Рене Генон

Множественные состояния существа

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Les États multiples de l'être (год издания: 1932).

Редакция перевода от 01.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1932_EME.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Предисловие 5
Глава I. Бесконечное и возможность 11
Глава II. Возможности и совозможности 19
Глава III. Сущее и Не-Сущее 27
Глава IV. Основание теории множественных состояний . 35
Глава V. Отношения единого и множественности 41
Глава VI. Аналогичные наблюдения, полученные при изучении состояния сна 47
Глава VII. Возможности индивидуального сознания 53
Глава VIII. Ментальное, характерный элемент человеческой индивидуальности 61
Глава IX. Иерархия индивидуальных способностей 69
Глава X. Границы необозримого 73
Глава XI. Принципы различения состояний существа . . . 77
Глава XII. Два хаоса 83
Глава XIII. Духовные иерархии 87
Глава XIV. Ответ на возражения, вызываемые множественностью существ 95
Глава XV. Реализация существа посредством познания . 99
Глава XVI. Познание и сознание 105
Глава XVII. Неизбежность и случайность 113
Глава XVIII. Метафизическое понятие свободы 119

Предисловие

В нашем предыдущем исследовании «Символизм креста» в согласии с данными различных традиционных учений мы изложили геометрическое представление существа, полностью основанное на метафизической теории множественных состояний. Настоящая книга в этом отношении будет дополнением к этому, так как приведённых нами прежде указаний, возможно, было недостаточно для того, чтобы выявить всю важность этой теории, которую надлежит рассматривать как совершенно фундаментальную; мы действительно должны были тогда ограничиться только непосредственно относящимся к чётко определённой цели, которую мы себе поставили. Вот почему, оставив сейчас в стороне символическое представление, описанное нами, или, по крайней мере, попутно вспоминая о нём лишь тогда, когда нам понадобится соотнестись с ним, мы эту работу посвятили полному раскрытию упомянутой теории как (и это в первую очередь) с точки зрения самого её принципа, так и (в некоторых её приложениях) тому, что более частным образом касается существа, рассматриваемого в его человеческом аспекте.

Относительно последнего пункта, может быть, будет небесполезно напомнить — тот факт, что мы останавливаемся на рассмотрении этого порядка, ни в коей мере не предполагает, что человеческое состояние занимает какой-нибудь привилегированный ранг в ансамбле универсального Бытия или что оно метафизически отличается каким-либо преимуществом по отношению к другим состояниям. На самом деле человеческое состояние есть лишь некое состояние проявления, как и все прочие среди бесчисленных других. Оно располагается в иерархии ступеней Бытия на том ме-

сте, которое ему предназначено его собственной природой, то есть ограничивающим характером определяющих его условий, и это место не предоставляет ему ни превосходства, ни абсолютной неполноценности. Если иногда мы должны рассматривать это состояние особо, то только потому, что, фактически, будучи нашим состоянием, оно тем самым для нас приобретает особую важность, но только именно для нас. Следовательно, это есть лишь относительная и случайная точка зрения, точка зрения индивидуумов, которыми мы являемся в нашем настоящем модусе проявления. Именно поэтому, когда мы говорим о высших состояниях и о низших состояниях, то говорим это всегда по отношению к человеческому состоянию, взятому в качестве меры для сравнения; мы должны оперировать именно этим иерархическим разделением, поскольку нет никакого другого, которое было бы непосредственно постигаемым нами как индивидами. Не надо забывать, что любое выражение, будучи облеченным в определённую форму, обязательно относится к индивидуальному модусу, точно так же, когда мы намереваемся говорить о чём-либо, даже об истинах чисто метафизического порядка, мы это можем делать, лишь спускаясь на совсем другой уровень, существенно более ограниченный и относительный. Это необходимо для того, чтобы перевести эти истины на язык человеческой индивидуальности. Поэтому совершенно понятны все оговорки и предосторожности, которые вынуждаются неизбежным несовершенством этого языка, столь явно неадекватного тому, что он в подобном случае должен выражать. Здесь существует явная диспропорция, и то же самое можно сказать о всяком формальном представлении, каково бы оно ни было, включая даже чисто символические, всё же несравненно менее ограниченные, чем обычный язык, и, следовательно, более пригодные для передачи трансцендентных истин, вот почему их постоянно используют во всяком обучении, обладающем истинно «посвященческим» и традиционным характе-

ром[1]. Поэтому, как мы уже неоднократно отмечали, чтобы не исказить истину частичным, систематизированным или узко ограниченным представлением, надо всегда оставить долю невыразимого — того, что никогда не будет заключено ни в какую форму, и что на самом деле метафизически является самым важным, можно даже сказать, самым существенным.

Теперь, если необходимо, не оставляя рассмотрение человеческого состояния, связать индивидуальную точку зрения с точкой зрения метафизической, как это всегда делается, когда речь идёт о «священных науках», а не только о «светском» знании, то мы в этой связи отметим следующее: реализация тотального существа может по причине равенства всех случайных модусов бытия перед лицом Абсолюта, осуществляться исходя из любого состояния, принятого как основание и отправная точка. Она может осуществляться, начиная с человеческого состояния, как и с любого другого, и даже, как мы указывали в другом месте, с любой модальности этого состояния, и это означает, что она возможна и для телесного и земного человека, что бы ни думали представители запада, заблуждающиеся относительно важности, которую следует придавать «телесности», в силу крайней недостаточности их концепций, относящихся к конституции человеческого существа[2]. Поскольку мы в настоящее время находимся именно в телесном состоянии, то именно из него следует исходить, если мы предполагаем достичь какого бы то ни было уровня метафизической реализации, и именно в этом состоит существенная причина, по которой этот случай должен быть рассмотрен нами особо. Поскольку ранее эти соображения были уже нами высказаны, мы не будем

---

[1] Стоит попутно отметить, что один тот факт, что философская точка зрения никогда не обращается ни к какому символизму, достаточен для демонстрации исключительно «светского» и совершенно внешнего характера, соответствующего этой особой точке зрения и образу мысли.

[2] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV.

более на этом останавливаться, тем паче, что само наше исследование позволит ещё лучше это понять[3].

С другой стороны, чтобы отмести всякое возможное недоразумение, мы должны в данный момент напомнить, что когда мы говорим о множественных состояниях существа, то речь идёт не о простой численной множественности и даже вообще не о количественной, а о «трансцендентальной», или поистине универсальной множественности, приложимой ко всем областям, конституирующим различные «миры» или ступени Бытия, рассматриваемые порознь или в их ансамбле, следовательно, вне или по ту сторону особой области числа и даже количества во всех его модусах. Действительно, количество и с ещё большим основанием число — а именно дискретное количество, являющееся лишь одним из его модусов есть только одно из условий, определяющих некоторые состояния, среди коих есть и наше; оно, следовательно, не может переноситься на другие состояния и тем более не должно прилагаться к ансамблю состояний, который, очевидно, ускользает от такого определения. Вот почему, когда мы говорим в этой связи о необозримой множественности, мы всегда должны иметь в виду, что необозримость, о которой идёт речь, превосходит всякое число, а также и всё то, к чему более или менее прямо приложимо количество, то есть, например, необозримость пространственную или необозримость временну́ю, которые равным образом будут относиться только к собственным условиям нашего мира[4].

Необходимо сделать ещё одно замечание по поводу использования нами слова «существо», которое со всей строгостью уже не может применяться в своем собственном смысле, когда речь идёт о некоторых состояниях непроявления, о чём мы ещё будем говорить, и которые находятся за пределами чистого Сущего. Тем не менее, мы обязаны, в силу

[3] См.: «Символизм креста», гл. XVI–XVIII.

[4] См. «Символизм креста», стр. 124.

устройства человеческого языка, в данном случае сохранить сам термин, за неимением другого, более адекватного, не придавая ему при этом большего значения, чем символическое и значение по аналогии, без чего нам было бы совершенно невозможно хоть как-то говорить об этом; здесь мы имеем очень ясный пример недостаточности выражения, о которой мы только что упоминали. Таким образом, как, впрочем, это уже делалось нами и ранее, мы можем продолжать говорить о тотальном существе, как о проявленном в одних состояниях и, одновременно, как о непроявленно пребывающем в других, и так, чтобы это никоим образом не предполагало, что для этих последних мы должны были бы остановиться на рассмотрении того, что соответствует только ступени Сущего[5].

Напомним в этой связи, что остановка на Сущем и игнорирование находящегося за его пределами, как если бы он был в некотором роде высшим Принципом, самым универсальным из всех, есть одна из характерных черт некоторых западных учений Античности и Средних веков, которые, бесспорно, включая в себя метафизическую часть, более не присутствующую в современных концепциях, остаются в этом отношении в значительной мере неполными также и потому, что они представляются как теории, созданные ради них самих, а не ради соответствующей действительной реализации. Однако, это не означает, что тогда на Западе ничего другого не было. Мы говорим только о том, что широко известно, и чью ценность и важность некоторые люди имеют тенденцию преувеличивать, предпринимая похвальные усилия в борьбе против современного отрицания, не отдавая себе отчет, что речь идёт только о внешней точке зрения, и что в подобного рода цивилизациях, где установлено нечто вроде разрыва между двумя порядками соподчинённых, но не противопоставленных друг другу учений, «экзотеризм» требует «эзотеризма» в качестве своего необходи-

[5] См. «Символизм креста», стр. 22-23.

мого дополнения. Когда этот «эзотеризм» плохо понят, то цивилизация, не будучи более привязанной к высшим принципам никакой действительной связью, не замедлит утратить всякий традиционный характер, так как ещё сохранившиеся элементы этого порядка сравнимы с телом, которое оставил дух; они, — следовательно, отныне неспособны создать нечто большее, нежели пустой формализм. Именно это и произошло с современным западным миром[6].

Приведённые пояснения, кажется, уже позволяют нам более не задерживаться на всех напрашивающихся тут предварительных замечаниях, которые были более детально освещены нами ранее, а приступить, наконец, к самому нашему предмету. Действительно, невозможно бесконечно возвращаться к содержанию предыдущих наших работ, что было бы напрасной тратой времени, и если на самом деле некоторые повторения неизбежны, то мы должны постараться свести их к строго необходимому для понимания того, что мы сейчас намереваемся здесь представить, и освободиться от них, пусть даже ценой того, что всякий раз при необходимости читателя придется отсылать к тому или иному нашему исследованию, где можно будет найти дополнительные указания или более полное раскрытие вопросов, которые нам приходится поднимать заново. Главное затруднение работы составляет то, что все эти вопросы в действительности связаны более или менее тесно друг с другом, и что важно показывать эту связь как можно чаще, но, с другой стороны, не менее важно избежать любой видимости «систематизации», то есть ограничения, несовместимого с самой природой метафизического учения, которое, напротив, должно открывать тому, кто способен его понять и «прочувствовать», не только необозримые, но и безо всякой терминологической условности, реально бесконечные возможности познания — бесконечные, как и сама тотальная истина.

---

[6] См.: «Восток и Запад» и «Кризис современного мира».

Глава I. Бесконечное и возможность

Чтобы правильно понимать доктрину множественности состояний существа, необходимо до всякого иного изучения подняться к самому из всех примордиальному понятию, а именно, к понятию метафизического бесконечного рассматриваемого в его отношениях с универсальной возможностью. бесконечное есть, согласно этимологическому значению термина, то, что не имеет пределов, и чтобы сохранить за термином его собственный смысл, надо было закрепить за ним использование его для обозначения того, что не имеет абсолютно никакого предела, исключая всё то, что освобождается от каких-то частных ограничений, оставаясь в подчинении у других ограничений в силу своей природы, которой эти ограничения присущи; Данные ограничения с логической точки зрения, которая, в общем, только лишь переводит по-своему точку зрения, называемую «онтологической», это и есть элементы, входящие в само определение того, о чём идёт речь. И, как мы уже неоднократно отмечали, это, вне всяких сомнений, есть случай числа, пространства и времени даже в самых общих и обширных концепциях, которые только можно сформировать и которые намного превосходят обычные понятия об этих предметах[7]. Всё это в действительности никогда не может быть ничем другим,

[7] Следует заметить, что мы говорим «общие», а не «универсальные», так как здесь речь идёт только об особых условиях некоторых состояний бытия, не более того. Одного этого достаточно для понимания того, что в подобном случае не может идти речи о бесконечном. Очевидно, что эти условия ограничены, как и сами состояния, к которым они могут быть применены и которые они призваны определять.

как только областью необозримого[A]. Если, как в только что описанных нами примерах, такого рода необозримое принадлежит модусу количества, то некоторые склонны называть его «математически бесконечным», как если бы добавление эпитета или определяющей квалификации к слову «бесконечное» не содержало бы в себе прямого противоречия[8]. Действительно, эта необозримость происходящая от конечного, коего она есть лишь расширение или развертывание, и, следовательно, всегда сводимая к конечному, не имеет никакой общей меры с истинным бесконечным, как и индивидуальность, человеческая или иная, даже во всей интегральности бесчисленных доступных продлений, к которым она способна, несоразмерна с тотальным существом[9]. Это формирование необозримого исходя из конечного, очень четким примером которого является производство серии чисел, возможно лишь при условии, что конечное уже содержит в себе это необозримое, и, хотя, его пределы и удалены настолько, что теряются нами из виду или, иначе говоря, ускользают от нашего восприятия, заявлять об их отсутствии было бы принципиально ошибочно. В силу самой природы причинного отношения, совершенно очевидно, что «больше» не может исходить из «меньше», как и бесконечное не может исходить из конечного.

Иначе и быть не может, когда речь идёт, как в рассматриваемом нами случае, об определённых порядках частных

[A] Здесь и далее это слово необходимо будет понимать не буквально, но исключительно образно, как необозримое не только глазами, но и умом, то есть нечто не поддающееся умозрению — прим. автора верифицированного перевода.

[8] Если нам иногда приходится говорить «метафизическое бесконечное», то как раз для того, чтобы отметить более эксплицитным образом, что речь ни в коем случае не идёт об утверждении чего-то наподобие «математического бесконечного» или какой-либо иной «подмены бесконечного», если можно так сказать, такое выражение вовсе не подпадает под сформулированное нами здесь только что возражение, потому что метафизический порядок реально неограничен, так что никакого определения при этом нет, но напротив, когда говорят «математический», то тем самым ограничивают восприятие особой узкой областью количества.

