий.

[142] Выражения типа «чёрные головы» или «чёрные лица», встречающиеся в различных традициях, также имеют двойной смысл, с разных точек зрения сопоставимый с указанным нами; возможно, нам как-нибудь представится случай вернуться к этому вопросу.

Глава XXX. Дух в теле или тело в духе?

Обыденные представления о том, что дух в каком-то роде помещен в тело, не могут не казаться весьма странными любому, кто обладает самыми элементарными метафизическими сведениями, но главным образом не потому, что дух здесь является по-настоящему «сосредоточенным», а потому, что, даже если это лишь более или менее символическая «фигура речи», с первого взгляда она кажется содержащей явную нелогичность и переворачивание нормальных отношений. Действительно, дух — это *Атман*, и он является принципом всех состояний существа, всех степеней его проявления; все вещи обязательно содержатся в своем принципе, они из него не выходят и тем более не ограничивают его своими собственными пределами. Следовательно, именно все эти состояния существа, включая и тело, которое является простой модальностью одного из них, должны в конечном счёте содержаться в духе, а не наоборот. «Меньшее» не может содержать «большее», не может производить его; впрочем, это приложимо к различным уровням, как мы это увидим далее; но на данный момент мы рассматриваем крайний случай, касающийся связи между принципом существа и самой ограниченной модальностью его индивидуального человеческого проявления. Хочется сразу же заключить, что современные представления обязаны собой лишь невежеству подавляющего большинства людей и соответствуют только простой языковой ошибке, которую все повторяют в силу привычки, не задумываясь; однако этот вопрос не так прост, и эта ошибка, если и является таковой, имеет свои глубокие причины, и вовсе не те, о которых можно было бы подумать сразу.

Прежде всего нужно ясно понимать, что в этих соображениях пространственный образ «содержащего» и «содержимого» никогда нельзя понимать буквально, потому что только один из двух рассматриваемых терминов — тело — на самом деле обладает пространственным характером, а само пространство является не чем иным, как одним из качеств, свойственных телесному бытию. Тем не менее использование такого пространственного символизма (как и символизма временного), как мы уже объясняли не только оправданно, но даже неизбежно, пока мы должны пользоваться языком, который, будучи языком человека телесного, сам по себе подчинен условиям, определяющим его существование как такового; достаточно всегда помнить, что всё не принадлежащее телесному миру тем самым находится за пределами и пространства, и времени.

С другой стороны, нас мало заботит тот факт, что философы считали себя обязанными ставить и обсуждать вопросы наподобие «местонахождения души», кажется, понимая это в совершенно буквальном смысле. То, что они называют «душой», могло при этом быть духом как минимум в той мере, как они её понимали, согласно обычной современной западной языковой путанице в этом отношении. Разумеется, для нас профанные философы ничем не отличаются от обычных людей, а их теории имеют не больше ценности, чем любое современное мнение. Поэтому вовсе не их мнимые «проблемы» могли бы заставить нас подумать, что некое «сосредоточение» духа в теле представляет собой нечто иное, нежели простую ошибку; сами традиционные учения демонстрируют, что этого недостаточно и что эта тема требует более тщательного изучения.

Действительно, известно, что согласно индийскому учению *дживатма* (то есть в реальности сам *Атман*, но рассматриваемый в своей связи с человеческой индивидуальностью) пребывает в центре этой индивидуальности, который символически обозначается как сердце. Разумеется, это не говорит о том, что он как бы ограничен телесным орга-

ном, носящим это имя, или даже соответствующим тонким органом; но это подразумевает, что он в некотором роде находится в индивидуальности, и даже, точнее, в самом центре этой индивидуальности. *Атман* на самом деле не может быть ни проявлен, ни индивидуализирован; тем более не может он быть и воплощен; однако в качестве *дживатмы* он предстаёт индивидуализированным и воплощенным. Конечно же, эта видимость может быть только иллюзорной по отношению к *Атману*, но она существует по меньшей мере с определённой точки зрения — той самой, при которой *дживатма* кажется отделенной от *Атмана* и которая является точкой зрения индивидуального человеческого проявления. Следовательно, именно с этой точки зрения дух находится в индивиде; и с более частной точки зрения телесной модальности можно также сказать при условии небуквального понимания этого «сосредоточения», что он находится в теле. Итак, это не ошибка в прямом смысле слова, а лишь выражение той иллюзии, которая, будучи таковой относительно абсолютной реальности, соответствует по меньшей мере определённой степени реальности, той самой реальности состояния проявления, с которым она связана, которая является ошибкой, только если прилагать её к концепции тотального существа, как если бы сам её принцип мог быть затронут или изменен одним из его случайных состояний.

Мы провели разделение между интегральной индивидуальностью и её телесной модальностью: первая охватывает сверх того все тонкие модальности; и в этом отношении мы можем добавить замечание, которое, хотя и является дополнительным, без сомнения, поможет понять то, что мы имеем в виду в первую очередь. Для обычного человека, чьё сознание в каком-то роде является «бодрствующим» только в его единственной телесной модальности, те тонкие модальности, что более или менее смутно им воспринимаются, кажутся включенными в тело, потому что это восприятие реально соответствует только их связям с телом, а не тому, чем они являются сами по себе. Однако в реальности они не

могут содержаться в теле и быть ограничены его пределами, прежде всего потому что именно они являются непосредственным принципом телесной модальности; далее, потому что они способны простираться несравнимо более широко по самой природе возможностей, которые они содержат. В том случае, когда эти модальности реально развиты, они предстают «продолжениями», распространяющимися во всех смыслах за пределы телесной модальности, которая оказывается как бы полностью окутанной ими. Следовательно, в этом отношении в том, кто реализовал интегральную индивидуальность, происходит своего рода «переворот», если можно так выразиться, по сравнению с точкой зрения обычного человека. Впрочем, в этом случае индивидуальные пределы не преодолеваются, и именно поэтому в начале мы говорили о возможном приложении к разным уровням. По аналогии можно понять уже сейчас, что некий «переворот» в равной степени осуществляется и в другой области, когда существо переходит к надындивидуальной реализации. Когда существо достигло *Атмана* только в своих связях с индивидуальностью, то есть при помощи *дживатмы*, он кажется ему включенным в эту индивидуальность, и иначе быть не может, потому что оно неспособно превзойти ограничения индивидуального состояния; но когда оно достигает *Атмана* непосредственно и оказывается в нём, сама эта индивидуальность, а с ней и все другие состояния, индивидуальные или надындивидуальные, кажутся ему, напротив, содержащимися в *Атмане*, каковы они с точки зрения абсолютной реальности, потому как это возможности *Атмана*, за пределами которого ничего по-настоящему не существует в каком угодно виде.

Выше мы уточнили пределы, в которых с относительной точки зрения можно говорить, что дух содержится в человеческой индивидуальности и даже в теле; и, кроме того, мы указали причину, по которой это так, — в целом она заключается в самом состоянии существа, для которого эта точка зрения является правомерной и достоверной. Однако это

ещё не все, и нужно отметить, что дух рассматривается как находящийся не только в индивидуальности в целом, но в её центральной точке, которой в телесном порядке соответствует сердце. Это ведёт к другим разъяснениям, которые помогают установить связь между этими двумя точками зрения, внешне противоположными, связанными соответственно с реальностью индивида, относительной и случайной, и абсолютной реальностью *Атмана*. Легко понять, что эти рассуждения должны основываться на приложении обратного смысла этой аналогии — приложении, которое в то же время особенно отчётливо демонстрирует предосторожности, необходимые при переносе пространственного символизма, потому что в противоположность тому, что имеет место в телесной области, то есть в пространстве, понимаемом в буквальном смысле, можно сказать, что в духовной области внутренняя часть охватывает внешнюю, а центр содержит все.