возможностей, которые явно ограничены своим сосуществованием с другими порядками возможностей, следовательно, они ограничены в силу их собственной природы, приводящей к тому, что это именно такие возможности, а не любые возможности безо всякого ограничения. Если бы это было не так, то сосуществование бесчисленности других возможностей, в данные возможности не включённых из которых каждая также в свою очередь способна к бесконечному развертыванию, было бы невозможностью, то есть абсурдом в логическом смысле слова[10]. Бесконечное, напротив, чтобы быть поистине таковым, не может допускать никакого ограничения, что предполагает, что оно абсолютно необусловлено и не подлежит определению, так как всякое определение, каково бы оно ни было, обязательно есть ограничение как раз тем, что оно допускает что-то по ту сторону от себя, а именно, все другие, в равной мере возможные определения. Впрочем, ограничение имеет свойство настоящего отрицания: установить границу означает отрицать (для того, что заключается внутри) всё то, что эта граница исключает. Следовательно, отрицание границы это ни что иное, как, собственно, отрицание отрицания, то есть логически и даже математически, — утверждение, а значит отрицание всякой границы в действительности эквивалентно тотальному и абсолютному утверждению. То, что не имеет границ, есть то, в чём нечего отрицать, следовательно, оно содержит все, вне чего ничего нет. Таким образом, эта идея бесконечного, самая из всех утвердительная, поскольку она содержит или заключает в себе все частные утверждения, каковы бы они ни были, выражается негативным по форме термином по причине её абсолютной неподвластности определению. На самом деле, в языке всякое прямое утверждение есть обяза-

---

[9] См.: «Символизм креста», гл. XXVI и XXX.

[10] Абсурд в логическом и математическом смысле есть то, что заключает в себе противоречие. Данное понятие идентично невозможному, так как именно отсутствие внутреннего противоречия, равно логического и онтологического, определяет возможность.

тельно частное и определённое утверждение чего-то, тогда как тотальное и абсолютное утверждение ни в коем случае не является частным, исключающим другие, поскольку оно их всех равно в себе содержит. Теперь легко понять очень тесную связь, которую оно имеет с универсальной возможностью, заключающей в себе таким же самым образом все частные возможности[11].

Такая идея бесконечного, какую мы только что здесь предложили[12] с чисто метафизической точки зрения, не является нисколько ни спорной, ни сомнительной, так как она не может в себе содержать никакого противоречия уже тем самым, что в ней нет ничего негативного; она является самой неизбежной в логическом смысле слова[13], ведь как раз её отрицание и явилось бы ничем иным, как абсолютным противоречием[14]. Действительно, если рассматривать «Всё» в универсальном и абсолютном смысле, то очевидно, что оно не может быть ограничено никоим образом, так как то-

[11] Об употреблении терминов негативных по форме, но действительный смысл которых, по существу, утвердительный, см.: «Общее Введение в изучение индусских учений», стр. 140-144, а также: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI.

[12] Мы не говорим об определении, так как было бы явным противоречием претендовать на то, чтобы дать определение бесконечному. Мы уже ранее показали, что сама метафизическая точка зрения по причине своего универсального и неограниченного характера, чужда каким бы то ни было дальнейшим попыткам её очертить («Общее Введение в изучение индусских учений», 2-я часть, гл. V).

[13] Некоторые философы, очень справедливо возражая против так называемого «математического бесконечного» и показывая все противоречия, заключающиеся в этой идее (противоречия, которые, впрочем, исчезают, как только начинают отдавать себе отчет, что тут есть только необозримое), думают, что тем самым доказали невозможность и метафизического бесконечного. На самом деле, все, что они доказывают этим смешением, есть только то, что они полностью игнорируют то, о чём в этом последнем случае идёт речь.

[14] Иными словами, конечное, даже будучи способно к необозримому расширению, всегда есть ничто перед лицом бесконечного. Следовательно, никакая вещь и никакое существо не могут рассматриваться как «часть бесконечного», что является одной из ошибочных концепций, органически входящих в состав «пантеизма», так как само использование слова «часть» предполагает определённое отношение со всем.

гда должно быть нечто для него внешнее, а если что-то имеется внешнее по отношению к нему, то это уже не будет «Всё». Важно, однако, отметить, что «Всё» в этом случае никак не должно ассимилироваться со всем частным и определённым, то есть с ансамблем, составленным из частей, которые с ним были бы в определённом «отношении»; оно, собственно говоря, «без частей», поскольку эти части, по необходимости, конечные и относительные, не могли бы иметь с ним никакой общей меры, ни, следовательно, никакого отношения, что вынуждает признать, что они для него не существуют[15]. Этого достаточно, чтобы показать, что не следует стремиться создавать какую-либо частную его концепцию[16].

То, что мы только что сказали об универсальном Всём в его наибольшей абсолютной неопределимости, применимо и тогда, когда его рассматривают с точки зрения возможности. По правде говоря, здесь нет определения или, по крайней мере, здесь минимум определения, которое нам потребовалось бы для того, чтобы сделать это в данный момент понятным и, главным образом, до какой-то степени выразимым. Как мы уже имели случай отметить в другой

---

[15] Надо отличать эту логическую неизбежность, которая, вне зависимости от любого частного условия, есть невозможность того, чтобы вещи не было, или чтобы она была иначе, нежели она есть, от так называемой «физической» неизбежности, или неизбежности факта, которая есть просто невозможность для вещей или существ пренебрегать законами мира, к коему они принадлежат. Следовательно, это вторая неизбежность, подчинена определяющим этот мир условиям, и значима только внутри этой особой области.

[16] Особенно следует избегать понимания универсального Всего наподобие арифметической суммы, получаемой сложением её частей, взятых последовательно одна за другой. Впрочем, даже когда речь идёт о частном всём, то надо различать два случая; истинное всё логически предшествует своим частям и логически от них независимо; всё, понятое как логически следующее за своими частями, которых оно есть лишь только сумма, образует, на самом деле, то, что философы-схоласты называли *ens rationis*, существование которого в качестве «всего» основано на том, что его лишь считают таковым. Первое в себе самом содержит принцип реального единства, высший по отношению к множественности своих частей, тогда как у второго нет никакого другого единства, кроме того, которое мы ему придаем своей мыслью.

работе[17], ограничение тотальной возможности есть, в собственном смысле слова, невозможность, поскольку, долженствуя содержать в себе возможность для её ограничения, оно тем самым оказывается за пределами возможного, а раз так, то оно не может быть ничем другим, как невозможным. Но невозможность есть лишь чистое отрицание, истинное ничто, откуда непосредственно следует, что универсальная возможность ни в коем случае не может быть ограничена. Впрочем, надо иметь в виду, что это, естественно, применимо только к универсальной и тотальной возможности, которая есть то, что мы можем назвать аспектом бесконечного, от которого она никоим образом и ни в какой мере неотличима. Вне бесконечного нет ничего, потому что это было бы ограничением, и тогда оно уже не было бы бесконечным. Концепция «множества бесконечных» есть абсурд, потому что они взаимно ограничиваются, так что в реальности никакая из них не будет бесконечной[18]. Следовательно, когда мы говорим, что универсальная возможность бесконечна или неограниченна, то надо под этим понимать, что она есть не что иное, как сама бесконечность, рассматриваемая в некоем аспекте в той мере, в какой можно говорить, что у бесконечности есть аспекты. Так как бесконечность поистине «без частей», то вести речь о множестве аспектов, имеющихся в ней реально и «различительно» становится, строго говоря, уже не совсем уместным. По правде говоря, это мы понимаем бесконечное в том или ином аспекте, потому что иное недоступно для нас, и даже если бы наше понимание не было сущностно ограниченным, каковым оно является в силу того, что мы пребываем в индивидуальном состоянии, оно должно было бы обязательно пойти на сознательное самоограничение, поскольку для того, чтобы стать выразимым, ему все равно следует облечься в определённую форму. Но важно, чтобы мы понимали, откуда идёт ограни-

[17] «Символизм креста», стр. 126.

[18] «Символизм креста», стр. 203.

чение и от чего оно зависит, и относить его исключительно на счёт нашего собственного несовершенства или, скорее, несовершенства внешних и внутренних инструментов, которыми мы актуально располагаем, будучи индивидуальными существами, обладая как таковые, в действительности, лишь детерминированным и обусловленным бытием, и не переносить это несовершенство, чисто случайное и преходящее, как и условия, из которых оно следует и с которыми оно соотносится, на неограниченную область самой универсальной возможности.

Добавим ещё одно последнее замечание: если о бесконечном и возможности говорится коррелятивно, то не для того, чтобы установить различение между двумя терминами, которое могло бы существовать реально; бесконечное преимущественно рассматривается в активном аспекте, тогда как возможность — в пассивном аспекте[19]. Но, рассматривается оно нами как активное или как пассивное, это все равно бесконечное, которое не затрагивается такими случайными точками зрения, а определения, каков бы ни был принцип, согласно которому их производят, существуют только по отношению к нашему восприятию. Здесь, следовательно, то же самое, что мы называли в другой работе «активным совершенством» (*цянь*) и «пассивным совершенством» (*кунь*), в соответствии с терминологией дальневосточной доктрины — совершенством в абсолютном смысле, тождественным бесконечному, понятому во всей своей неопределимости; и как мы тогда сказали, это аналогия, но на другой ступени и с другой, гораздо более универсальной точки зрения, того, чем в Сущем являются «сущность» и «субстанция»[20]. Теперь должно быть совсем понятно, что Сущее не охватывает собою всю возможность и что, следовательно, оно не может отождествляться с бесконечным, вот почему мы говорим, что точка зрения, на которой мы здесь располагаемся, явля-

[19] Это Брахма и его шакти в индусской доктрине (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 77 и 107-109).

[20] См.: «Символизм креста», стр. 166-167.

ется гораздо более универсальной, чем та, с которой мы рассматривали только Сущее. Сказанное представляет собой лишь весьма сжатые указания, нацеленные на предотвращение всякого рода путаницы, в дальнейшем по ходу нашего исследования нам представится случай остановиться на данном предмете более подробно.

Глава II. Возможности и совозможности

Универсальная возможность, сказали мы, беспредельна и не может быть иной, нежели беспредельной; таким образом, желать понять её иначе, значит обречь себя в действительности на совершенное её непонимание. Именно из-за этого философские системы современного Запада, и как раз в качестве систем, так бессильны с метафизической, то есть универсальной точки зрения, как мы уже неоднократно это отмечали по тому или иному поводу. Как таковые они суть лишь ограниченные и замкнутые концепции, которые могут благодаря некоторым своим элементам иметь определённую ценность в относительной области. Однако они становятся опасными и ложными с момента их обобщения — тогда такого рода системы уже начинают претендовать на нечто большее и задаются целью выразить тотальную реальность, что для их случая может быть квалифицировано не иначе как попытка прыгнуть выше собственной головы. Несомненно, в угоду той или иной частной потребности всегда допустимо рассматривать определённые порядки возможностей, исключая иные, как это с необходимостью делает любая наука; но ни в коем случае нельзя утверждать, что в этом состоит вся возможность, и отрицать всё то, что превосходит меру собственного, более или менее тесно ограниченного индивидуального понимания[21]. Однако именно в этом в той или иной степени состоит сущностная черта той систематической формы, которая, видимо, присуща всей современной западной философии. Это одна из при-

[21] Действительно, надо заметить, что философская система представляет собой, по существу, произведение индивида в противоположность тому, что имеет место в случае традиционных учений, в глазах которых индивидуальности ничего не значат.

чин, по которой философская мысль в обычном смысле слова не имеет и не может иметь ничего общего с доктринами чисто метафизического порядка[22].

Среди философов, которые по причине этой систематизирующей и поистине антиметафизической тенденции стремились ограничить тем или иным образом универсальную возможность, некоторые, например, Лейбниц (который, однако, есть один из тех, чьи взгляды во многих отношениях наименее узки), вознамерились воспользоваться в этой связи различением «возможного» и «совозможного»; но слишком очевидно, что это различение в той мере, в какой оно значимо применяется, ни в коем случае не может служить этой иллюзорной цели. На самом деле, совозможности есть не что иное, как возможности, совместимые между собой, то есть их соединение в одном и том же сложном ансамбле не создаёт внутри него никакого противоречия; следовательно, «совозможность» по существу всегда относительна и может рассматриваться исключительно в контексте ансамбля, о котором идёт речь. Понятно, впрочем, что этот ансамбль может быть или ансамблем черт, образующих все прерогативы какого-либо конкретного объекта или индивидуального существа, или же чем-то более общим и обширным, ансамблем всех возможностей, подчинённых некоторым общим условиям, и образующим тем самым некий определенный порядок — одну из областей, включённых, в универсальное Бытие. Но в любом случае надо, чтобы речь шла об ансамбле, который всегда определен, без чего различение здесь было бы уже не применимо. Таким образом, если в качестве примера взять что-то из частного и крайне простого порядка, то «круглый квадрат» есть невозможность, потому что соединение двух возможностей «квадратного» и «круглого», в одной и той же фигуре, предполагает противоречие. Но тем не менее обе эти возможности одинаково реализуемы на одном и том же основании, так как существование некой

[22] См.: «Общее введение в изучение индусских учений», 2-я часть, гл. VIII; «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. I; «Символизм креста», I, XV.

квадратной фигуры, очевидно, не мешает существованию одновременно рядом с ней и в том же самом пространстве фигуры круглой, как равно, впрочем, и всякой другой геометрически мыслимой фигуры[23]. Это кажется даже слишком очевидным, чтобы далее на этом останавливаться; но такой пример, по причине самой своей простоты, имеет преимущество для понимания (через посредство аналогии) того, что относится к заметно более сложным случаям, о которых мы будем теперь говорить.

Если вместо некого объекта или частного существа рассматривать то, что мы можем назвать миром, следуя смыслу, который мы уже придали этому слову, то есть всей области, сформированной определённым ансамблем совозможностей, реализующихся в проявлении, то все эти совозможности должны быть всеми возможностями, удовлетворяющими некоторым условиям, которые будут точно определять и характеризовать мир, о котором идёт речь, конституируя одну из ступеней универсального Бытия. Другие возможности, не определённые теми же самыми условиями и, следовательно, не способные составлять часть того же самого мира, очевидно, не являются из-за этого менее реализуемыми, но, конечно, каждая согласно способу, соответствующему его природе. Другими словами, все возможное как та-

[23] Так же точно, если взять пример более общего порядка, различные геометрии, эвклидовы и неэвклидовы, очевидно, не могут прилагаться к одному и тому же пространству; но это не помешало бы разным модальностям пространства, которым они соответствуют, сосуществовать в интегральности пространственной возможности, где каждая из них должна реализовываться на свой лад, следуя тому, что нам ещё предстоит объяснить относительно тождества возможного и реального.

ковое имеет своё собственное бытие[24], и возможности, природа которых предполагает реализацию в том смысле, какой обычно этому придают, то есть «бытие в каком-либо модусе проявления»[25], не могут терять этот характер, который ему сущностно свойствен, и становиться нереализуемыми из-за того факта, что реализованы актуально другие возможности. Можно также сказать, что всякая возможность, которая представляет собой возможность проявления должна тем самым с необходимостью проявляться и что, обратным образом, всякая возможность, которая не должна проявляться, есть возможность непроявления. Использование данного выражения может создать впечатление, что это все лишь просто вопрос определения, но, тем не менее, только что изложенная нами мысль не заключает в себе ничего иного, кроме соответствующей аксиоматической истины, которая является совершенно бесспорной. Если всё-таки спросить, почему не всякая возможность должна проявляться, то есть почему имеются и возможности проявления, и возможности непроявления, то будет достаточно ответить, что область проявления, будучи ограниченной тем самым, что она есть ансамбль миров или обусловленных состояний (даже в бесчисленном множестве), не могла бы исчерпать универсальную возможность в её тотальности; она вовне себя оставляет все необусловленное, то есть как раз то, что метафизически является самым важным. Когда спрашивают, почему некая возможность не должна проявляться, как и какая-то другая возможность, то это все равно, что спросить, почему она есть то, что она есть, а не то, чем является другая возможность,

---

[24] Должно быть хорошо понятно, что слово «бытие» мы не берём здесь в строгом и соответствующем этимологической деривации смысле, который приложим только к обусловленному и случайному, то есть к проявлению; мы используем это слово только символическим и аналогическим способом, как мы иногда поступаем относительно слова «существо», потому что оно помогает нам до определённой степени сделать понятным то, о чём идёт речь, хотя в реальности оно этому крайне неадекватно (См.: «Символизм креста», гл. I и II).

[25] И тогда слово «бытие» понимается в собственном и строгом смысле слова.

или это в точности то же самое, как спросить, почему это существо есть оно само, а не другое существо. Всё это представляется явно лишённым смысла. Здесь важно хорошо понимать, что возможность проявления как таковая не имеет никакого превосходства над возможностью непроявления; она не есть предмет чего-то вроде «выбора» или «предпочтения»[26], она просто другой природы.

Если теперь по поводу совозможностей станут возражать, что, согласно выражению Лейбница, «существует только один мир», то тут мы оказываемся перед дилеммой: или это утверждение есть чистая тавтология, или оно не имеет никакого смысла. Действительно, если здесь под «миром» понимать тотальный универсум или даже ограничиваться только возможностями проявления, то есть универсальным Бытием, то это заявление более чем очевидно, хотя способ его выражения, может быть, не совсем точен. Но если под этим словом понимать только некий ансамбль совозможностей, как это обыкновенно делается, и как мы сами только что сделали, то тоже абсурдно говорить, что его существование мешает сосуществованию других миров, что было бы все равно, что сказать, вспомнив наш предыдущий пример, что существование круглой фигуры мешает сосуществованию квадратной, или треугольной, или фигуры любого другого вида. Все, что можно сказать, это то, что как черты одного определённого предмета исключают в этом же предмете присутствие других черт, которые бы им противоречили, так же и условия, которыми задаётся определенный мир, исключают из этого мира возможности, природа которых не предполагает реализацию, подчиняющуюся этим самым условиям. Таким образом, эти возможности вне пределов рассматриваемого мира, но они не исключены из-за этого

[26] Такая идея метафизически не оправдана и может проистекать только от вторжения «моральной» точки зрения в область, где ей делать нечего; так же точно и принцип «наилучшего», к которому Лейбниц обращался по этому поводу, является, собственно говоря, антиметафизическим, как мы уже вскользь отмечали в другой работе («Символизм креста», стр. 35).

из возможности, потому что речь идёт, собственно, о возможностях, и они не исключены даже (в более частном случае) из Бытия в собственном значении этого слова, то есть понятом как включающее всю область универсального проявления. В универсуме имеются множественные модусы бытия, и каждый из них возможен в пределах его собственной природы. Когда же говорят, как это иногда делают, в особенности, соотносясь с концепцией Лейбница (без сомнения, отклоняясь от его мысли в весьма значительной степени), о некой «борьбе за существование» между возможностями, то эта концепция с метафизикой не имеет ничего общего, а перенос того, что является простой биологической гипотезой (в соединении с современными «эволюционистскими» теориями), совершенно невразумителен.

Таким образом, различение возможного и реального, на котором настаивают многие философы, не имеет никакой метафизической ценности: все возможное по-своему реально, следуя модусу, заключенному в его природе[27]. Если было бы иначе, то имелись бы возможности, которые будут ничем, а сказать, что возможность есть ничто, является чистым противоречием. Только невозможное, и только одно оно, как мы уже сказали, есть чистое ничто. Отрицать, что имеются возможности непроявления, означает желание ограничить универсальную возможность; с другой стороны, отрицать, что среди возможностей проявления имеются различные порядки, означает желание ограничить её ещё больше.

Прежде чем идти далее, мы должны заметить, что вместо того, чтобы рассматривать ансамбль условий, определяющих мир, как мы это делали выше, можно также и с той же

[27] С метафизической точки зрения нет никакого смысла в различении порядков реального и возможного. Однако надо отдавать себе отчет, что само слово «реальное» достаточно неясное, если не двусмысленное, по крайней мере, при том его употреблении, которое применяется к нему в обыденном языке, а также большинством философов. Нам пришлось его использовать здесь, потому что необходимо было устранить обыденное различение «возможного» и «реального», тем не менее, далее мы придадим данному термину гораздо более точное значение.

точки зрения рассматривать отдельно одно из этих условий: например, пространство среди условий телесного мира, рассматриваемое как своего рода «вместилище» пространственных возможностей[28]. Совершенно очевидно, что по самому своему определению только пространственные возможности могут реализовываться в пространстве, но не менее очевидно, что это не мешает непространственным возможностям также реализовываться (здесь, ограничиваясь условиями проявления, слово «реализовываться» надо понимать как «проявляться») вне этого частного условия бытия, которым является пространство. Однако, если бы пространство было бесконечным, как это некоторые полагают, то в универсуме не было бы места ни для какой непространственной возможности, и, рассуждая логически, само мышление, беря самый обычный и общеизвестный из всех пример, тогда могло бы быть допущено к бытию только при условии понимания его как протяженного, а эту концепцию даже сама «светская» психология признает ошибочной безо всяких колебаний. Будучи отнюдь не бесконечным, пространство есть только один из возможных модусов проявления, которое тоже в свою очередь вовсе не является бесконечным в интегральности своего протяжения, с бесчисленными модусами, в нём заключающимися, каждый из которых сам по себе необозрим[29]. Подобные же замечания можно также отнести и к любому другому особому условию бытия; и все, что истинно для каждого из этих условий по отдельности, является таким же и для ансамбля нескольких из них. При этом, собрание или комбинация такого рода условий определяет мир. Тем не менее, само собой разумеется, что надо, чтобы различные условия, объединенные таким

[28] Важно отметить, что одного пространственного условия недостаточно, чтобы определить тело как таковое. Всякое тело необходимо является протяженным, то есть подчинённым пространству (откуда именно следует его бесконечная делимость, приводящая к абсурду атомистической концепции), но в противоположность мнению Декарта и других сторонников «механистической» физики, протяженность вовсе не составляет всю природу и сущность тел.

[29] См.: «Символизм креста», гл. XXX.

образом, были совместимыми между собой, а их совместимость, очевидно, влечёт за собой совместимость возможностей, которые соответственно в них содержатся, с тем ограничением, что возможности, подлежащие ансамблю рассматриваемых условий, могут быть лишь частью более обширного конгломерата, составленного из возможностей заключенных в каждом из тех же самых условий, рассматриваемых отдельно от других, откуда следует, что эти условия в их интегральности будут заключать в себе, помимо их общей части, различного рода продолжения, также принадлежащие той же ступени универсального Бытия. Эти необозримо расширяющиеся продолжения соответствуют в общем и космическом порядке тому, чем являются для конкретного существа продолжения одного из его состояний, например, индивидуального состояния, рассматриваемого интегрально, вне какой-либо определённой модальности того же самого состояния, такой модальности, как телесная жизнь в нашей человеческой индивидуальности[30].

[30] См. там же, гл. XX; ср.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 42-44, а также гл. XIII и XIV.

Глава III. Сущее и Не-Сущее

Мы указали выше на различие возможностей проявления и возможностей не-проявления, и те и другие одинаково и на тех же основаниях заключены в тотальной возможности. Это различение устанавливается нами прежде другого более частного различения, где речь идёт о дифференциации модусов универсального проявления, то есть разных порядков возможностей, которые оно в себе содержит, распределенных согласно особым условиям, которым они соответственно подчиняются, конституируя бесчисленное множество миров или ступеней Бытия.

Таким образом, если Сущее в универсальном смысле определяется, как принцип проявления и в то же время как заключающее в себе тем самым ансамбль всех возможностей проявления, то мы должны сказать, что Сущее не есть бесконечное, потому что оно не совпадает с тотальной возможностью; и это тем более, что Сущее, как принцип проявления, заключает в себе действительно все возможности проявления, но лишь постольку, поскольку они проявляются. Вне Сущего, следовательно, все остальное, то есть все возможности непроявления вместе с самими возможностями проявления, но в непроявленном состоянии, туда включается даже само Сущее, которое как таковое не может принадлежать проявлению в силу того, что оно является его принципом, то есть оно непроявлено само по себе. И чтобы обозначить то, что согласно сказанному, располагается вне и по ту сторону Сущего, мы вынуждены, за неимением других терминов, назвать это Не-Сущим. Этот негативный термин ни в коей мере не является для нас синонимом «несуществующего» каким он представляется в языке некоторых философов. Употребление термина «Не-Сущее» прямо инспири-

ровано терминологией метафизических дальневосточных доктрин, и кроме того, оно является полностью оправданным с той точки зрения, что необходимо использовать какое-нибудь обозначение, чтобы иметь возможность говорить об этом, согласуясь со сделанным нами выше замечанием, что самые универсальные идеи, очень тяжело поддаваясь каким бы то ни было попыткам определения, могут выражаться в той мере, в какой они вообще выразимы, только в негативных по форме терминах, как мы уже это видели на примере того, что касается бесконечного. Можно даже сказать, в указанном нами выше смысле, что Не-Сущее в указанном нами выше смысле оказывается чем-то большим, чем Сущее или, если угодно, что оно превосходит Сущее, если понимать под этим то, что всё заключающееся в нём, находится за пределами Сущего и что оно, в принципе, содержит само Сущее. С того момента как Не-Сущее начинают противопоставлять Сущему или даже просто рассматривать их в различительном ключе будет необходимо констатировать, что ни один ни второй не являются бесконечностью, поскольку с этой точки зрения они неким образом ограничивают друг друга. бесконечность принадлежит лишь ансамблю Сущего и Не-Сущего потому что этот ансамбль тождествен универсальной возможности.

Мы можем это выразить ещё и таким образом: универсальная возможность необходимо содержит в себе тотальность возможностей, и можно сказать, что Сущее и Не-Сущее суть два её аспекта: Сущее в качестве того, что она возможности проявляет (или точнее, некоторые из них), Не-Сущее в качестве того, что она их не проявляет. Следовательно, Сущее содержит все проявленное; Не-Сущее содержит все непроявленное, включая само Сущее; но универсальная возможность содержит сразу и Сущее и Не-Сущее. Добавим, что непроявленное включает то, что мы можем назвать непроявляемым, то есть возможности непроявления, и проявляемое, то есть возможности проявления в их неактуализированном качестве, проявление же содержит, очевидно, только

ансамбль возможностей проявления, но уже в их актуализированном качестве[31] .

Что же касается отношений Сущего и Не-Сущего, то важно отметить, что состояние проявления всегда преходяще и обусловлено и, что лишь состояние непроявления всегда постоянно и необусловлено[32] даже для возможностей, которые предполагают проявление. Добавим в этой связи, что ничто из того, что проявлено, не может «потеряться», согласно часто используемому выражению, иначе, как только через переход в непроявленное; и, разумеется, сам этот переход (который, если речь идёт об индивидуальном проявлении, есть, собственно говоря, «трансформация» в этимологическом смысле этого слова, то есть выход за пределы формы), представляет собой «утрату» только с частной точки зрения проявления, поскольку в состоянии непроявления все, напротив, пребывает вечно в принципе, независимо от всех частных и ограничивающих условий, характеризующих тот или иной модус проявленного бытия. Единственно, для того, чтобы сказать, что поистине «ничто не теряется» даже с ограничением, касающимся непроявленного, надо рассматривать весь ансамбль универсального проявления, а не только то или иное из его состояний, исключая другие, так как по причине непрерывной связи всех этих состояний между собой, они всегда могут переходить из одного в другое без того, чтобы этот постоянный переход, который есть только изменение модуса (заключающее в себе соответству-

---

[31] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI.

[32] Должно быть ясно, что, когда мы говорим «преходящее», то не имеем в виду ни исключительно, ни даже принципиально временную последовательность, так как она применима только к специальному модусу проявления.

ющее изменение в условиях бытия), вынуждал бы нас выйти из области проявления[33].

Что касается возможностей непроявления, то они принадлежат Не-Сущему и в противоположность возможностям проявления по самой своей природе не могут войти в область Сущего. Но как мы уже сказали выше, это не предполагает никакого превосходства одних над другими, потому что и те, и другие суть только различные модусы реальности, согласующиеся со своей природой. Само различение Сущего и Не-Сущего является в конечном счёте чисто случайным, потому, что оно может быть сделано только с точки зрения проявления, которое само по себе является, по сути, случайным. Впрочем, это ничуть не уменьшает важности для нас этого различения, так как в нашем актуальном состоянии нет никакой возможности располагаться на иной точке зрения, чем эта; она является нашей в силу того, что мы сами принадлежим как обусловленные и индивидуальные существа к области проявления, и мы её могли бы превзойти только через метафизическую реализацию полностью освободившись от ограничивающих условий индивидуального бытия.

---

[33] О непрерывности состояний существа см.; «Символизм креста», гл. XV и XIX. Только что сказанное должно показать, что так называемые принципы «сохранение материи» и «сохранение энергии», какова бы ни была форма, в которой их выражают, есть на самом деле только простые физические законы, совершенно приблизительные и относительные, и которые даже внутри особой области их применимости, могли бы быть истинными только при некоторых ограниченных условиях, могущих ещё существовать *mutatis mutandis*, при проводимом, в согласии с необходимым терминологическим переносом, распространении таких законов на всю область проявления. Физики всё-таки должны признать, что речь идёт о «случаях-пределах» в том смысле, что такие законы строго применимы только к тому, что они называют «замкнутыми системами», то есть к чему-то такому, что на самом деле не существует и не может существовать, так как невозможно реализовать и даже помыслить внутри проявления ансамбль, который был бы полностью изолирован от всего остального, без коммуникации или обмена любого рода с тем, что есть вне него. Такой разрыв непрерывности был бы истинным пробелом в проявлении. С точки зрения всего остального такого рода ансамбль не будет обладать вообще никаким существованием.