Одна из лучших «иллюстраций» приложения этого обратного смысла дана представлением разных небес, соответствующих высшим состояниям существа, как концентрических кругов или сфер, как, например, у Данте. В этом представлении прежде всего кажется, что более широкие, то есть менее ограниченные круги являются более «внешними» в том смысле, что они сильнее удалены от центра, составленного земным миром. Именно такова точка зрения человеческой индивидуальности, которая как раз и представлена землей, и эта точка зрения истинна лишь относительно, как и эта индивидуальность является реальной в своей области, и от неё нужно оторваться и подняться к высшим состояниям. Но, когда индивидуальность преодолена, происходит «переворот», о котором мы говорили (и который реально является «возрождением» существа), и вся совокупность символического представления оказывается в некотором роде обратной: высшим небом является центральное, потому что именно в нём пребывает сам универсальный центр; и, напротив, земной мир сейчас находится на внешней пе-

риферии. Нужно отметить, что в этом «перевороте» местонахождения соответствующий самому высокому небу круг должен, однако, оставаться самым большим из всех и вмещать все прочие (как, согласно исламской традиции, божественный «трон» охватывает все миры); это необходимо, потому что в абсолютной реальности именно центр содержит все. Невозможность выразить материально эту точку зрения, согласно которой самое большое в то же время является центральным, не выражает в целом ничего иного, как сами ограничения, которым неизбежно подчинен геометрический символизм из-за того, что он является лишь языком пространственного состояния, то есть одного из состояний, свойственных нашему телесному миру и, следовательно, связанных только с точкой зрения человеческой индивидуальности.

В силу обратной связи, существующей между истинным центром — центром тотального существа или вселенной, относительно которого рассматриваются вещи с «микрокосмической» или «макрокосмической» точки зрения, и центром индивидуальности или её частной области бытия, ясно видно то, что первое и самое большое в великом порядке реальности становится (хотя не меняется и не искажается само по себе) последним и самый маленьким в области проявленных видимостей[143]. Мы продолжим пользоваться пространственным символизмом: речь идёт о связи геометрической точки с тем, что по аналогии можно назвать точкой метафизической: это истинный примордиальный центр, содержащий в себе все возможности и, следовательно, в том числе все самое большое. Он не «расположен» где-то, так как ничто не может его содержать или ограничивать, и, напротив, все вещи связаны с ним (разумеется, это нужно понимать символически, потому что речь не идёт только о пространственных возможностях). Геометрическая точка, находящаяся в пространстве, даже в буквальном смысле явно является

[143] См. текст упанишад, которые мы цитировали, а также евангельскую притчу о горчичном зерне.

самой маленькой, потому что она не имеет размеров, то есть не занимает, строго говоря, никакого пространства. Но это пространственное «ничто» прямо соответствует метафизическому «всему», и можно сказать, что именно таковы два крайних аспекта неразделимости, понимаемой соответственно в принципе и в проявлении. Что касается «первого» и «последнего», достаточно в этом отношении вспомнить то, что мы уже сказали ранее: самая высокая точка имеет своё прямое отражение в самой низкой; и к этому пространственному символизму можно добавить символизм временной, согласно которому то, что является первым в принципиальной области и, следовательно, находится «вне времени», кажется последним в развитии проявления[144].

Легко приложить всё это к тому, что мы рассмотрели сначала: на самом деле именно дух (*Атман*) является универсальным центром, содержащим все вещи[145], но, отражаясь в человеческом проявлении, он тем самым кажется «сосредоточенным» в центре индивидуальности и даже, точнее, в центре её телесной модальности, потому что он в качестве конечной цели человеческого проявления также является его «центральной» модальностью; этот центр по отношению к индивидуальности на самом деле является прямым отражением и представлением универсального центра. Это отражение, конечно же, на самом деле является просто видимостью, как и само индивидуальное проявление; но, пока су-

---

[144] В исламской традиции пророк одновременно является «первым из созданий Бога» (*awwal Khalq Allāh*) относительно своей принципиальной реальности (*an-nūr al-muḥammadī*) и «печатью [то есть последним из] посланников Бога» (*khātam rusul Allāh*) относительно своего земного проявления; он также является «первым и последним» (*al-awwal wa al-ākhir*) относительно создания (*bi-n-nisbati li-l-Khalq*), как и Аллах является «Первым и Последним» в абсолютном смысле (*muṭlaqan*). Таким же образом в христианской традиции Слово — это «Альфа и Омега, начало и конец» всех вещей.

[145] Мы напоминаем в этом отношении, что в исламской традиции примордиальный Свет (*an-nūr al-muḥammadī*, согласно тому, что было сказано в предыдущей заметке) — это также и Дух (*ar-Rūḥ*), в тотальном и универсальном смысле этого слова; с другой стороны, известно, что христианская традиция отождествляет Свет и само Слово.

щество ограничено своими индивидуальными условиями, эта видимость для него является реальностью, и иначе быть не может, потому что эта реальность относится к тому же порядку, что и его сознание в этих условиях. Только когда существо превзошло эти пределы, другая точка зрения стала для него реальной, каковой она является (и всегда была) абсолютно; его центр находится в универсальном, а индивидуальность (и тем более тело) — теперь просто одна из возможностей, содержащихся в его центре; и путём таким образом произведенного «переворота» истинные связи всех вещей оказываются восстановленными, такими, какими они никогда не прекращали быть для изначального [*principiel*] существа.

Добавим, что этот «переворот» тесно связан с тем, что в каббалистическом символизме называется «перестановкой свечей», а также с тем изречением, что исламская традиция помещает в уста святых (*awliyā*): «Наше тело — это наш дух, а наш дух — это наше тело» (*ajsāmunā arwāḥunā, wa arwāḥunā ajsāmunā*), это указывает не только на то, что все элементы существа полностью объединены в «Высшем Тождестве», но также на то, что «скрытое» стало «явным», и наоборот. Согласно исламской традиции существо, перешедшее на другой берег (*barzakh*), в некотором роде противоположно обычным существам (и, впрочем, именно здесь встречается ещё одно строгое приложение обратного смысла по аналогии с «Универсальным Человеком» и человеком-индивидом): «Если он идёт по песку, он не оставляет следов; он идёт по камням, его ноги оставляют на них отпечаток»[146]. Если он находится на солнце, он не отбрасывает тени; в темноте от него исходит свет[147].

---

[146] Это имеет очевидную связь с символизмом «отпечатков ног» на камнях, которые отсылают к «доисторическим» эпохам и встречаются почти во всех традициях; не погружаясь сейчас, в эту тему по разным соображениям, мы можем сказать, что в общем эти отпечатки представляют «след» высших состояний в нашем мире.

[147] Напомним ещё, что дух соответствует свету, а тело — тени или ночи; следовательно, сам дух окутывает все вещи своим собственным ореолом.