В качестве примера возможности непроявления мы можем назвать пустоту, так как такая возможность постижима, по крайне мере, негативно, то есть через исключение некоторых определений: пустота предполагает исключение не только всех телесных или материальных атрибутов, не только вообще всех конкретных качеств, но также и всего того, что относится к какому-нибудь модусу проявления. Следовательно, допускать наличие пустоты в каком-либо подлежащем универсальному проявлению состоянии суть нонсенс[34], поскольку пустота сущностно принадлежит области непроявления; невозможно дать этому термину другое разумное значение. В данной связи мы должны ограничиться лишь этим простым указанием, так как мы не можем здесь рассматривать вопрос пустоты со всех сторон, как он того заслуживает, что увело бы нас далеко от нашего предмета. По причине того, что наибольшая путаница склонна возникать именно в том случае, если данный вопрос рассматривается применительно к пространству[35], соответствующие исследования будут помещены в работе, которую мы предполагаем посвятить специально условиям телесного бытия[36]. С точки зрения, на которой мы располагаемся, необходимо просто добавить, что пустота, каким бы способом её ни рассматривать, не есть Не-Сущее, а только то, что мы можем назвать одним из его аспектов, то есть одной из возможностей, заключающихся в нём и отличных от возможностей, содержащихся в Сущем, следовательно, она вне его, даже рассматриваемого в его тотальности, что хорошо показывает, что Сущее не есть бесконечное. Впрочем, когда мы говорим, что такая возможность составляет аспект Не-Сущего, то надо

---

[34] Именно так считают атомисты (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 112-113).

[35] Концепция «пустого пространства» противоречива, что, заметим по ходу дела, предоставляет достаточное доказательство реальности элемента эфира (*Ākāśa*), в противоположность теории буддистов и тех греческих «философов натуралистов», для которых существовали только четыре телесных элемента.

[36] Относительно пустоты и её отношения к протяженности смотрите также «Символизм креста», гл. IV.

иметь в виду, что она не может быть понята в модусе различения, поскольку этот модус прилагается исключительно только к проявлению. Это объясняет, почему, даже если мы можем действительно постичь эту возможность, являющуюся пустотой или любую другую возможность того же рода, мы сможем дать им только совершенно негативное выражение: это самое общее замечание для всего того, что относится к Не-Сущему, подтверждает правильность употребления нами этого термина[37].

Подобные наблюдения могут также применяться ко всякой другой возможности непроявления; мы могли бы взять другой пример, а именно, молчания, но это было бы слишком легко сделать, чтобы стоило на этом останавливаться. Поэтому мы здесь ограничимся таким замечанием: как Не-Сущее или непроявление заключает в себе или объемлет Сущее, или принцип проявления, так и молчание заключает в самом себе принцип слова. Иными словами, как единое (Сущее) есть утверждаемый метафизический Ноль (Не-Сущее), так и слово является лишь выраженным молчанием; но и наоборот, метафизический Ноль, будучи не утвержденным единым, есть также нечто большее (и даже бесконечно большее), и точно также молчание, которое является только его аспектом в только что уточненном нами смысле, не есть только лишь невыраженное слово, так как должно помимо него существовать то, что невыразимо в принципе, то есть не подверженное проявлению (так как тот, кто говорит «выражение», говорит «проявление» и даже «оформленное проявление»), а следовательно, и не подверженное определе-

[37] Дао дэ цзин, гл. XIV.

нию в модусе различения[38]. Таким способом установленное отношение между молчанием (непроявленным) и словом (проявленным) показывает, как можно понять возможности непроявления, которые соответствуют, через перенос по аналогии, определённым возможностям проявления[39]. Однако, мы при этом ни в коей мере не намереваемся ввести в Не-Сущее действительное различение, которое здесь нельзя найти, поскольку бытие в модусе различения (которое есть бытие в собственном смысле слова) органически присуще условиям проявления (впрочем, модус различения не является здесь обязательно синонимом во всех случаях индивидуального модуса, который специально предполагает определённое, формальное различение)[40].

[38] Невыразимое (а не непостижимое, как это обычно думают) изначально обозначалось словом «мистерия», так как по-гречески оно происходит от μυστηριον, происходящего от μυειν, что означает «замалчивать, скрывать», «быть беззвучным, молчать». Из того же вербального корня *mu* (откуда латинское *mutus*, «немой») происходит также слово μυθος, «миф», которое, прежде чем отклониться от своего первоначального смысла вплоть до того, что стало обозначать фантастический рассказ, значило то, что, не будучи доступным непосредственному выражению, могло быть выражено только посредством символического представления, будь оно визуальным или вербальным.

[39] Таким же образом можно было бы рассмотреть и темноту в высшем смысле как то, что существует вне освещенного проявления, тогда как в своем более низком и привычном смысле она есть просто отсутствие или лишение света, то есть нечто чисто негативное. Впрочем, чёрный цвет имеет в символизме образы, соотносимые с этим двойным значением.

[40] Можно заметить, что обе возможности непроявления, рассматриваемые нами здесь, соответствуют «бездне» (βυθοσ) и «молчанию» (σιγη) некоторых школ александрийского гностицизма, являются в действительности аспектами Не-Сущего.

Глава IV. Основание теории множественных состояний

Все вышесказанное по своей универсальности уже содержит основание теории множественных состояний: если какое-нибудь существо рассматривают в его тотальности, то оно должно будет содержать в себе, по крайней мере, виртуально, как состояния проявления, так и состояния непроявления, так как только в этом смысле действительно можно говорить о «тотальности». В противном случае, в наличии будет только нечто неполное и фрагментарное, ни в коей мере не способное олицетворять тотальное существо[41]. Лишь одно только непроявление, как мы сказали выше, обладает характером абсолютной непрерывности, следовательно, всю свою реальность проявленное представляющее собой нечто преходящее получает от него; отсюда видно, что Не-Сущее, ни в коем случае не есть ничто, но как раз наоборот оно было бы полной противоположностью «ничто», если бы «ничто» могло иметь такую противоположность, что придало бы понятию «ничто» некоторую степень «пози-

[41] Несмотря на то, что согласно уже сделанным нами выше замечаниям, термин существо в строгом смысле уже не может применяться в том случае, если разговор заходит о существе тотальном, в данном контексте мы все равно не может избежать аналогического употребления этого понятия. Таким образом, то о чём идёт речь приходиться всё же обозначать словом существо за неимением лучшего, более адекватного термина.

тивности», тогда как оно есть абсолютная негативность, то есть невозможность[42].

Раз так, то из этого следует, что именно непроявленные состояния обеспечивают существу постоянство и самотождество: вне этих состояний, то есть когда принимают существо только как проявленное, не соотнося его с его непроявленным принципом, то это постоянство и самотождество могут быть только иллюзорными, потому что область проявленного есть, собственно, область преходящего и множественного, содержащая непрестанные бесчисленные модификации. Исходя из этого, легко понять, чем является с метафизической точки зрения так называемое единство «я», то единство индивидуального существа, которое столь обязательно для западной и «светской» психологии: с одной стороны, это фрагментарное единство, потому что оно относится лишь к части существа, к одному его состоянию, взятому изолированно и произвольно из неисчислимого множества других (к тому же это состояние рассматривается далеко не полно). С другой стороны, это единство, рассматриваемое только как специальное состояние, с ним соотносимое, является также настолько относительным, насколько это только может быть, потому что это состояние само состоит из различных бесчисленных модификаций. Оно тем менее реально, что оно отвлекается от трансцендентного принципа («высшего я», или личности), который один только и может придать существу реальность, путём поддержания постоянства соответствующей идентичности во всех его модификациях.

Состояния непроявления относятся к области Не-Сущего, а состояния проявления — к области Сущего, рассматриваемого в его интегральности. Можно также сказать, что по-

[42] Ничто, следовательно, не противопоставляется Сущему, в противоположность тому, что обычно говорят. Оно противопоставлялось бы возможности, если бы могло наподобие реального термина войти в какую-то оппозицию. Но поскольку это не так, то без труда понятно, что нет ничего, что могло бы противополагаться возможности, отсюда следует истинная тождественность возможности и бесконечного.

следние соответствуют различным степеням Бытия, эти степени являются не чем иным, как необозримым множеством различных модусов универсального проявления. Чтобы установить здесь чёткое различение между Сущим и Бытием, мы должны, как уже сказано, рассматривать Сущее, собственно, как принцип проявления. Универсальным Бытием будет тогда интегральное проявление ансамбля возможностей, имеющихся в Сущем, которые, впрочем, являются всеми возможностями проявления. Это влечёт за собой действительное развертывание возможностей в модусе обусловленности. Таким образом, Сущее охватывает Бытие и метафизически его превосходит, потому что оно есть принцип. Бытие, таким образом, не тождественно Сущему, так как последнее соответствует меньшей степени определимости и, следовательно, более высокой степени универсальности[43].

И хотя Бытие по своему существу уникально, поскольку Сущее само по себе одно, оно, тем не менее, содержит в себе бесчисленное множество модусов проявления. В результате того, что проявление содержит в себе все эти модусы равным образом по причине их одинаковой возможности, каждый из них должен быть реализован в согласии с его собственными условиями. Как мы уже сказали в другом месте, говоря об этой «единственности» Бытия (на арабском *Waḥdat al-wujūd*) согласуясь с данными исламского эзотеризма[44], из этого следует, что Бытие в самой своей «единственности» содержит в себе бесчисленность степеней в соответствии со всеми модусами универсального проявления (которое есть то же самое, что и само Бытие). И эта бесчисленная множественность степеней Бытия коррелятивно предполагает для некоего существа, рассматриваемого во всей обла-

---

[43] Напомним, что *exister* в этимологическом смысле этого слова (от латинского *ex-stare*) означает именно быть зависимым или обусловленным, следовательно, не иметь в самом себе собственного принципа или достаточного основания, что как раз характерно для проявления, как мы это объясним позже, точнее определяя его в контексте более точного описания его случайности.

[44] «Символизм креста», стр. 20-21.

сти этого Бытия, равно бесчисленное множество возможных состояний проявления, каждое из которых должно реализовываться на определённой ступени универсального Бытия. Состояние некоего существа есть, следовательно, развертывание одной частной возможности, заключающейся в таковой ступени, а эта ступень определена условиями, которым подчинена возможность, о которой идёт речь, поскольку она рассматривается как реализующаяся в области проявления[45].

Таким образом, каждое состояние проявления существа соответствует ступени Бытия, и, кроме того, это состояние заключает в себе различные модальности в соответствии с различными комбинациями условий, которым подвержен тот же самый общий модус проявления. Наконец, каждая модальность заключает в самой себе бесчисленную серию вторичных и элементарных модификаций, например, если мы рассматриваем существо в том частном состоянии, каким является человеческая индивидуальность, то телесная часть этой индивидуальности есть только её модальность, и эта модальность как раз определена не через одно специальное условие бытия, но через ансамбль условий, которые ограничивают её возможности, через те условия, соединение которых определяет чувственный и телесный мир[46]. Как мы уже отмечали[47], каждое из этих условий, рассматривае-

[45] Это ограничение необходимо, потому что в своей непроявленной сущности та же самая возможность, очевидно, не может подчиняться тем же самым условиям.

[46] Это то, что индусская доктрина обозначает как область грубого проявления; её также иногда называют «физическим миром», но это выражение двусмысленно, и, если его употребление и может быть частично оправдано современной интерпретацией слова «физический», которая ограничивается лишь тем, что относится к чувственным качествам, то мы все равно думаем, что лучше оставить этому слову его старый этимологический смысл (φυσυς, «природа»). Когда его понимают так, тогда тонкие проявления относятся к «физическим» так же, как и грубые проявления, ведь «природа» то есть непосредственно область «становления» на самом деле тождественна всему универсальному проявлению в целом.

[47] «Символизм креста», стр. 102.

мое изолированно от остальных, может простираться и за область этой модальности, и либо через своё собственное расширение, либо через соединение с различными другими условиями, образовывать в таком случае область других модальностей, составляя часть той же самой интегральной индивидуальности. С другой стороны, каждая модальность должна рассматриваться, как вынужденная развиваться в ходе одного определённого цикла проявления, а для телесной модальности, в частности, вторичными модификациями, заключающимися в этом развитии, будут все моменты её существования (рассматриваемого в аспекте временной последовательности) или, что то же самое, все действия и все деяния[48], осуществляемые по ходу этого существования, каковы бы они ни были.

Необязательно было бы останавливаться на том, какое малое место занимает индивидуальное «я» в тотальности существа[49], поскольку даже при всем расширении, которое оно может обрести, когда его рассматривают в его интегральности (а не только в частной модальности, каковой является телесная модальность), оно образует лишь одно это состояние аналогичное другим и среди бесчисленности других, и это даже при том, что ограничиваются рассмотрением состояний проявления; кроме того, последние, с метафизической точки зрения, сами по себе мало значимы в тотальном существе по причинам, о которых речь шла выше[50]. Среди состояний проявления имеются и иные, нежели человеческая индивидуальность состояния, которые также могут быть состояниями индивидуальными (то есть обладающими формой, оформленными, *formels*), тогда как

---

[48] Там же, стр. 107.

[49] См. «Символизм креста», гл. XXVII.

[50] Можно сказать, что «я» со всеми продолжениями, доступными ему, имеет гораздо меньшее значение, нежели ему приписывают современные западные психологи и философы, обладая при этом гораздо большими возможностями, о которых они не знают и которые не могут даже предположить (см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 43-44, а также то, что мы будем говорить далее относительно возможностей индивидуального сознания).

другие являются состояниями не индивидуальными (или неоформленными, не обладающими формой) и природа каждого определена (так же как и его место в иерархически организованном ансамбле существа) присущими ему условиями, поскольку речь идёт всегда об обусловленных состояниях уже одним тем, что они проявлены. Что касается состояний непроявления, то очевидно, что они, не будучи подчинёнными форме или какому-нибудь другому условию любого модуса проявленного бытия являются по своей сути внеиндивидуальными. Мы можем сказать, что они составляют то, что имеется поистине универсального в каждом существе, следовательно, то, посредством чего каждое существо прикрепляется (во всем том, что оно есть) к своему метафизическому и трансцендентному принципу, и без этого прикрепления их бытие было бы по сути лишь совсем случайным и чисто иллюзорным.

Глава V. Отношения единого и множественности

В Не-Сущем не может возникнуть вопрос о множественности состояний, потому что, в сущности, это область недифференцированности и даже необусловленности: необусловленность не может подлежать определениям одного и многого, а недифференцированность не может существовать в модусе различения. Если мы тем не менее говорим о состояниях непроявления, то не для того, чтобы установить что-то вроде симметрии по отношению к состояниям проявления, что было бы ничем не оправдано и совершенно искусственно. Мы вынуждены ввести здесь своего рода различение, без чего мы вообще не смогли бы ни о чём говорить. Мы только должны отдавать себе отчет, что это различение не существует само по себе, это мы ему придаем его совершенно относительное бытие, и только так мы можем рассматривать то, что мы назвали аспектами Не-Сущего, отмечая, однако, при этом всё то, что есть в этом выражении неточного и неадекватного. В Не-Сущем нет множественности и, строго говоря, тем более нет и единого, так как Не-Сущее есть метафизический Ноль, которому мы должны дать имя, чтобы говорить о нём, и который логически предшествует единому, вот почему индусская доктрина говорит в этом отношении только о «недвойственности» (*advaita*), однако, это надо соотнести со сказанным выше об использовании терминов в негативной форме.

В этой связи важно отметить, что метафизический Ноль имеет не больше отношения к математическому нулю, который есть только знак того, что можно назвать отсутствием количества, чем истинное бесконечное имеет отношение к простому необозримому, то есть к количеству, необозримо

возрастающему, или необозримо уменьшающемуся[51]. И это отсутствие отношений, если так можно сказать, одного и того же порядка в обоих случаях, однако, с той оговоркой, что метафизический Ноль есть лишь аспект бесконечного. Во всяком случае, мы можем его так рассматривать, поскольку он в принципе содержит единое, а следовательно, и все остальное. Действительно, примордиальное единое есть не что иное, как выраженный Ноль; другими словами, универсальное Сущее, которое и является этим единым, есть выраженное Не-Сущее в той мере, в какой возможно такое выражение, являющееся уже первым определением, так как оно есть лишь только самое универсальное из всех возможных определённых, следовательно, обусловленных выражений. И это первое определение, предваряющее всякое проявление и всякую конкретизацию (включая сюда поляризацию на «сущность» и «субстанцию», которая есть первая двоичность и как таковая является отправной точкой всякой множественности), содержит все другие определения и различительные выражения (в соответствии со всеми возможностями проявления), что вновь нам позволяет сказать, что единое, как только оно утверждено, в принципе содержит мно-

[51] Эти два случая — бесконечно возрастающего и бесконечно убывающего — соответствуют тому, что Паскаль так неудачно назвал двумя бесконечными (См.; «Символизм креста», стр. 203). Следует подчеркнуть тот факт, что ни то, ни другое не выходит даже за границы области количества.

жественность, или что оно само есть принцип этой множественности[52].

Часто спрашивают впрочем тщетно, каким образом множественное может произойти из единого, не замечая, что этот вопрос не имеет никакого решения по той простой причине, что он неверно поставлен и в этой форме не соответствует никакой реальности. В действительности множественность не исходит из единого, как и единое не исходит из метафизического Ноля, или же «что-то» не исходит из универсального Всего, или как какая-нибудь возможность не может находиться вне бесконечного или тотальной возможности[53]. Множественность заключена в примордиальном едином, и она там не перестаёт быть заключенной одним фактом своего развертывания в проявленном модусе; эта множественность есть множественность возможностей проявления, и она не может быть понята иначе, так как именно проявление предполагает различимое бытие. С другой стороны, раз речь идёт о возможностях, то надо, чтобы они существовали таким способом, который предполагается их природой. Таким образом, принцип универсального проявления, будучи одним и также будучи единым в самом себе, с необходимостью содержит множественность, и она во всех своих необозримых развёртках и необозримо наполняясь по

[52] Нелишне будет напомнить, что единое, о котором идёт речь, есть метафизическое, или «трансцендентальное» единое, которое прилагается к универсальному Сущему, как «коэкстенсивный» (равный по объему) ему атрибут, если использовать язык логиков (хотя понятия «объем» и «содержание», коррелятивные ему, не применимы вне категорий или самых общих понятий, то есть когда переходят от общего к универсальному), и которое как таковое сущностно отличается от единства математического, или численной единицы применяемой только к количественной области. То же самое относится и к множественности в соответствии с замечаниями, которые мы неоднократно высказывали. Здесь есть только аналогия, а не тождество или же сходство, между метафизическими понятиями, о которых мы говорили, и соответствующими математическими понятиями. Обозначение тех и других общими терминами ничего другого в действительности не выражает, кроме этой аналогии.

[53] Вот почему мы думаем, что, насколько возможно, надо избегать использования таких терминов, как «эманация», которые привлекают идею или, скорее, ложный образ «выхода» Принципа вовне.

бесчисленным направлениям[54], целиком следует из примордиального единого, в котором она всегда остаётся заключенной и который никоим образом не может быть задет или модифицирован бытием в нём этой множественности, так как он заведомо не перестаёт быть самим собой под действием своей собственной природы, а именно, в силу того, что он есть единство, и он сущностно предполагает множество возможностей, о которых идёт речь; следовательно, именно в самом едином существует множественность, а раз она не задевает единого, то она есть лишь совершенно случайное бытие по отношению к нему. Мы даже можем сказать, что это бытие является чисто иллюзорным, поскольку не соотносится с единым как мы его только что описали; только единое, будучи его принципом, придает ему всю реальность, на которую оно способно. Само единое, в свою очередь, не есть абсолютный и самодостаточный принцип, но оно извлекает свою собственную реальность из метафизического Ноля.

Сущее, будучи первым утверждением, самым примордиальным определением, не есть высший принцип всех вещей, оно есть, повторим, лишь принцип проявления. Отсюда видно, насколько сужается метафизическая точка зрения теми, кто пытается свести её исключительно только к «онтологии». Абстрагироваться таким способом от Не-Сущего, значит исключать всё то, что в высшей степени является поистине и наиболее чисто метафизическим. Сказав это по ходу дела, мы так завершим то, что рассматривали здесь: Сущее есть одно в самом себе и, следовательно, универсальное Бытие, которое является интегральным проявлением его возможностей, есть единственное по своей сущности и по своей внутренней природе; но ни единство Сущего, ни

[54] Разумеется, что слово «направления», заимствованное из рассмотрения пространственных возможностей, должно пониматься здесь символически, так как в буквальном смысле оно применимо только внутри возможностей проявления. Тот смысл, который мы ему придаем здесь, согласуется со всем тем, что мы представили в работе «Символизм креста».

«единственность» Бытия не исключают множественности модусов проявления, отсюда бесчисленность ступеней Бытия в общем и космическом порядке и множественность состояний существа в порядке частных вариантов бытия[55]. Следовательно, рассмотрение множественных состояний никоим образом не противостоит единству Сущего, а также, основанной на этом единстве, «единичности» Бытия, поскольку ни то, ни другое никоим образом не задевается множественностью. Поэтому во всей области Сущего констатация множественности, далёкая от того, чтобы противоречить утверждению единства или противопоставляться ему каким-либо образом, находит здесь единственное надёжное основание, которое может быть ей дано, как логически, так и метафизически.

[55] Мы не говорим «индивидуальных», так как в том, о чём здесь идёт речь, заключаются и состояния неоформленного проявления, являющиеся сверхиндивидуальными.

Глава VI. Аналогичные наблюдения, полученные при изучении состояния сна

Теперь мы оставим чисто метафизическую точку зрения, на которой мы находились в предыдущей главе, для того чтобы рассмотреть вопрос об отношениях единого и множественности, так как, возможно, нам удастся лучше понять природу этих отношений через аналогичные наблюдения, представляемые здесь в качестве примера или, скорее, «иллюстрации», если можно так сказать[56], которые покажут нам, в каком смысле и в какой мере можно говорить, что бытие множественности является иллюзорным перед лицом единого, обладая, разумеется, реальностью настолько, насколько это предполагает её природа. Мы заимствуем эти наблюдения самого частного характера из исследований состояния сна, которое есть одна из модальностей проявления человеческого существа, соответствующая тонкой части (то есть нетелесной) его индивидуальности, и в которой это существо производит мир, целиком исходящий из него самого. Объекты этого мира состоят исключительно в ментальных восприятиях (в противоположность чувственным восприятиям состояния бодрствования), то есть в комбинации идей, облекаемых в тонкие формы, которые однако, будут сильно зависеть от тонкой формы самого индивида, воображаемые объекты сна которого суть лишь её случайные и вторичные модификации[57].

---

[56] На самом деле в строгом смысле слова не существует возможного примера того, что относится к метафизическим истинам, потому что они по своему существу универсальны и не могут быть сведены ни к какой частности, в то время как всякий пример обязательно в той или иной степени принадлежит к какому-то частному порядку.

[57] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV.

Следовательно, человек в состоянии сна находится в полностью воображаемом мире[58], все элементы которого, таким образом, извлечены из него самого, из его собственной индивидуальности, более или менее обширной (в её внетелесных модальностях), в качестве «иллюзорных форм» (*māyāvi-rūpa*)[59], и при этом у него о них нет ясного и отчетливого сознания. Какой бы ни была исходная точка, внутренняя или внешняя, различаясь согласно случаю, придающему определённое направление, развертывающиеся во сне события могут быть только результатом комбинации элементов, включённых, по крайней мере, потенциально и в качестве подлежащих некоторого рода реализации в интегральное содержание индивида. И если этих элементов, являющихся модификациями индивида, бесчисленное множество, то разнообразие таких возможных комбинаций тоже бесчисленно. Сон на самом деле надо рассматривать как модус реализации возможностей, которые, полностью принадлежа к сфере человеческой индивидуальности, по той или иной причине не подлежат реализации в телесном модусе. Таковы, например, формы существ, принадлежащие к этому же миру, но иные, чем человек, формы, которыми он виртуально обладает в себе самом в силу центральной позиции, занимаемой им в этом мире[60]. Очевидно, что эти формы могут быть реализованы человеческим существом только в тонком состоянии, а сон есть самое обычное средство, можно сказать, самое нормальное из всех тех, с помощью которых он может отождествляться с другими существами, не переставая быть из-за этого самим собой, как об этом говорится в даосском тексте: «Когда-то, — рассказывает Чжуан-цзы, — однажды ночью я был бабочкой, порхая, довольный своей судьбой. Потом я проснулся, будучи Чжуан Чжоу. Кто я на самом деле? Бабочка, которой снится, что она

[58] Слово «воображаемый» должно быть понято в самом прямом смысле, потому что по существу речь идёт именно о создании образов во время сна.

[59] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 108.

[60] См.: «Символизм креста», стр. 28-29 и 197-198.

Чжуан Чжоу, или Чжуан Чжоу, которому привиделось, что он бабочка? Или в моем случае есть два реальных индивида? Произошло ли реальное превращение одного в другого? Нет ни того, ни другого; оба были нереальными модификациями одного единственного существа, универсальной нормы, в котором все существа со всеми их состояниями суть одно»[61].

Если спящий индивид одновременно по ходу сна принимает активное участие в развертывающихся там событиях при помощи своей способности воображения, то есть если он играет там определённую роль во внетелесной модальности своего существа, которая на самом деле соответствует ясному проявленному состоянию сознания или тому, что можно назвать центральной зоной этого сознания, то не в меньшей степени надо допускать, что одновременно все другие роли «действуют» также через него, либо в других модальностях, либо во вторичных модификациях той же самой модальности, принадлежащих также к его индивидуальному сознанию, если не в своем теперешнем состоянии ограниченном до проявления в качестве сознания, то, по крайней мере, в какой-то одной из своих возможностей проявления, которые в их ансамбле охватывают бесконечно более обширное пространство. Все эти роли, естественно, появляются как второстепенные по отношению к главной для индивида роли, то есть той, в которой его сознание непосредственно заинтересовано, а поскольку все элементы сна существуют только посредством него, то можно сказать, что они реальны, лишь поскольку соучаствуют в его собственном бытии: это он сам их реализует в качестве модификаций самого себя, не переставая из-за этого быть самим собой, независимо от этих модификаций, которые никак не действуют на то, что составляет подлинную сущность его индивидуальности. Более того, если индивид сознает, что он спит, то есть что все элементы, развертывающиеся в этом со-

[61] Чжуан-цзы, гл. II.

стоянии, обладают только той реальностью, которую он сам им придает, то он этим ничуть не будет задет даже тогда, когда он будет одновременно и актером, и зрителем, и именно потому, что он не перестаёт быть зрителем, чтобы стать актером, познавательный процесс и реализация будут представляться его сознанию некой единой реальностью. Можно считать, что такое сознание достигло степени развития, достаточной для синтетического охвата всех актуальных модификаций индивидуальности. Если же случается иначе, когда те же самые модификации могут все ещё реализовываться, а сознание больше непосредственным образом не связывает эту реализацию с познаванием, результатом которой она в действительности была, то индивид расположен приписывать событиям внешнюю по отношению к самому себе реальность, и в той мере, в какой он им действительно её придает, он подвержен иллюзии, причина которой в нём самом, иллюзии, состоящей в отделении множественности этих событий от того, что является их непосредственным принципом, то есть от своего собственного индивидуального единства[62].

Это весьма четкий пример множественности, существующей в едином без того, чтобы оно было ею затронуто. Хотя единое, о котором здесь идёт речь, может быть только относительным, единством индивида, оно тем не менее играет аналогичную роль по отношению к данной множественности, что и истинное примордиальное единое играет по отношению к универсальному проявлению. Впрочем, мы могли бы взять другой пример и даже рассмотреть таким же обра-

[62] Эти замечания можно отнести также к случаю галлюцинации, когда ошибка состоит не в приписывании (как это обычно считают) реальности воспринимаемому объекту, так как, очевидно, невозможно воспринимать что-либо, что каким-нибудь образом не существовало бы, а в приписывании ему другого модуса реальности, чем тот, который ему действительно присущ. Обычно это смешение между тонким порядком проявления и телесным.

зом восприятие в состоянии бодрствования[63], но выбранный нами случай имеет преимущество не давать повода для каких бы то ни было возражений по причине особых условий в мире сна, в котором человек изолирован ото всех внешних или предполагаемых внешними вещей[64], которые образуют чувственный мир. Реальность мира сна производится исключительно индивидуальным сознанием, рассматриваемым во всем его развитии во всех возможностях проявления, которые оно в себе содержит. Однако это же самое сознание, рассматриваемое в своем ансамбле, заключает в себе мир сна так же, как и другие элементы индивидуального проявления, принадлежащие к какой-либо из модальностей содержащихся в интегральном расширении индивидуальной возможности.

Теперь важно отметить, что если намереваются по аналогии рассматривать универсальное проявление, то можно лишь сказать, что как индивидуальное сознание создаёт реальность этого особого мира, образуемого всеми его возможными модальностями, так имеется и нечто, что создаёт реальность проявленного универсума, но при этом никак нельзя делать из этого «нечто» эквивалент индивидуальной способности или особого условия бытия, что было бы крайне антропологической и антиметафизической концепцией. Следовательно, это нечто не есть ни сознание, ни мышление, но напротив, сознание и мышление суть частные модусы его проявления. И если имеется нескончаемая множественность таких возможных модусов, которые можно рассматривать как такое же число прямых и косвенных атрибутов универсального Сущего, в какой-то мере аналогичных

---

[63] Лейбниц определил восприятие как «выражение множественности в единстве» (*multorum in uno expressio*), что справедливо, но при учете тех замечаний, которые мы уже высказали по поводу единства, которое можно относить к «индивидуальной субстанции» (ср.: «Символизм креста», стр. 34-35).