Глава XXXI. Две ночи

Мы не намереваемся ничего говорить здесь о том, что мистики называли «ночью чувств» и «ночью духа»; хотя они могут иметь частичное сходство с тем, о чём идёт речь, многим элементам будет сложно найти точное «место». Более того, зачастую эти элементы обладают довольно «неясным» характером, что явно ведёт к свойственным всякой мистической реализации несовершенствам и ограничениям. С другой стороны, в наши намерения не входит и рассмотрение символических «трёх ночей», представляющих три смерти и три рождения и отсылающих в том, что касается человеческого существа, к трем областям — телесной, психической и духовной[148]; причиной этого символизма, естественно приложимого к идущим один за другим этапам инициации, является тот факт, что всякое изменение состояния происходит через фазу потемнения и «окутывания». Отсюда «ночь» можно рассматривать согласно множественности иерархизированных смыслов как самих состояний существа; но мы сейчас ограничимся двумя крайними случаями. На самом деле мы хотим лишь немного уточнить то, как символизм «тьмы» в его традиционном, самом общем смысле представляется в двух противоположных смыслах — высшем и низшем, подобно природе аналогической связи, существующей между двумя смыслами и позволяющей разрешить их очевидное противопоставление.

В своем высшем смысле тьма представляет непроявленное. Хотя это не составляет никакой сложности, всё же кажется, что этот высший смысл достаточно часто либо неизвестен, либо искажен, потому как легко констатировать, что,

[148] См. А. К. Кумарасвами, *Notes on the Katha Upanishad*, стр. 1.

когда встает вопрос о тьме, обычно думают только о её низшем смысле; к нему ещё часто прибавляется «зловещий» смысл, ей не присущий по сути и оправданный только в некоторых второстепенных и весьма частных аспектах. На самом деле её низший смысл — это собственно «хаос», то есть состояние недифференцированности или неразличения, являющееся начальной точкой проявления как в её тотальности, так и относительно любого из его состояний. Здесь мы видим непосредственное проявление аналогии в обратном смысле, поскольку эта недифференцированность, которую на западном языке можно назвать «материальной», является как бы отражением принципиальной недифференцированности непроявленного: высшая точка отражается в низшей, как вершины двух противоположных треугольников в символе «печати Соломона». Мы ещё вернёмся к этим соображениям, но прежде чем пойти дальше, важно понимать, что это неразличение, когда оно прилагается к тотальности универсального проявления, является не чем иным, как пракрити, так как оно отождествляется с примордиальной *hylè* или первоматерией древних западных космологических учений. Иными словами, это состояние чистой потенциальности — отражённый и поэтому перевернутый образ принципиального состояния непроявленных возможностей; и это различие особенно важно: путаница между возможностью и потенциальностью является источником бесчисленных заблуждений. С другой стороны, пока речь идёт только об изначальном состоянии мира или бытия, потенциальное неразличение может рассматриваться только в относительном и уже «определённом» смысле в силу некоторого подобия, существующего между процессом развития универсального проявления и процессом развития каждой из составляющих его частей, подобия, которое как раз находит своё выражение в циклических законах. Оно способно прилагаться ко всем степеням — и к случаю конкретного существа, и к случаю более или менее протяженной области бытия, и соответствует замечанию, которое мы сделали

выше насчёт множественности иерархических смыслов, поскольку само собой разумеется, что в силу самой их множественности эти смыслы могут быть только относительными.

Из этого вытекает, что низший смысл тьмы относится к космологическому порядку, тогда как её высший смысл относится к порядку собственно метафизическому. Таким образом, можно заметить уже сейчас, что их отношение позволяет осознать тот факт, что происхождение и развитие проявления может рассматриваться одновременно в восходящем и нисходящем смысле. Если это так, то причиной является то, что проявление не происходит только из пракрити, с точки зрения которой её развитие является постепенным переходом от потенциальности к действию, что может быть описано как восходящий процесс; в реальности оно происходит от двух взаимодополняющих полюсов Сущего, то есть пуруши и пракрити, и по отношению к пуруше её развитие является постепенным удалением от Принципа, следовательно, настоящим нисхождением. Это рассмотрение неявно содержит решение множества очевидных антиномий, прежде всего в том, что касается космических циклов, течение которых, можно сказать, управляется совокупностью тенденций, соответствующих этим двум противоположным (или, скорее, дополняющим друг друга) «движениям». Развитие этой мысли при этом, очевидно, находится за пределами нашего предмета рассмотрения; но, по крайней мере, можно легко понять, что нет никакого противоречия между уподоблением начальной точки или изначального состояния проявления тьме в её низшем смысле, с одной стороны, и, с другой, традиционным учением о духовности «примордиального состояния», потому как эти две вещи относятся не к одной и той же точке зрения, а к двум дополняющим друг друга, которые мы только что определили.

Мы рассмотрели низший смысл тьмы, как он отражается в её высшем смысле, — то, что на самом деле так с определённой точки зрения. Но в то же время, с другой точки зрения, дело обстоит таким образом в некотором роде «с из-

нанки», — мы используем это слово в том смысле, что «лицевая сторона» и «изнанка» противостоят друг другу как два лика одной и той же вещи, и это требует некоторых пояснений. Точка зрения, связанная с отражением, — это, естественно, точка зрения проявления и всякого существа, находящегося в области проявления; но по отношению к Принципу, где сходятся и объединяются начало и конец всех вещей, вопроса об отражении больше нет, потому что на самом деле не существует ничего, кроме одной и той же вещи; начальная точка проявления, как и точка его завершения, обязательно лежит в непроявленном. С точки зрения самого Принципа, если ещё можно использовать в этом случае этот оборот, уже нельзя различить два аспекта этой единой вещи, потому что такое различение возникает и является обоснованным только по отношению к проявлению; но, если Принцип рассматривается в его отношении к проявлению, можно различить как бы два лика, соответствующих выходу из непроявленного и возвращению в непроявленное. Поскольку возвращение в непроявленное — это конечный итог проявления, можно сказать, что только когда оно рассматривается с этой стороны, непроявленное предстаёт тьмой в высшем смысле, тогда как с точки отправления проявления оно предстаёт, напротив, тьмой в низшем смысле. Согласно смыслу, в котором совершается «движение» от одного к другому, можно также сказать, что высший лик обращен к Принципу, а низший — к проявлению, хотя этот образ двух ликов подразумевает симметрию между Принципом и проявлением, которой не может быть; при этом очевидно, что в самом Принципе нет никакого различия высшего и низшего. Точка зрения отражения иллюзорна по отношению к нему, как и само отражение иллюзорно по отношению к тому, что отражается. Следовательно, эта точка зрения двух ликов соответствует некоей более глубокой степени реальности, хотя, однако, она сама все ещё иллюзорна на другом уровне, потому что она в свою очередь исчезает, ко-

гда Принцип рассматривается сам по себе, а не по отношению к проявлению.