[64] Этим ограничением мы ни в коем случае не намереваемся отрицать внешний характер чувственных объектов, являющийся следствием их пространственности; мы только хотим отметить, что не касаемся здесь вопроса степени реальности, которую необходимо присваивать этому внешнему характеру.

тому, что является ролями для индивида, исполняемыми во сне множественными модальностями и модификациями, которыми он не затрагивается далее в своей внутренней природе, то нет никакого основания сводить все эти атрибуты к одному или нескольким из них или же иметь в виду только один, так как это было бы не что иное, как систематизирующая тенденция, которую мы уже отвергли как несовместимую с универсальностью метафизики. Эти атрибуты, каковы бы они ни были, суть только разные аспекты того единственного принципа, который создаёт реальность всего проявления, потому что он есть само Сущее, а их разнообразие существует только с точки зрения дифференцированного проявления, а не с точки зрения его принципа или Сущего в себе, которое есть примордиальное и истинное единое. Это истинно и для самого универсального различения, которое только можно сделать в Сущем, а именно, «сущности» и «субстанции», которые есть как бы два полюса проявления; *a fortiori* (тем более) также и для гораздо более частных аспектов, а следовательно, для более случайных и второстепенных[65]: какую бы ценность ни принимали бы они в глазах индивида, когда он их рассматривает со своей особой точки зрения, они, собственно говоря, есть лишь простые «случайности» в универсуме.

[65] Мы здесь имеем в виду различение «духа» и «материи», такое, как его полагает западная философия после Декарта, дошедшая до сведения всей реальности либо к двум терминам этого различения, либо к одному из них, будучи не в силах над ними подняться (См.: «Общее введение в изучение индусских учений», стр. 137-142).

Глава VII. Возможности индивидуального сознания

Сказанное нами только что по поводу состояния сна позволяет немного поговорить, и более обобщенно — о возможностях, которые заключает в себе человеческое существо в пределах своей индивидуальности, и более конкретно — о возможностях этого индивидуального состояния, рассматриваемого в аспекте сознания, образующего одну из основных его характерных черт. Разумеется, мы не собираемся при этом располагаться на психологической точке зрения, хотя эта точка зрения как раз может определяться через рассмотрение сознания в качестве характерного свойства, присущего определённым категориям феноменов, которые производятся в человеческом существе, или, если предпочитают говорить более образно — в качестве вместилища этих самых феноменов[66]. Психолог, впрочем, не должен заниматься тем, какова на самом деле природа этого сознания, не более, чем геометр не должен исследовать природу пространства, которое он берёт как бесспорно данное, и которое он рассматривает как содержащее все изучаемые им формы. Иными словами, психолог должен заниматься тем, что мы можем назвать «феноменное сознание» (*conscience phénoménique*), то есть сознание, рассматриваемое исключительно в его связях с феноменами, не спрашивая себя, не является ли оно выражением какого-либо иного порядка, кото-

[66] Отношение «содержащего» и «содержимого» в буквальном смысле есть пространственное отношение, но здесь оно должно быть понято исключительно в переносном смысле, так как то, о чём идёт речь, не имеет протяженности и не располагается в пространстве.

рый по самому своему определению не относится уже к психологической сфере[67].

Для нас сознание является чем-то совсем иным, нежели для психолога: оно не конституирует частное состояние существа и к тому же оно не единственная отличительная черта индивидуального состояния человеческого существа. Следовательно, даже при изучении этого состояния или, точнее, его внетелесных модальностей, мы не можем допустить, чтобы все сводилось к точке зрения более или менее сходной с точкой зрения психологии. Сознание есть, скорее, условие бытия в определённых состояниях, но не обязательно в том смысле, в котором мы говорили об условиях телесного бытия. Например, можно было бы сказать более точно, хотя это может показаться на первый взгляд несколько странным, что оно есть «причина существования» для состояний, о которых идёт речь, так как через него индивидуальное существо, очевидно, причастно универсальному разуму (*l'intelligence*, буддхи индусской доктрины)[68]. Но, естественно, сознание, взятое в своей определённой форме (как *ahaṃkāra*)[69] будет подлежать индивидуальной умственной возможности (*manas*) и, следовательно, в других состояниях та же сопричастность существа к универсальному разуму может переходить в совершенно другой модус. Сознание, которому мы здесь не собираемся давать полное определение, что, несомненно, было бы достаточно бесполезно[70], есть не-

---

[67] Из этого следует, что психология, хотя кое-кто и может это оспаривать, обладает точно таким же относительным характером, как и любая другая специальная и случайная наука, и что она не имеет предпочтительных отношений с метафизикой. Впрочем, надо заметить, что она есть совершенно «светская» и современная наука без всякой связи с каким бы то ни было традиционным познанием.

[68] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. VII и VIII.

[69] Там же, гл. VIII.

[70] Действительно, бывает так, что определение вещей, о которых каждый имеет достаточно ясное представление является более запутанным и туманным, нежели сама вещь. Случай сознания как раз и является характерным примером такого рода ситуации.

что специальное как для человеческого состояния, так и для других индивидуальных состояний, более или менее ему аналогичных. Оно, следовательно, ни в коем случае не есть универсальный принцип, и если, тем не менее, оно представляет собой дополняющую часть и необходимый элемент универсального Бытия, то на тех же основаниях, что и все условия, присущие любым состояниям существа, без того, чтобы обладать в этом отношении малейшими привилегиями, как и состояния, к которым сознание относится, сами не обладают привилегиями по отношению к другим состояниям[71].

Несмотря на все эти существенные ограничения, сознание для человеческого состояния есть ни больше, ни меньше, как само это состояние, подлежащее необозримому расширению; и даже у обычного человека, то есть у того, кто специально не развил свои внетелесные модальности, оно в действительности распространяется гораздо дальше, чем чаще всего полагают. Вообще обычно считают, и это правильно, что актуальное сознание, ясное и отчетливое, не есть все сознание, оно есть только более или менее значительная часть его, а то, что оно оставляет вне себя, может намного его превосходить по сложности и широте. Но если психологи охотно признают существование «подсознания», если даже они злоупотребляют им как очень удобным средством объяснения, помещая туда без всякого различия всё то, что они не могут разместить среди феноменов, изучаемых ими, то они всегда забывают коррелятивно рассматривать «сверхсознание»[72], как если бы сознание не могло про-

---

[71] Об этой эквивалентности всех состояний я сточки зрения тотального существа см. «Символизм креста», гл. XXVII.

[72] Некоторые психологи, однако, использовали термин «сверхсознание», но ничего другого, кроме ясного и отчетливого нормального сознания в оппозиции к «подсознанию», они под этим не понимали. При таких условиях это есть только лишь бесполезный неологизм. Напротив, то, что мы здесь понимаем под «сверхсознанием», поистине симметрично «подсознанию» по отношению к обычному сознанию. Следовательно, термин это отнюдь не пустое повторение какого либо другого понятия.

длеваться вверх также хорошо, как и вниз, если бы термины «верх» и «низ» имели бы здесь какой-нибудь смысл; но, по крайней мере, для особой точки зрения психологов, похоже, они должны иметь какой-то смысл. Однако в любом случае следует отметить, что «подсознание» и «сверхсознание» на самом деле есть — как то, так и другое — только продолжения сознания, которые вовсе не принуждают нас выйти из его интегральной области и которые никоим образом, следовательно, не могут ассимилироваться с «бессознательным», то есть с тем, что вне сознания, но напротив, должны быть включены в полное понятие индивидуального сознания.

При этих условиях, индивидуального сознания может быть достаточно для охвата всего, что происходит в сфере индивидуальности, без того, чтобы пришлось обращаться к странной гипотезе «множественности сознаний», которая была некоторыми понята буквально в смысле «полипсихизма». Правда, «единство я», как его обычно рассматривают, также иллюзорно. Но если это так, то множественность и сложность содержатся поистине в самих недрах сознания, которое продлевается в модальностях, некоторые из которых могут быть очень неопределёнными и значительно отдалёнными, например, образующие то, что можно назвать «органическим сознанием»[73], а также то, что по большей части проявляется в состоянии сна.

С другой стороны, необозримое расширение сознания делает совершенно бесполезными некоторые странные теории, появившиеся в наше время, и метафизическая невозможность которых позволяет отвергнуть их полностью. Мы не собираемся здесь говорить только о «реинкарнационистских» (в той или иной мере) гипотезах и сходных с ними, предполагающих похожее ограничение универсальной возможности, что мы уже имели случай объяснить со всеми не-

[73] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 182.

обходимыми уточнениями[74]; более конкретно мы имеем в виду гипотезу трансформизма, которая более уже не привлекает внимания, впрочем, незаслуженного, которым она пользовалась в течение некоторого времени[75]. Чтобы уточнить этот пункт, не останавливаясь на нём надолго, отметим, что так называемый закон «параллелизма онтогенеза и филогенеза», являющийся одним из главных постулатов «трансформизма», прежде всего предполагает, что «филогенез», или «последовательность видов», реально существует, что является не фактом, но совершенно произвольной гипотезой. Единственный факт, который можно констатировать, это реализация индивидом некоторых органических форм по ходу его эмбрионального развития, и раз уж он реализует эти формы таким способом, у него нет более нужды иметь их уже реализованными в так называемых «последовательных бытиях», и тем более не необходимо, чтобы вид, к которому он принадлежит, реализовывал их для него в некоем развитии, в котором он в качестве индивида не мог бы принимать никакого участия. Впрочем, оставляя в стороне эмбриологические наблюдения, можно сказать, что концепция множественных состояний позволяет нам рассматривать все эти состояния как пребывающие одновременно в одном и том же существе, а не как способные проходить только последовательно в ходе наследственности, которая совершалось бы не только от одного существа к другому, но и от одного вида к другому[76]. Единство вида является более истин-

[74] «Заблуждение спиритизма», 2-я часть, гл. VI, и «Символизм креста», стр. 125-127.

[75] Успех этой теории, впрочем, основывается не на чём-то связанном с «наукой», он связан непосредственно с её антитрадиционным характером; по тем же причинам можно предвидеть, что данная теория ещё долго будет присутствовать в школьных учебниках и популярных изданиях, даже когда серьёзные биологи не будут больше в неё верить.

[76] Надо понимать, что невозможность изменения видов относится только к истинным видам, которые далеко не обязательно совпадают с тем, что обозначается ими в классификациях зоологов и биологов; Эти деятели современной науки могут ошибочно принимать за различные виды то, что в действительности есть только расы или вариации одного и того же вида.

ным и более сущностным, чем единство индивида[77], что противоположно, на самом деле, такой «наследственности». Напротив, существо которое в качестве индивида принадлежит к определённому виду, в то же время не зависит от него в своих экстраиндивидуальных состояниях, и даже может, не слишком отдаляясь, иметь устойчивые связи с другими видами в качестве простых продолжений индивидуальности. Например, как мы уже сказали выше, спящий человек в некоторых формах сна непосредственно при помощи этой формы создаёт вторичную модальность своей собственной индивидуальности и, следовательно, он её действительно реализует согласно единственному тому модусу, в котором эта реализация на самом деле возможна. С этой же точки зрения, существуют другие индивидуальные продолжения различного порядка, которые имеют, скорее, органический характер. Но это заведёт нас слишком далеко, и мы ограничимся по ходу дела только ссылкой[78]. Однако для того, чтобы полностью и в деталях отвергнуть теории «трансформистов», необходимо, прежде всего, обратиться к описанию природы видов и условий их бытия, чего в настоящее время мы делать не намерены. Но важно отметить, что одновременности множественных состояний достаточно для доказательства бесполезности таких гипотез, которые совершенно невозможно поддерживать, как только начинают их рассматривать с метафизической точки зрения, и фактическая ошибочность которых проистекает от отсутствии в их основе какого бы то ни было принципа.

Мы останавливаемся более частным образом на одновременности состояний существа, так как даже бытие индивидуальных модификаций, которые реализуются в последова-

[77] На первый взгляд, это утверждение может показаться довольно парадоксальным, но оно достаточно хорошо подтверждается случаем растений и некоторых так называемых низших животных, таких как полипы и черви, когда почти невозможно распознать, имеется ли один или много индивидов, и выяснить, в какой степени различаются эти индивиды на самом деле один от другого, тогда как границы вида, напротив, являются всегда достаточно четкими.

[78] Ср.: «Заблуждение спиритизма», стр. 249-252.

тельном модусе в порядке проявления, если они не понимаются как одновременные в принципе, может быть только чисто иллюзорным. Мы уже имели случай ранее останавливаться на этом, и тогда мы показали, что «поток форм» в проявлении при условии, сохранения за ним его относительного и случайного характера, полностью соответствует «актуальному постоянству» всех вещей в непроявленном. При этом стоит добавить, что если бы не существовало принципа изменения, то сам его факт был бы с неизбежность исключен из реальности.

Глава VIII. Ментальное, характерный элемент человеческой индивидуальности

Мы говорили, что сознание, понятое самым общим образом, не есть нечто такое, что может рассматриваться как принадлежащее строго только человеческому существу как таковому, и как образующее присущую ему одному исключительную характерную черту, выделяющую его на фоне всех остальных. В действительности, даже в области телесного проявления (которое представляет собой только часть ступени Бытия, на которой располагается человеческое существо), и даже в той её части, которая нас окружает более непосредственным образом и образует бытие земное, есть множество существ, которые не принадлежат к человеческому виду, но которые, тем не менее, достаточно с ним сходны во многих отношениях, чтобы сделать невозможным предположение о том, что они лишены сознания, пусть даже понятого в его обычном психологическом смысле. В большей или меньшей степени таков случай всех видов животных, явно обнаруживающих, что они наделены сознанием. Надо впасть в полнейшее ослепление, которое может вызвать дух системы, чтобы породить теорию, столь противоречащую всякой очевидности, как картезианская теория «животные-машины». Может быть, надо пойти ещё дальше и рассматривать возможность наличия других форм сознания для иных органических царств, если не для всех существ телесного мира. Такого рода формы сознания представляются особо связанными с самой жизненностью, однако углубление в детали этого предмета не совсем уместно с точки зрения целей нашего произведения.