Точка зрения, которую мы только что изложили, будет, возможно, более ясной, если рассмотреть то, что ей соответствует внутри проявления, в переходе от одного состояния к другому. Этот переход сам по себе является одной точкой, но его можно рассмотреть из одного состояния и из другого, между которыми он расположен и по отношению к которым он является общей границей. Следовательно, здесь также можно рассмотреть два лика: этот переход является смертью одного из двух состояний и рождением другого, но эта смерть и это рождение на самом деле совпадают, и их различие существует только по отношению к двум состояниям, из которых в этой точке одно имеет конец, а другое — начало. Это очевидная аналогия с тем, что в предыдущих рассмотрениях касалось не двух отдельных состояний проявления, а самого всеобщего проявления и Принципа, или, точнее, перехода от одного к другому. При этом нужно добавить, что также и здесь своё приложение находит обратный смысл аналогии: ибо, с одной стороны, рождение в проявлении — это как бы смерть в Принципе, а с другой, напротив, смерть для проявления — это рождение или скорее «возрождение» в Принципе, начало и конец оказываются перевернуты согласно тому, рассматриваются ли они по отношению к Принципу или проявлению. Разумеется, здесь всегда подразумевается отношение одного к другому, поскольку в неизменности Принципа нет ни рождения, ни смерти, ни начала, ни конца — он сам является первым началом и последним концом всех вещей, и при этом в абсолютной реальности между этим началом и этим концом нет никакого различия.

Если мы сейчас рассмотрим случай человеческого существа, мы сможем задаться вопросом: что для него соответствует тем двум «ночам», между которыми, как мы увидели, помещается все универсальное проявление? Для того, что является высшей тьмой, ещё нет никаких трудностей, так

как когда речь идёт об отдельном существе или совокупности существ, она никогда не может представлять что-то иное, кроме как возвращение в непроявленное: этот смысл по причине своего собственно метафизического характера остается неизменным во всех возможных приложениях этого символизма. Напротив, низшая тьма, очевидно, может быть взята здесь только в относительном смысле, так как начальная точка человеческого проявления не совпадает с начальной точкой универсального проявления, но занимает внизу её некоторый определенный уровень. Следовательно, то, что здесь кажется «хаосом» или потенциальностью, может быть таковым только относительно и должно на самом деле уже обладать некоторой степенью дифференциации и «квалификации»; это уже не первоматерия (*materia prima*), а, если хотите, вторая материя (*materia secunda*), играющая аналогичную роль на рассматриваемом уровне бытия. При этом эти замечания приложимы не только к случаю одного существа, но и к случаю целого мира; было бы ошибкой думать, что в начале нашего мира, который является лишь одной степенью бытия среди прочих, может находиться простая потенциальность: *акаша*, несмотря на своё состояние недифференцированности, вовсе не лишена всех качеств, и она уже «определена», учитывая произведение только лишь телесного проявления; следовательно, она не смешивается с пракрити, которая, будучи совершенно недифференцированной, содержит тем самым в себе потенциальность всего проявления.

Отсюда вытекает, что к тому, что представляет низшую тьму в человеческом существе, по отношению к высшей тьме можно применить только образ о отражения, за исключением образа двух ликов. На самом деле всякий уровень бытия может быть понят как план отражения, и как раз потому, что Принцип отражается в нём, он обладает некоторой реальностью, на которую он способен в своей собственной области; но, с другой стороны, если перейти к другому лику низшей тьмы, мы окажемся в таком случае не в Прин-

ципе или в непроявленном, а только в «дочеловеческом» состоянии, которое является лишь иным состоянием проявления. Следовательно, здесь мы возвращаемся к тому, что мы уже сказали ранее по поводу перехода от одного состояния к другому: с одной стороны, это рождение в человеческом состоянии, а с другой — смерть в состоянии «дочеловеческом»; или, иными словами, это точка, которая согласно стороне наблюдателя предстаёт точкой конца одного состояния или точкой отправления другого. Однако если понимать низшую тьму в этом смысле, можно спросить: почему бы просто не рассматривать высшую тьму симметрично как представляющую смерть в человеческом состоянии или конец этого состояния, который не обязательно совпадает с возвращением в непроявленное, но который может быть лишь переходом в другое проявленное состояние, поскольку символизм ночи действительно хорошо применим ко всякому изменению состояния, каким бы оно ни было? Но, помимо того, что здесь может идти речь только о весьма относительном «превосходстве», так как начало и конец состояния являются лишь двумя точками, расположенными на последовательных уровнях, отделенных ничтожным расстоянием вдоль «оси» существа, это неважно с выбранной нами точки зрения. Действительно, по сути, здесь мы рассматриваем человеческое существо — так, как оно на самом деле составлено в своей целостности, и со всеми возможностями, которые оно в себе несёт; и среди этих возможностей присутствует возможность напрямую достигать непроявленного, которого оно уже касается, если так можно сказать, своей высшей частью, которая, хотя и не является собственно человеческой, при этом заставляет её существовать как человеческую, потому что она — это самый центр её индивидуальности; и у обычного человека этот контакт с непроявленным обнаруживается в состоянии глубокого сна. Нужно при этом ясно понимать, что это не «привилегия» человеческого состояния и если рассматривать в том же духе любое другое состояние, всегда найдется эта возможность прямого возвращения в не-

проявленное, без перехода через другие проявленные состояния, поскольку существование в любом состоянии возможно только в силу того, что *Атман* находится в центре этого состояния, которое без него исчезнет как чистое небытие. Именно поэтому, по крайней мере, в принципе, всякое состояние в равной степени может быть взято как начальная точка или как «опора» духовной реализации, потому что в универсальном или метафизическом порядке все содержит в себе те же потенциальные возможности.

Пока мы находимся в точке зрения, рассматривающей состав человеческого существа, внутренняя тьма будет представать скорее в аспекте одной из модальностей этого существа, нежели в аспекте первого «момента» его существования; но эти две вещи объединяются в одном определённом смысле: то, о чём идёт речь, — это всегда начальная точка развития индивида — развития на различных фазах, которым соответствуют его различные модальности, между которыми тем самым устанавливается определённая иерархия. Следовательно, это то, что можно назвать относительной потенциальностью, на основании которой будет осуществляться целостное развитие индивидуального проявления. В этом отношении то, что представляет низшую тьму, может быть только самой грубой частью человеческой индивидуальности, в некотором роде самой «тамасической», — однако эта индивидуальность оказывается целиком окутанной ею как зародыш или эмбрион; иными словами, это не что иное, как телесная модальность сама по себе. Не нужно удивляться, что именно тело, таким образом, соответствует отражению непроявленного в человеческом состоянии, так как также и здесь рассмотрение обратного смысла аналогии позволяет сразу же разрешить все очевидные сложности: самая высокая точка, как мы уже сказали, обязательно имеет своё отражение в точке самой низкой; и таким же образом, например, неизменность принципа имеет в нашем мире свой перевернутый образ в неподвижности минерала. В общем, можно сказать, что свойства духовного по-

рядка находят своё выражение, но в некотором роде «перевёрнутое» и как бы «негативное», в вещах самых телесных; и, по сути, это лишь приложение к этому миру того, что мы объяснили выше касательно обратного отношения состояния потенциальности к принципиальному состоянию непроявленности. В силу той же аналогии состояние бодрствования, в котором сознание индивида «центрировано» в телесной модальности, духовно является состоянием сна и наоборот; при этом это рассмотрение сна позволяет ещё лучше понять, что телесное и духовное по отношению друг к другу предстают как «ночь», хотя, естественно, было бы иллюзией рассматривать их симметрично, как два полюса существа, хотя бы потому что тело в реальности является вовсе не первоматерией, а просто её «заменителем» относительно определённого состояния, тогда как дух никогда не перестаёт быть универсальным принципом и не находится ни на каком относительном уровне. Помня об этих оговорках и выражаясь согласно видимостям, свойственным определённому уровню бытия, можно говорить о «сне духа», соответствующем телесному бодрствованию: «непроницаемость» тела, какой бы странной она ни казалась, сама является лишь выражением этого «сна», и в остальном все их типичные черты могут в равной степени объясняться согласно этой точке зрения по аналогии.

Что касается реализации, то из этих соображений нужно главным образом учитывать то, что если реализация происходит из человеческого состояния, то именно тело и должно служить ему основой и начальной точкой. В противоположность частым на Западе предрассудкам, согласно которым в теле видят только препятствие или относятся к нему как к «пренебрежимой величине», оно является нормальной «опорой»: приложение этих соображений к той роли, которую элемент телесного порядка играет во всех ритуалах в качестве одного из главных или вспомогательного средства реализации, слишком очевидно, чтобы было необходимо на этом настаивать. С другой стороны, конечно же, мож-

но вывести из этого всего и другие следствия, которые мы не может развить здесь: можно, в частности, предположить отсюда возможность некоторых весьма неожиданных для того, кто никогда об этом и не думал, перестановок и «преобразований», но, разумеется, их можно будет понять только в том случае[149], если не представлять тело согласно «механическим» и «психохимическим» теориям наших современников.

[149] В исламской традиции две «ночи», о которых мы говорили, представлены как *laylat al-qadr* и *laylat al-miʿrāj*, соответствуя двойному движению — «нисходящему» и «восходящему». Второе движение — это ночное восхождение пророка, то есть возвращение к Принципу через различные «небеса», являющиеся высшими состояниями существа. Что касается первого, то это та ночь, в которую совершается нисхождение Корана, и эта «ночь», согласно комментарию Мухйиддина ибн Араби, отождествляется с самим телом пророка. Здесь особо нужно отметить, что это «откровение» получено не в уме, а в теле существа, которому «поручено» выражать Принцип: *Et Verbum caro factum est* («И Слово стало плотью»), как говорит Евангелие (плотью, *caro*, а не умом, *mens*), и именно это весьма отчётливо является другим выражением в форме, свойственной христианской традиции, того, что в исламской традиции представляет *laylat al-qadr*.

Глава XXXII. Восходящая и нисходящая реализация

В тотальной реализации существа имеет смысл рассмотреть два аспекта, в некотором роде соответствующих двум её фазам — «восходящей» и «нисходящей». Рассмотрение первой фазы, в которой существо, вышедшее из некоторого состояния проявления, поднимается до отождествления со своим непроявленным принципом, не может вызвать никакой трудности, потому что в первую очередь именно она всегда недвусмысленно указывалась как процесс и сущностная цель всякой инициации, граничащая с «выходом из космоса», как мы объяснили в более ранних статьях, и в итоге с освобождением от условий, ограничивающих всякое определённое состояние бытия. Напротив, если говорить о второй фазе «возвращения» в проявленное, то кажется, что о ней говорится реже и в лучшем случае не очень ясно, а иногда даже, можно сказать, с определёнными оговорками или колебаниями; впрочем, объяснения, которые мы собираемся здесь дать, позволят их понять. Без сомнения, именно поэтому эта фаза легко даёт повод к недоразумениям как в том, что касается ошибочного восприятия этой точки зрения как более или менее исключительной, так и в том, что принимают за подлинный характер того «возвращения», о котором идёт речь.

Прежде всего мы рассмотрим то, что можно назвать принципиальным вопросом, то есть саму причину, по которой всякое традиционное учение при условии, что оно представляется в по-настоящему полной форме, на самом деле не может смотреть на вещи иначе: и эту причину можно понять без труда, если обратиться к учению веданты о четырёх состояниях *Атмана*, как они описаны, в частности, в Манду-

кья-упанишаде[150]. Действительно, существует три состояния, представленные в человеческом существе при бодрствовании, сне и глубоком сне и соответствующие телесному проявлению, тонкому проявлению и непроявленному; но за пределами этих трёх состояний — следовательно, за пределами непроявленного, — есть и четвёртое, которое может быть названо «непроявленным и не непроявленным», потому что оно является принципом первого и второго и в силу этого включает сразу проявленное и непроявленное. И, хотя существо на самом деле достигает «я» в третьем, непроявленном состоянии, последней целью является четвёртое: только в нём полностью реализовано «Высшее Тождество», ибо Брахма является одновременно «сущим и не сущим» (*sadasat*), «проявленным и непроявленным» (*vyaktāvyakta*), «звуком и тишиной» (*śabdāśabda*) без чего он не был бы на самом деле абсолютной тотальностью; и если реализация останавливается на третьем состоянии, она подразумевает только второй из двух аспектов, который язык может выразить только в негативной форме. Итак, как говорит Ананда К. Кумарасвами в недавней работе[151], нужно выйти за пределы проявленного (то, что представлено выражением «за пределы Солнца»), чтобы достичь непроявленного («тьмы», понимаемой здесь в высшем смысле), но последняя цель состоит в том, чтобы выйти за пределы непроявленного. Цель пути не достигнута, пока *Атман* не познан сразу как проявленный и как непроявленный: следовательно, чтобы его достичь, нужно выйти ещё и «за пределы тьмы», или, как это выражено в некоторых текстах, «увидеть другой лик тьмы». В противном случае *Атман* может «сиять» в себе, но не «излучать»; он тождественен Брахману, но лишь в одной природе, а не в той двойной природе, которая включена в Его единую сущность[152].

---

[150] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII-XVII.

[151] *Notes on the Katha Upanishad*, стр. 3.

[152] См. Брихадараньяка-упанишада, II, 3.

Здесь нужно предвидеть возможное возражение: можно на самом деле заметить, что между проявленным и непроявленным нет никакой общей меры: первое как бы является полным нулем по отношению ко второму, и, помимо того, непроявленное, будучи уже в себе самом принципом проявленного, должно некоторым образом содержать его в себе. Всё это совершенно верно, но не менее верно и то, что проявленное и непроявленное, как мы их здесь рассматриваем, предстают и как два элемента оппозиции; и эта оппозиция, даже если она лишь иллюзорна (как, впрочем, по сути, иллюзорна всякая оппозиция), должна быть тем не менее в итоге разрешена; и это может произойти только при выходе за пределы и одного, и другого. С другой стороны, если проявленное нельзя назвать реальным в абсолютном смысле слова, тем не менее само по себе оно обладает определённой реальностью — без сомнения, относительной и случайной, но всё же реальностью, потому что не является небытием, что было бы непостижимо, потому как это исключало бы его из универсальной Возможности. Следовательно, в конечном итоге нельзя сказать, что проявленным можно пренебречь, хотя так может показаться при его сравнении с непроявленным; и это может даже быть одной из причин, по которым то, что связано с ним в реализации, может оказаться иногда менее заметным и как бы находящимся в тени. Наконец, проявленное в принципе включено в непроявленное в качестве совокупности возможностей проявления, но не в качестве того, что проявлено на самом деле. Чтобы это понять, нужно вернуться, как мы уже сказали, к принципу, общему для проявленного и непроявленного, который поистине является высшим Принципом, из которого все исходит и в котором все примиряется; и, как будет лучше видно ниже, так и должно быть, чтобы произошла полная и тотальная реализация «Универсального Человека».