Тем не менее существует, конечно, одна форма сознания среди всех тех, в которые оно может облекаться, являющая-

ся собственно человеческой, и эта определённая форма (*ahaṃkāra* или «сознание я») есть нечто, внутренне присущее способности, называемой нами «ментальное», то есть, тому самому внутреннему рассудку, который на санскрите называется *манас* и который поистине характерен для человеческой индивидуальности[79]. Эту способность, являющую собой нечто совершенно особое, необходимо, как мы подробно объяснили в другой связи, непременно отличать от чистого интеллекта, который, напротив, по причине своей универсальности, должен рассматриваться как существующий во всех существах и во всех состояниях, каковы бы ни были те модальности, сквозь которые будет проявляться его бытие. В «ментальном» не следует видеть ничего иного, кроме того, чем оно на самом деле является. То есть, если использовать язык логиков, речь идёт просто о «специфическом отличии», без того, чтобы само по себе обладание им предоставляло для человеческого существа какое-либо реальное превосходство над другими существами. Действительно, вопрос о высшем или низшем положении одного существа по отношению к другим может стоять только в том, что есть общего с ними, и предполагает определённое отличие, но не по природе, а только по степени, тогда как «ментальное» отличает именно человека, не являясь общим с другими нечеловеческими существами, а следовательно, тем, в чём не может быть никакого с ними сравнения. Таким образом, человеческое существо может рассматриваться, в определённой мере, как высшее или низшее по отноше-

[79] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. VIII. Мы употребляем термин «ментальное», предпочтительно перед другими, потому что его корень тот же самый, что и у термина *manas*, отсылающий нас к латинскому *mens*, английскому *mind*, и так далее. Впрочем, множество лингвистических сближений, которые можно легко сделать относительно этого корня *man* или *men* и различных значений слов, которые он образует, ясно показывают, что речь идёт здесь об элементе, сущностно характеризующем человеческое существо, поскольку данное обозначение часто также служит и для его наименования, а это предполагает, что это существо определено достаточным образом самим наличием упомянутого элемента. (ср.: там же, стр. 23-24.)

нию к другим существам с той или иной точки зрения (впрочем, критерий превосходства или принадлежности низшему порядку, разумеется, всегда относителен); но рассмотрение «ментального» никогда не сможет предоставить какой-то момент для сравнения, раз его приняли в качестве «отличия» в определении человеческого существа.

Чтобы ещё раз выразить это в других терминах, мы можем взять аристотелевское и схоластическое определение человека как «разумного животного»: если его определять так, и если в то же самое время под разумом (или, скорее, под «рациональностью») понимать, собственно говоря, то, что логики средних веков называли *differentia animalis*, то очевидно, что его присутствие не представляет собой ничего большего, чем простое отличительное свойство. На самом деле эта отличительная черта приложима только лишь к животным с целью охарактеризовать человеческий вид путём проведения разграничения со всеми остальными видами также относящимися к данному царству. Но рассматриваемое свойство не может быть отнесено к существам не принадлежащим царству животных, так что другие существа (как, например, ангелы) ни в коем случае не могут быть названы «разумными», и это отличие указывает только на то, что их природа отличается от природы человека, не предполагая в них, разумеется, никакой подчинённости по отношению к нему[80]. С другой стороны, понятно, что только что упомянутое определение приложимо к человеку только как к индивидуальному существу, так как только как таковое его можно рассматривать принадлежащим к царству животных[81]; именно как индивидуальное существо, человек действительно характеризуется разумом или, лучше ска-

[80] Далее мы увидим, что «ангельские» состояния являются собственно сверхиндивидуальными состояниями проявления, то есть принадлежащими к области проявления, свободной от форм.

[81] Мы напоминаем, что вид сущностно относится к порядку индивидуального проявления, что он строго имманентен некоторой определённой ступени универсального Бытия, и что, следовательно, существо привязано к нему только в своем состоянии, соответствующем этой ступени.

зать, «ментальным», включая в этот более широкий термин собственно разум, который является одним из его аспектов, несомненно, главным.

Когда мы говорим о «ментальном», или о разуме, или, что почти то же самое, о мышлении в его человеческом модусе, что они являются индивидуальными способностями, то само собою разумеется, что под этим надо понимать не способности, свойственные одному индивиду, исключая других, или что они существенно и радикально различны у каждого индивида (что было бы, по сути, одним и тем же, так как тогда на самом деле нельзя было бы сказать, что это те же самые способности, то есть речь шла бы лишь о чисто вербальном сближении), но под этим надо понимать способности, принадлежащие индивидам как таковым и не имеющие больше никакого основания существования, если их рассматривать вне определённого индивидуального состояния и особых условий, определяющих бытие в этом состоянии. Именно в этом смысле разум является собственно индивидуальной человеческой способностью, так как если верно, что он является по своей сущности общим для всех людей (без чего, очевидно, он не мог бы служить определением человеческой природы) и, отличаясь от одного индивида к другому только по своему применению и по вторичным модальностям, он, тем не менее, принадлежит людям как индивидам и только как индивидам, поскольку он поистине характеризует человеческую индивидуальность и надо иметь в виду, что только через перенос по аналогии можно рассматривать законным образом его соответствие с универсальным. Таким образом, и мы на этом настаиваем, чтобы избежать всякой потенциальной путаницы (к которой столь склонны современные рационалистические западные концепции), если слово «разум» принимают сразу в универсальном и индивидуальном смыслах, то никогда не надо забывать, что это двойное использование одного и того же термина (которого, строго говоря, предпочтительней было бы избегать), есть только знак простой аналогии, выражающий

преломление в ментальном человеческом порядке универсального принципа (который есть не что иное, как буддхи)[82]. Именно в силу этой аналогии, которая ни в коей мере не является отождествлением, можно в определённом смысле, учитывая предыдущие ограничения, назвать «разумом» всё то, что в универсальном порядке соответствует посредством надлежащего переноса человеческому разуму, или, другими словами, то, выражением чего случит человеческий разум в качестве перевода и проявления в индивидуализированном модусе[83]. Впрочем, фундаментальные принципы познания, даже если их рассматривают как выражение чего-то вроде «универсального разума», понимаемого в смысле платонического или александрийского Логоса, всё же по этой причине распространяются неизмеримо дальше частной области индивидуального разума, который является способностью познания исключительно различающей и дискурсивной[84], для которой они (принципы) предстают как данные трансцендентного порядка, с необходимостью обусловливающего всякую ментальную деятельность. Это становится

[82] В космическом порядке соответствующее тому же принципу преломление имеет своё выражение в *Manu* индусской традиции («Общее Введение в изучение индусских учений», 3-я часть, гл. V, и «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 58-59).

[83] Согласно философам-схоластам, перенос такого рода должен осуществляться каждый раз, когда переходят от атрибутов сотворённых существ к божественным атрибутам. То есть, чтобы те же самые термины прилагались и к тем и к другим атрибутам исключительно в качестве аналогии и просто с целью указания, что в Боге имеется принцип всех качеств, находящихся в человеке или в любом другом существе, разумеется, при условии, что речь идёт о реально положительных качествах, а не о таких, которые, будучи лишь следствием лишения или ограничения, имеют лишь чисто отрицательное бытие, какова бы ни была их видимость, и, следовательно, лишены принципа.

[84] Дискурсивное познание, противополагаемое интуитивному, по сути, есть синоним непрямого и опосредованного познания; следовательно, это совершенно относительное познание, в некотором роде — через отражение или сопричастность. По причине его внешнего характера, позволяющего сохранять двойственность субъекта и объекта, оно в самом себе никогда не может обрести гарантии истины, но должно получать её от принципов, которые его превосходят и которые относятся к интуитивному порядку познания, то есть к чисто интеллектуальному.

очевидным, наконец, из того, что принципы не предполагают никакого частного бытия, но напротив, логически предполагаемы как причины, по крайней мере, имплицитные, всех истинных утверждений, относящихся к порядку случайности. Можно даже сказать, что по причине их универсальности, эти принципы, господствующие в любой возможной логике, имеют в то же время или, скорее, прежде всего значение, которое далеко выходит за область логики, так как она, по крайней мере, в её обычном и философском смысле[85], есть только применение, впрочем, более или менее сознательное, универсальных принципов к особым условиям человеческого индивидуализированного рассудка[86].

Эти некоторые уточнения, хотя и несколько удаляющиеся от главного предмета нашего исследования, показались нам необходимыми, чтобы сделать более понятным, в каком смысле мы говорим, что «ментальное» есть способность или свойство индивида как такового, и что это свойство представляет собой элемент, сущностную характеристику человеческого состояния. Именно поэтому, когда нам приходится говорить о «способностях», мы за этим термином оставляем достаточно неопределённое и широкое значение. Таким образом, он подходит для более общего значения в тех случаях, где нет никакого преимущества заменять его каким-нибудь другим, более специальным и потому более чётко определённым термином.

Для сущностного различения «ментального» и чистого интеллекта мы напомним только вот что: интеллект при переходе от универсального к индивидуальному производит сознание, но оно, принадлежа индивидуальному порядку, отнюдь не тождественно самому интеллектуальному прин-

[85] Мы высказываем это ограничение, потому что логика в восточных цивилизациях, таких как Индия и Китай, имеет совершенно иной характер, который превращает её в «точку зрения» (*darśana*) тотальной доктрины и в истинную «традиционную науку» (См.: «Общее Введение в изучение индусских учений», 3-я часть, гл. IX).

[86] Ср.: «Символизм креста», гл VII.

ципу, хотя оно непосредственно от него исходит как результат, происходящий от пересечения принципа с особой областью некоторых условий бытия, которыми определена рассматриваемая индивидуальность[87]. С другой стороны, именно ментальной способности, непосредственно объединенной с сознанием, принадлежит собственно индивидуальное мышление, относящееся к порядку форм (и согласно тому, что только что было сказано, мы туда включаем разум, так же как и память и воображение), которое вовсе не присуще трансцендентному интеллекту (буддхи), атрибуты которого сущностно не принадлежат к порядку форм[88]. Это ясно показывает, до какой степени эта способность является ограниченной и специализированной, оставаясь при этом подлежащей развитию бесчисленных возможностей. Она, следовательно, является и гораздо меньшей, и гораздо большей, чем это допускают слишком упрощенные, или даже «упрощенческие» концепции, имеющие хождение среди западных психологов[89].

[87] Это пересечение есть, согласно тому, что мы уже представляли в другом месте, пересечение «Небесного Луча» с его плоскостью отражения (там же, гл. XXIV).

[88] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. VII и VIII.

[89] Это то, что мы указали выше по поводу возможностей «я» и его места в тотальном существе.

Глава IX. Иерархия индивидуальных способностей

Как мы только что сказали, глубокое различие интеллекта и ментального состоит, по существу, в том, что первый относится к универсальному порядку, тогда как второй — к чисто индивидуальному порядку; следовательно, они не могут применяться ни к одной и той же области, ни к одним и тем же объектам, и в этом отношении уместно также отличать не имеющую формы идею от оформленной мысли, являющуюся лишь её ментальным выражением, то есть переводом в индивидуальный модус. Деятельность существа в этих двух различных порядках, являющихся интеллектуальным и ментальным, осуществляясь в них одновременно, может прийти к диссоциации до такой степени, что они станут полностью независимыми друг от друга относительно их взаимного проявления. Но мы можем только указать на это, более не задерживая здесь внимание читателя, так как раскрытие данного предмета привело бы нас к оставлению теоретической точки зрения, которой мы собираемся ограничиться в настоящее время.

С другой стороны, психический принцип, характеризующий человеческую индивидуальность, обладает двойной природой: кроме, собственно говоря, ментального элемента, он заключает в себе также сентиментальный, или эмоциональный элемент, который, очевидно, также относится к области индивидуального сознания, но ещё более удалённой от интеллекта и в то же время более зависящей от органических условий, следовательно, более близкой к телесному, или чувственному миру. Это новое различение, хотя и установленное внутри собственно индивидуального, и, следовательно, менее фундаментальное, чем предыдущее, является,

однако, ещё более глубоким, чем можно было бы подумать на первый взгляд; и много ошибок и непонимания в западной философии, особенно в её психологической форме[90], произошло из-за того, что, несмотря на их явность, она, по сути, игнорировала его не в меньшей степени, чем различие интеллекта и ментального или, по меньшей мере, из-за того, что она не осознавала его реальной значимости. Более того, различение, можно даже сказать разделение этих способностей показывает, что имеется истинная множественность состояний или, более точно, модальностей в самом индивиде, хотя он в своем ансамбле суть всего-навсего одно состояние тотального существа — лишь единственное из необъятного множества других, аналогия части и целого обнаруживается здесь, как, впрочем, и повсюду[91]. Следовательно, можно говорить об иерархии индивидуальных способностей так же, как об иерархии состояний тотального существа; только способности индивида, сколь ни были бы они необъятны в своем возможном распространении, конечны по числу, и простой факт их большего или меньшего подразделения через диссоциацию, зашедшую более или менее далеко, не добавляет им никакой новой потенциальности, в то время как состояния существа, о чём мы уже сказали, являются поистине в неисчислимом множестве и это в силу самой их природы, которая находится (для проявленных состояний) в соответствии со всеми степенями универсального Бытия. Можно было бы сказать, что различение осуществляется в порядке индивидуального только через разделение, и что в экстраиндивидуальном порядке оно, напротив, осуществляется через мультипликацию. Здесь, как и во всех случаях, применяется обратная аналогия[92].

---

[90] Мы намеренно используем это выражение, потому что некоторые, вместо того чтобы придать психологии её законное место специальной науки, претендуют сделать из неё отправную точку и основание всей псевдометафизики, что, разумеется, не имеет никакой ценности.

[91] См.: «Символизм креста», стр. 25-26 и 34-35.

[92] См. там же, стр. 27-28 и 206-208.

Мы вовсе не намереваемся здесь входить в специальное и детальное изучение различных индивидуальных способностей и их функций или специальных прерогатив; это изучение неизбежно имело бы, скорее, психологический характер, по крайней мере, если бы мы придерживались теории этих способностей, которые к тому же достаточно назвать, чтобы их собственный предмет тем самым был достаточно ясно определен, при условии, разумеется, что будут оставаться в рамках общих положений, которые только одни нам сейчас важны. Поскольку анализ, более или менее тонкий, не является движущей силой метафизики, и он обычно даже тем более напрасен, чем он тоньше, то мы очень охотно оставим его философам, для которых это лишь удовольствие. С другой стороны, нашим намерением в настоящее время не является полностью разбирать вопрос устройства человеческого существа, который мы уже представили в другой работе[93], что освобождает нас от более широкого рассмотрения этих моментов второстепенной важности по сравнению с предметом, который нас занимает сейчас.