Теперь возникает другой вопрос: как мы только что сказали, речь здесь идёт о различных этапах одного и того же пути, или, точнее, об одном этапе и конечной цели этого

пути, и весьма очевидно, что так и должно быть на самом деле, потому что тем самым реализация продолжается до своего итогового завершения; но как можно говорить о «восходящей» и «нисходящей» фазах, как мы сказали в самом начале? Если оба эти представления правомерны, они должны относиться к разным точкам зрения, чтобы не противоречить друг другу. Но прежде чем увидеть, как они могут на самом деле быть совместимыми, мы можем отметить, что во всяком случае эта совместимость возможна только при условии того, что это «возвращение» не должно пониматься как нечто вроде «отступления» или «шага назад», что, впрочем, несовместимо с тем фактом, что всё приобретенное существом в ходе инициатической реализации в каком-то роде является постоянным и окончательным. Следовательно, здесь нет ничего сравнимого с тем, что происходит в случае быстротечных «мистических состояний», таких как «экстаз», после которых существо вновь оказывается в земном человеческом состоянии со всеми индивидуальными ограничениями, которые его обусловливают, сохраняя эти состояния в своем текущем сознании только в качестве косвенного и всегда более или менее несовершенного отражения[153]. Едва ли нужно говорить о том, что это «возвращение» нельзя уподоблять тому, что описывается как «нисхождение в ад», — как известно, второе имеет место в начале самого собственно инициатического процесса: оно играет «очистительную» роль в исчерпании некоторых низших возможностей существа и явно не имеет более никакой причины существования далее, и прежде всего на том уровне, о котором идёт речь. Добавим ещё, чтобы не обойти молчанием ни

[153] Нужно добавить в этом отношении, что, помимо «мистических состояний», нечто подобное может иметь место и в случае подлинной метафизической реализации, но оставшейся неполной и виртуальной; без сомнения, самый известный его пример предлагает жизнь Плотина. На языке исламского *taṣawwuf* речь идёт о *ḥāl*, или переходном состоянии, которое не было зафиксировано и преобразовано в *maqām*. то есть в постоянное «место», приобретаемое раз и навсегда, какой бы ни была степень реализации, которой она соответствует.

одно из возможных недоразумений, что здесь нет совершенно ничего общего с тем, что можно назвать «реализацией наоборот», которая имеет смысл, только если она принимает «нисходящее» направление, начиная с человеческого состояния, но её смысл является собственно «адским» или «сатанинским», и, следовательно, она может принадлежать только к области «контриниациации»[154].

При этом становится легко понять, что точка зрения, согласно которой реализация целиком предстаёт как путешествие по одному в некотором роде «прямолинейному» пути, — это точка зрения самого совершающего его существа, так как для этого существа никогда не встанет вопрос о возвращении назад, в условия какого-либо из состояний, которые им уже пройдены. Что касается точки зрения, с которой эта реализация принимает вид «восходящей» и «нисходящей» фаз, то в целом она может быть точкой зрения других существ, остающихся в условиях проявленного мира. Но можно задать вопрос: как постоянное движение может облечься, пусть даже внешне, в видимость совокупности двух движений, идущих друг за другом в противоположных направлениях? Существует геометрическое представление, которое позволяет разъяснить эту мысль насколько возможно: если рассмотреть круг, помещённый вертикально, то движение одной половины окружности будет «восходящей», а другой — «нисходящей». При этом, однако, это движение никогда не прекращается; более того, в ходе этого движения нет никакого «разворота», потому что оно не проходит заново ни одну часть окружности, которую оно уже прошло. Здесь мы видим завершенный цикл, но если вспомнить, что по-настоящему замкнутых циклов существовать не может, как мы объяснили в других работах, то можно понять, что совпадение точки завершения с точкой начала (или, иными

[154] Прохождение такого «нисходящего» пути со всеми последствиями, которые он подразумевает, может рассматриваться в полной мере только в крайнем случае «святых Сатаны» (*awliyāʾ ash-Shayṭān*, см. «Символизм креста», стр. 186).

словами, возвращение существа в проявленное состояние, из которого оно вышло) является лишь видимостью, существующей для других, но не «реальностью» для этого существа. С другой стороны, это рассмотрение цикла здесь тем более естественно, что то, к чему оно отправляет, имеет точное «макрокосмическое» соответствие в фазах «вдоха» и «выдоха» универсального проявления. Наконец, можно заметить, что прямая линия является «пределом» в математическом смысле этого слова, бесконечно растущей окружности. Так как расстояние, пройденное в ходе реализации (или, скорее, то, что обозначается расстоянием при использовании пространственного символизма), поистине находится за пределами всякой определимой меры, в реальности нет никакой разницы между движением по окружности, о котором мы только что сказали, и движением оси, которая всегда остается вертикальной во всех своих непрерывных частях, что окончательно примиряет разные представления, соответствующие двум точкам зрения — «внутренней» и «внешней».

Мы думаем, что уже сейчас согласно этим соображениям можно в достаточной мере понять подлинный характер «нисходящей» (или кажущейся таковой) фазы. Но можно ещё спросить, каково различие между реализацией, остановившейся на «восходящей» фазе, и реализацией, включающей «нисходящую» фазу, в связи с инициатической иерархией, и именно это мы более тщательно исследуем ниже.

Тогда как существо, которое остается в непроявленном, осуществило реализацию только «для себя самого», существо, которое затем «возвращается» в том смысле, что мы уточнили ранее, по отношению к проявлению играет роль, которую выражает символизм солнечного «излучения», освещающего все вещи. В первом случае, как мы уже сказали, *Атман* «сияет», но не «излучает»; нужно, однако, рассеять здесь одно недоразумение: в этом отношении слишком часто говорят об «эгоистической» реализации, что поистине не имеет смысла, потому что здесь больше нет эго, то есть

индивидуальности. Ограничения, которые составляют её как таковую, уже неизбежно упразднены, чтобы существо могло «утвердиться» в непроявленном. Такая ошибка явно подразумевает грубую путаницу «высшего я» и «я»: мы сказали, что это существо совершило реализацию «для себя самого», а не «для него самого», и это не просто фигура речи, а важнейшее различие, касающееся самой сути того, о чём идёт речь. Тем не менее между двумя этими случаями существует различие, подлинный смысл которого можно лучше понять, если обратиться к способам описания соответствующих состояний в различных традициях, поскольку даже если «нисходящая» реализация как фаза инициатического процесса в общем описывается более или менее обтекаемо, всё же можно легко найти примеры, весьма ясно предполагающие её существование и не дающие почву для какого-либо возможного сомнения.

Прежде всего возьмем, возможно, самый известный, если не самый понятный пример: различие, о котором идёт речь, в общем является различием между *пратьекабуддой* и *бодхисаттвой*[155]; и в этом отношении особенно важно заметить, что путь, имеющий своей целью первое из этих двух состояний, обозначается как «малый путь», или, если хотите, «меньший путь» (*хинаяна*), что подразумевает, что он не свободен от некого ограниченного характера, тогда как то, что ведёт ко второму состоянию, считается поистине «великим путём» (*махаяна*), являющимся полным и совершенным во всех отношениях. Это позволяет ответить на возражение, которое могло бы возникнуть из того факта, что в целом состояние Будды считается выше состояния *бодхисаттвы*: в случае *пратьекабудды* это превосходство не может не быть очевидным, и оно вытекает главным образом из характера «безмятежности», которым *бодхисаттва* явно не обладает, — мы говорим «явно», потому что нужно различать

[155] Случай *пратьекабудды* является одним из тех случаев, к которым западные интерпретации более чем охотно прилагают термин «эгоизм», абсурдность чего мы только что отметили.

«реальность» существа и роль, которую он играет по отношению к проявленному миру, или, иными словами, то чем он является сам по себе, и то, чем он кажется для обычных существ (мы, впрочем, обнаружим то же самое различие в случаях, принадлежащих другим традициям). Верно, что с экзотерической точки зрения *бодхисаттве* остается ещё один последний этап для достижения совершенного состояния Будды; но при экзотерическом подходе именно так вещи и предстают, когда их рассматривают с внешней стороны; и так и должно быть, чтобы *бодхисаттва* исполнял свою функцию, указывая путь другим существам: он «так ушедший» (татхагата), и именно так должны уйти те, кто может достичь, как он, высшей цели; следовательно, нужно, чтобы само существование, в котором он совершает свою «миссию», чтобы быть поистине «образцовым», должно представляться в некотором роде как бы повторением пути. Что касается заявлений, что речь на самом деле идёт о несовершенном состоянии или состоянии меньшей степени реализации, можно сказать, что это совершенно равноценно упущению из виду «трансцендентной» стороны существа *бодхисаттвы*. Возможно, это соответствует некоторым нынешним «рациональным» интерпретациям, но делает совершенно непонятным весь символизм, касающийся жизни *бодхисаттвы*, который дарует ему с самого начала собственно «аватарический» характер, то есть реально показывает его как «нисхождение» (собственный смысл слова *avatāra*), в силу которого принцип или существо, которое представляет его, потому что оно отождествлено с ним, про-

явлено во внешнем мире, что, очевидно, не влияет на неизменность принципа как такового[156].

В исламской традиции то, о чём мы только что сказали, имеет свой эквивалент в гораздо большей мере, учитывая различие точек зрения, свойственных разным традиционным формам: этот эквивалент состоит в различии между случаями святого (вали) и пророка (наби). Существо может быть вали только «для себя», если можно так выразиться, без какого-либо проявления вовне; напротив, наби является таковым только потому, что обладает функцией, которую он осуществляет в отношении других существ. Тем более то же самое истинно в отношении посланника (*расул*), который также является наби, но чья функция отсылает к универсальности, тогда как функция простого наби может быть более или менее ограничена в том, что касается её масштаба и цели[157]. Может даже показаться, что здесь не должно быть явной двусмысленности, которую мы видели только что в случае *бодхисаттвы*, потому что превосходство наби по отношению к вали в общем признается и даже считается очевидным; и всё же иногда утверждают, что «место» (*maqām*) вали само по себе выше, чем место наби, пото-

---

[156] Можно дополнительно сказать, что такое существо, ответственное за все духовные влияния, свойственные его трансцендентному состоянию, становится «носителем», при помощи которого эти влияния направляются в наш мир: это «нисхождение» духовных влияний довольно отчётливо указывается в имени «Авалокитешвара», и это также одно из главных и «благоприятных» обозначений перевёрнутого треугольника. Добавим, что именно это обозначение перевёрнутого треугольника является символом высших степеней шотландского масонства, впрочем, в нём 30-й градус считается *nec plus ultra*, что должно логически обозначать тем самым конец «восхождения». Последующие же градусы могут указывать только на «возвращение», при помощи которого в инициатическую организацию привносятся влияния, призванные её «оживлять». Также весьма значимы в этом отношении соответствующие им цвета — чёрный и белый.

[157] *Расул* проявляет божественный атрибут *Ar-Raḥmān* во всех мирах (*raḥmatan li-l-ʿālamīn*), а не только в определённой области. Можно заметить, что обозначение *бодхисаттвы* как «Господа сострадания» также связано с похожей ролью: «сострадание» ко всем существам является, по сути, лишь другим выражением атрибута *raḥmah*.

му что оно, по сути, подразумевает состояние божественной «близости», в то время как наби в силу своей функции обязательно обращен к творению. Но это опять же внешний лик, лишь один из двух ликов реальности, и нужно понимать, что он представляет аспект, добавляющийся к другому без какого-либо его разрушения или даже влияния[158]. На самом деле состояние наби подразумевает прежде всего состояние вали, но в то же время и что-то большее. Следовательно, у вали есть нечто вроде «недостатка» — не в том, что касается его глубинной природы, а в том, что касается того, что можно назвать его степенью универсализации; этот «недостаток» соответствует тому, что мы сказали о существе, которое остановилось на состоянии непроявленности без «возвращения» в проявление; и универсальность достигает своей реальной полноты в *расуле*, который также поистине и полностью является «Универсальным Человеком».

В таких случаях ясно видно, что существо, которое «возвращается», по отношению к проявлению обладает функцией, чей в некотором роде исключительный характер демонстрирует, что оно не оказывается вновь в состоянии, сравнимым с состоянием обычных существ. Можно сказать, что у этих существ есть своя «миссия» в истинном смысле слова. В некотором роде всякое проявленное существо имеет свою «миссию», если понимать под этим просто то, что оно должно занимать своё собственное место в мире и что оно является необходимым элементом всей совокупности; но это здесь мы понимаем под миссией нечто иное и речь идёт о «миссии» совершенно иного масштаба, происходящей непосредственно из трансцендентного и принципиального порядка и выражающей нечто из этого порядка в проявленном

[158] Мы отсылаем здесь к тому, что было сказано о понятии *barzakh* и что позволяет без труда понять эти два лика реальности: внутренний лик обращен к *al-Ḥaqq*, а внешний — к *al-Khalq*; и существо, чья функция принадлежит к природе *barzakh*, должно обязательно объединять в себе эти два аспекта, основывая также «мост» или «канал», по которому божественные влияния передаются творению.

мире. Как «возвращение» предполагает предварительный «подъем», так и эта «миссия» обязательно предполагает абсолютную внутреннюю реализацию; будет небесполезным повторить, главным образом для нашей эпохи, в которой множество людей воображают, что можно запросто иметь более или менее необычные «миссии», что без этого сущностного условия эта «миссия» обязательно будет чистой иллюзией.

После всего этого мы должны акцентировать внимание на одном аспекте «возвращения», который, как нам кажется, объясняет во многих случаях тот факт, что этот мотив обходится молчанием или окружен недомолвками, как бы о нём опасались говорить ясно: речь идёт о том, что можно назвать его «жертвенным» аспектом. Прежде всего нужно ясно понимать, что мы используем здесь слово «жертвоприношение» не в простом «моральном» смысле, который ему обычно придаётся и который является лишь одним из примеров вырождения современного языка, умаляющего и искажающего все вещи, чтобы опустить их на чисто человеческий уровень и загнать в условные рамки «обычной жизни». Напротив, мы берём это слово в его истинном и изначальном смысле, со всем тем, что оно включает реального и даже сущностно «технического». На самом деле роль существ, о которых идёт речь в описанных нами случаях, не будет иметь ничего общего с «альтруизмом», «гуманизмом», «филантропией» и другими воспеваемыми моралистами пошлыми идеалами, которые зачастую не только явно лишены

всякого трансцендентного или надчеловеческого характера, но доступны первому попавшемуся профану[159].

Существо, реализовавшее своё тождество с *Атманом* и своё «возвращение» в проявление (или то, что кажется таковым с точки зрения последнего, но в реальности является лишь простой универсализацией самого этого тождества), — это не что иное, как «Атман, воплощенный в мирах». Это позволяет сказать, что на самом деле «возвращение» для него — это не что иное, как сам процесс универсального проявления. Этот процесс часто традиционно описывается как «жертвоприношение»: в ведийском символе это жертвоприношение маха-пуруши, то есть «Универсального Человека», с которым, согласно тому, что мы уже сказали, существо, о котором идёт речь, на самом деле отождествляется; и это примордиальное жертвоприношение не только должно пониматься в строго ритуальном смысле, а не в смысле

[159] Мы ограничимся уточнением, что то, что мы здесь говорим, демонстрирует современную точку зрения «светской морали». Даже когда она, как это часто происходит вопреки её претензиям, «обозначает границы» предписаний, заимствованных из религии, она выхолащивает весь их реальный смысл, устраняя все элементы, которые позволяют связывать их с высшей областью и, выходя за пределы просто буквального экзотеризма, видеть в них знаки принципиальных истин. Иногда даже, принимая видимость сохранения того, что можно назвать «материальностью» этих предписаний, эта мораль при помощи своих интерпретаций доходит до настоящего «переворота» в антитрадиционном смысле.

более или менее смутно «метафорическом», — это, по сути, прототип всех ритуалов жертвоприношения[160].

Следовательно, существо, обладающее «миссией» в том смысле, который мы дали этому слову выше, буквально является «жертвой»; впрочем, разумеется, это вовсе не подразумевает в общем случае, что его жизнь должна окончиться насильственной смертью, потому что в реальности эта его жизнь во всей её совокупности уже является следствием жертвоприношения[161]. Можно сразу же заметить, что именно здесь лежит глубинное разъяснение колебаний и «искушений», которые — какова бы ни была их особая форма — во всех традиционных источниках приписываются пророкам и даже аватарам, когда они в некотором роде оказываются перед «миссией», которую они должны осуществить. Эти колебания, по сути, являются колебаниями Агни перед тем, как стать возничим «космической колесницы»[162], как говорит Кумарасвами в работе, которую мы уже цитировали, связывая все эти случаи с «вечным аватаром», с которым

---

[160] В этом отношении можно попутно сделать не лишённое важности замечание: жизнь некоторых существ согласно их индивидуальным видимостям представляет факты, находящиеся в соответствии с фактами космического порядка и в некотором роде с внешней точки зрения воспроизводящие эти последние. Однако с внутренней точки зрения эта связь должна быть обратной, поскольку как раз космические факты на самом деле смоделированы согласно жизни этих существ, которые на самом деле являются *махапурушей*, или, выражаясь точнее, согласно тому, прямым выражением чего является эта жизнь, тогда как космические факты сами по себе являются лишь её отражённым выражением. Добавим, что именно это на самом деле обосновывает и делает ценными ритуалы, учрежденные существами, обладающими «миссией», тогда как существо, являющееся лишь человеческим индивидом, по своей инициативе может изобрести только «псевдоритуалы», лишённые всякой реальной эффективности.

[161] Нужно также заметить, что то, о чём идёт речь, не имеет никакой связи с тем смыслом, который некоторые мистики охотно придают слову «жертва» или «жертвоприношение»: даже в случаях, где то, что понимается под этим, имеет собственную реальность и не сводится к простым «субъективным» иллюзиям, всегда возможным у них в силу свойственной их отношению «пассивности», масштаб этой реальности образом не превосходит порядок индивидуальных возможностей.

[162] Ригведа, X.51.

они являются одним и тем же в своей самой глубинной «истине»; и, конечно же, искушение пребывать в «ночи» непроявленного понятно без труда, поскольку нельзя оспаривать, что в этом, высшем смысле «ночь лучше дня»[163]. Той же причиной Кумарасвами обоснованно объясняет тот факт, что Шанкарачарья всегда явно старался избежать рассмотрения «возвращения», даже когда комментировал тексты, смысл которых достаточно ясно его подразумевает. Действительно, кажется абсурдным приписывать такое отношение отсутствию знания или непониманию учения: следовательно, оно может пониматься только как своего рода отступление перед перспективой «жертвоприношения», и, следовательно, как сознательная воля не приподнимать завесу, скрывающую «другой лик тьмы»; и, обобщая вышесказанное, такова главная причина умолчания, обычно окружающего этот вопрос[164]. Впрочем, в качестве дополнительной причины можно добавить опасность, которую несёт это рассмотрение, будучи неверно понятным — для некоторых оно служит предлогом оправдать свою страсть «остаться в мире», обманываясь самим насчёт её истинной природы. Потому как речь идёт вовсе не о том, чтобы остаться, а совсем об ином — о том, чтобы вновь прийти после того, как ушел, и этот предварительный «уход» возможен только для существа, в котором больше не осталось никакой страсти и никакой иной индивидуальной привязанности; нужно постараться не ошибиться в этом важном вопросе, иначе есть риск не уви-

[163] Это выражение имеет своё приложение и в другой области — в «отказе от могущества»; но, тогда как это отношение является не только оправданным, но даже единственно полностью правомерным для существа, которое, не имея никакой «миссии», не обязано принимать никакого обличия во внешнем мире, очевидно, что, напротив, «миссия» будет несуществующей как таковая, если она не проявлена вовне.

[164] В качестве «иллюстрации» сказанного мы напомним факт, исторический или легендарный характер которого с нашей точки зрения маловажен, потому как мы намереваемся придать ему характер сугубо символический: говорят, что Данте никогда не улыбался и что люди приписывали эту очевидную печаль тому, что он «вернулся из Ада». Не лучше ли было видеть подлинную причину в том, что он «вернулся с Небес»?

деть никакой разницы между последней реализацией и простым началом реализации, остановленной на стадии неспособности перейти даже пределы индивидуальности.

Итак, возвращаясь к идее жертвоприношения, мы должны сказать, что она содержит ещё и другой аспект, который выражается непосредственно в этимологии слова «приносить в жертву» (*sacrifier*), — это как раз *sacrum facere*, то есть «делать священным» объект жертвоприношения. Наряду с тем, что рассматривается обычно, то, что мы имели в виду выше, говоря о «жертве» как таковой, уместно рассмотреть и этот аспект. На самом деле именно жертвоприношение налагает на обладающих «миссией» существ «священный» характер в полном смысле этого термина. Этот характер явно свойственен функции, наделяет которой как раз жертвоприношение, более того, поскольку это также содержится в изначальном смысле слова «священный», именно оно делает из них существ, «стоящих особняком», то есть сущностно иных по сравнению с проявленными существами, а также теми, кто, достигнув реализации «высшего я», просто остается в непроявленном. Их действие, даже когда оно внешне напоминает действие обычных существ, в реальности не имеет с ним никаких связей, выходя за рамки простой внешней видимости; оно в своей «истине» неизбежно недоступно индивидуальным способностям, потому как происходит непосредственно из невыразимого. Этот характер также хорошо демонстрирует, что речь идёт, как мы уже сказали, об исключительных случаях: и действительно, существа в человеческом состоянии, обладающие подобной «миссией», конечно же, составляют лишь ничтожное меньшинство по сравнению с безграничным множеством существ, не претендующих на эту роль; с другой стороны, если состояния существа безгранично множественны, какая же причина препятствует признать, что всякое существо в том или ином состоянии имеет возможность достичь этой высшей степени духовной иерархии?