В целом, если мы решили сказать несколько слов по поводу иерархии индивидуальных способностей, то только потому, что она позволяет лучше отдавать себе отчет в том, чем могут быть множественные состояния, придавая им до некоторой степени упрощенный образ, вписывающийся в рамки индивидуальных возможностей человеческого существа. Этот образ может быть точным (согласно своей мере) только при условии учета того, что мы говорили относительно применения аналогии; с другой стороны, поскольку она будет тем лучше, чем менее она будет ограничена, то надо в неё ввести в соединении с общим понятием иерархии способностей также и рассмотрение различных продолжений индивидуальности, о которых мы имели случай говорить раньше. Причём эти продолжения различных порядков могут тоже войти в подразделения общей иерархии; среди них

[93] «Человек и его осуществление согласно Веданте».

есть даже такие, которые, будучи по природе органическими, как мы об этом упоминали, просто привязываются к телесному порядку, но при условии видеть в нём до некоторой степени нечто психическое, тогда это телесное проявление, является как бы облаченным и вместе с тем проникнутым тонким проявлением, в котором у него находится его непосредственный принцип. Говоря по правде, неуместно отделять телесный порядок от всех других индивидуальных порядков (то есть от других модальностей, принадлежащих к тому же самому индивидуальному состоянию, рассматриваемому интегрально во всем его объеме), более контрастно, чем они должны разграничиваться между собой, поскольку он располагается с ними на одном и том же уровне ансамбля универсального Бытия, и, следовательно, в тотальности состояний существа. Но в то время как другие различения были в забвении или в пренебрежении, это различение обрело преувеличенную важность по причине дуализма «духа-материи», концепция которого преобладала по разным причинам в философских теориях всего современного Запада[94].

[94] См. «Общее Введение в изучение индусских учений», стр. 137-142, и «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 59-61. Как мы уже отмечали, именно к Декарту надо отнести происхождение и ответственность за этот дуализм, хотя следует также признать, что эти концепции обязаны своим успехом тому, что они в целом были лишь систематизированным выражением ранее существовавших тенденций, которые составляют неотъемлемую черту современного духа (ср.: «Кризис современного мира», стр. 124-128).

Глава X. Границы необозримого

Хотя мы говорили об иерархии индивидуальных способностей, важно никогда не упускать из виду, что все они включены в протяженность одного и того же состояния тотального существа, то есть в горизонтальную плоскость геометрического представления существа, как мы изложили это в предыдущем исследовании, тогда как иерархия различных состояний отмечается их надстраиванием в направлении вертикальной оси того же самого представления. Следовательно, первая из этих двух иерархий, строго говоря, не занимает никакого места во второй, поскольку вся она сводится в ней к одной точке (точке пересечения вертикальной оси с плоскостью, соответствующей рассматриваемому состоянию); иными словами, различие индивидуальных модальностей, относящееся только к смыслу «широты», строго равно нулю в смысле «восхождения»[95].

Не следует забывать, с другой стороны, что «широта» в интегральном расширении существа является необозримой, так же как и вертикальное «восхождение». Это позволяет говорить нам о необозримости возможностей каждого состояния, разумеется, чтобы эта необозримость ни в коем случае не была интерпретирована как предполагающая отсутствие границ. Мы уже выше достаточно ясно объяснили это, устанавливая различие бесконечного и необозримого, но здесь мы можем обратиться к геометрическому изображению, о котором мы ещё не говорили: в какой-нибудь горизонтальной плоскости границы необозримого отмечаются кругом-границей, которому некоторые математики дали

[95] О значении этих терминов, заимствованных из исламского эзотеризма, смотрите «Символизм креста», стр. 32-33.

наименование, впрочем, абсурдное, «бесконечной прямой»[96], и этот круг не замкнут ни в одной из своих точек, будучи большим кругом (сечением диаметральной плоскостью) необозримого сфероида, развертывание которого включает интегральность всей протяженности, представляя тотальность существа[97]. Если теперь мы рассмотрим индивидуальные модификации в их плоскости, отправляющиеся от какого-нибудь замкнутого круга с внешней по отношению к центру стороны (то есть без отождествления с ним, следуя по центростремительному радиусу) и бесконечно продолжающиеся в колеблющемся модусе, то их прибытие к кругу-пределу (следуя центробежному радиусу) соответствует максимуму рассеяния, но в то же время с необходимостью является остановкой центробежного движения. Это движение, необозримое во всех направлениях, представляет собой множественность частных точек зрения вне единства центральной точки зрения, из которой они все происходят, как лучи, эманирующие из общего центра, который тем самым образует их сущностное и фундаментальное единство, но не реализованное актуально по отношению к их пути постепенной экстериоризации, случайной и многообразной в необозримости проявления.

Мы говорим здесь об экстериоризации, располагаясь на точке зрения самого проявления; но не надо забывать, что всякая экстериоризация как таковая является по существу иллюзорной, поскольку, как мы уже сказали выше, множественность, которая содержится в единстве, не затрагивая его, никогда не может реально выйти из него вовне, что предполагало бы «деформацию» (в этимологическом смысле слова), и потому противоречило бы принципиальному

[96] Это наименование происходит оттого, что круг, радиус которого полагается бесконечным, имеет своим пределом прямую. В аналитической геометрии уравнение круга-предела, о котором идёт речь и который является местом необозримо удалённым от центра (начала осей координат) точек, в действительности превращается в уравнение первой степени, как у прямой.

[97] См.: «Символизм креста», гл. XX.

постоянству[98]. Бесчисленное множество частных точек зрения, которые являются всеми модальностями одного существа в каждом из его состояний, суть лишь множество фрагментарных аспектов центральной точки зрения (впрочем, фрагментация также совершенно иллюзорная; в реальности, существо сущностно остается неразделимым именно потому, что единое существует без частей), и с центральной и принципиальной точки зрения их «реинтеграция» в единое есть, собственно говоря, «интегрирование» в математическом смысле этого термина: она не может выражать, что элементы в некий момент могли бы на самом деле быть временно отделенными от их суммы или считаться таковыми вне рамок простой абстракции. Правда, эта абстракция не всегда осуществляется сознательно, потому что она есть необходимое следствие ограничения индивидуальных способностей в той или иной специальной модальности, единственной модальности, актуально реализованной существом, которое располагается на той или иной частной точке зрения, о которых здесь идёт речь.

Эти несколько замечаний могут помочь в понимании того, как надо рассматривать границы необозримого, и той причины, по которой их реализация служит важным фактором действенного объединения существа[99]. Впрочем, надо признать, что даже их простое теоретическое постижение не происходит без некоторых затруднений; естественно, так и должно быть, потому что необозримое есть как раз то, пределы чего отодвинуты настолько далеко, что мы теряем их из виду, то есть до такой степени, что они ускользают от наших способностей, по крайней мере, при их обычном употреблении. Но эти способности сами подвержены необозри-

---

[98] О различении понятий «снаружи» и «внутри» и границах, в которых они значимы, см. там же, стр. 205-206.

[99] Это надо сопоставить со сказанным нами в другом месте относительно того, что в полноте расширения, достигается совершенная однородность, и наоборот, предел отличия реализуется только в предельной универсальности. См.: «Символизм креста»

мому расширению, и необозримое превосходит их не в силу самой их природы, а только в силу фактического ограничения, объясняющегося имеющим место в настоящее время уровнем развития большинства человеческих существ, так что такого рода постижение вовсе не невозможно, хотя, стоит оговориться — оно все равно не позволит выйти из порядка индивидуальных возможностей. Как бы то ни было, чтобы сделать самые значительные уточнения в этом отношении, надо было бы рассматривать конкретно, на примерах, особые условия определённого состояния бытия или, для ещё большей точности — особые условия некой одной определённой модальности, такой, какая образует телесное бытие. Однако этого мы не можем сделать в границах данного исследования. Следуя нашим принципам изложения материала мы к данному вопросу ещё вернёмся — речь идёт об отдельной работе, которую мы предполагаем посвятить целиком этому предмету — условиям телесного бытия.

Глава XI. Принципы различения состояний существа

До сих пор в том, что касалось человеческого существа, мы прежде всего рассматривали расширение индивидуальной возможности, которая одна в прочем и образует собственно человеческое состояние. Но существо, обладающее этим состоянием, обладает также, по крайней мере, виртуально, всеми другими состояниями, без которых не могло бы быть и речи о тотальном существе. Если рассматривают все эти состояния в их отношении к человеческому индивидуальному состоянию, то их можно классифицировать на «дочеловеческие» и «послечеловеческие», но без того, чтобы использование этих терминов внушало идею временной последовательности. Вопрос о «до» и «после» может стоять только чисто символически[100], и речь идёт только о чисто логическом порядке следования или, скорее, сразу логическом и онтологическом в различных циклах развертывания сущего, потому что метафизически, то есть с точки зрения принципа, все эти циклы являются сущностно одновременными и могут становиться последовательными только в некотором роде случайно, перед лицом определённых специальных условий проявления. Мы ещё раз останавливаемся на том моменте, что временно́е условие, сколь ни было бы генерализованным его понимание, применимо только к не-

[100] Ср.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 177-179. Впрочем, этот временной символизм используется постоянно в теории циклов, которая применяется к ансамблю существ или к каждому из них в отдельности. Космические циклы есть не что иное, как состояния или ступени универсального Бытия или их вторичные модальности, когда речь идёт о подчинённых или более ограниченных циклах, которые, впрочем, представляют фазы циклов более обширных в которые они интегрируются в силу уже упоминавшейся нами аналогии частей и всего.

которым циклам или некоторым особым состояниям, каково есть человеческое состояние, или даже только к некоторым модальностям этих состояний, какова телесная модальность (некоторые продолжения человеческой индивидуальности могут ускользать от времени, не выходя из-за этого из порядка индивидуальных возможностей), но это временное условие никоим образом не может внедриться в тотальность существа[101]. Впрочем, то же самое относится и к пространственному условию или к любым другим условиям, которым мы в настоящее время подчинены как индивидуальные существа, так же как и тем условиям, которым подчинены все другие состояния проявления, заключенные в сфере универсального Бытия.

Совершенно законно, как мы только что указали, установить различение в ансамбле состояний существа, соотнося их с человеческим состоянием, с логической точки зрения на предшествующие и последующие, или на высшие и низшие по отношению к нему; и вначале мы привели основания, оправдывающие такое различение. Но, говоря прямо, это всего лишь очень частная точка зрения, и тот факт, что сейчас она является нашей, не должен нас вводить в заблуждение. И во всех случаях, в которых нет необходимости вставать на эту точку зрения, лучше всего прибегать к принципу различения, относящемуся к более общему порядку и обладающему более фундаментальным характером, однако, никогда не забывая о том, что всякое различение обязательно является чем-то случайным. Самое принципиальное из всех различение, если можно так сказать, которое доступно самому универсальному применению, это различение состояний проявления и состояний непроявления, которое

[101] Это истинно не только относительно времени, но также и относительно «длительности», рассматриваемой, согласно некоторым концепциям, в качестве заключающей в себе помимо времени все другие возможные модусы следования, то есть все условия, которые в других состояниях бытия могут соответствовать по аналогии тому, чем является время в человеческом состоянии (См.: «Символизм креста», стр. 211).

мы действительно установили прежде всех остальных с самого начала настоящего исследования, потому что оно обладает важнейшим значением для всей теории множественных состояний. Тем не менее, бывает уместно рассматривать иногда другое различение, более ограниченное по своему значению, как то, которое можно установить, например, соотносясь не с универсальным проявлением в его интегральности, а просто с каким-нибудь одним из общих или специальных условий бытия, известных нам; тогда состояния существа разделятся на две категории, в соответствии с которыми они будут или не будут подвержены условиям, о которых идёт речь, но в любом случае, состояния непроявления, будучи необусловленными, с необходимостью войдут во вторую категорию, определение которой является чисто негативным. Таким образом мы имеем здесь, с одной стороны, состояния, заключенные внутри некоторой определённой области, более или менее обширной, а с другой — все остальное, то есть все состояния, которые находятся вне самой этой области. Имеется, следовательно, некоторая асимметрия или диспропорция между этими двумя категориями, из которых только первая определена реально, и та, которая, каков бы ни был тот характерный элемент, служит её определению[102]. С целью иллюстрации того что мы имеем ввиду, можно обратиться к геометрическому представлению и рассмотреть некую кривую, начерченную на плоскости, как разделяющую всю плоскость на две региона: один, расположенный внутри кривой, которая охватывает его и ограничивает, и другой, простирающийся на всё то, что есть вне той же самой кривой. Первый из этих регионов является определённым, а второй — неопределённым необозримым. Те же самые соображения приложимы и к изображению замкнутой поверхности в пространстве трёх измерений, которое мы приняли для символизации тотальности существа; но важно отметить, что в этом случае также один

[102] Ср.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 43.

из регионов (который, однако, содержит в себе бесчисленное количество точек) строго определен, раз поверхность замкнута, тогда как в разделении состояний существа категория, подлежащая позитивному определению, а, следовательно, действительному ограничению, заключает в себе тем не менее, сколь ни была бы она ограниченной по отношению ко всему ансамблю, возможность развития простирающегося необозримо широко. Чтобы устранить несовершенство этого геометрического представления, достаточно снять принятое нами ограничение рассматривать замкнутую поверхность, исключив незамкнутую поверхность: доходя до пределов необозримого линия или поверхность, каковы бы они ни были, всегда сводимы к кривой или к замкнутой поверхности[103], так что можно сказать, что она разделяет плоскость или пространство на два региона, которые оба могут тогда быть необозримыми по протяженности, но из которых только один, как и ранее, является обусловленным положительным определением, следующим из свойств рассматриваемых кривой или поверхности.

В том случае, когда устанавливается различение, соотнося ансамбль состояний с каким-нибудь одним из них, как это происходит с человеческим состоянием или с любым другим, то тогда здесь имеется другой определяющий принцип, нежели тот, о котором мы только что говорили, так как он не может в этом случае сводиться просто к утверждению или отрицанию какого-то одного условия[104]. Геометрически тогда надо рассматривать протяженность как разделенную на две плоскостью, которая представляет состояние, принятое за исток или завершение сравнения. То, что расположено по одну и по другую стороны от плоскости, соответствует

---

[103] Так же как, например, прямая сводима к окружности, а плоскость к сфере, как являющиеся пределами одной и другой, когда их радиусы предполагаются увеличивающимися до бесконечности.

[104] Впрочем, совершенно понятно, что отрицание одного условия, то есть одного определения или ограничения, обладает положительным характером с точки зрения абсолютной реальности, как мы уже это объясняли в случае использования негативных по форме терминов.

двум категориям, которые таким образом приводятся к рассмотрению и представляют собой нечто вроде симметрии или равновесия, не существовавших в предыдущем случае. Это различение мы представили в другом месте в общей форме в связи с индусской теорией *гун*[105]: плоскость, которая служит основой, является неопределённой в принципе, и ей можно обозначить любое обусловленное состояние, а то, что в данном случае она отождествляется с человеческим состояние отнюдь не является принципиальным моментом, это всего лишь частность, ибо в рамках рассматриваемого конкретного примера мы возжелали расположиться на точке зрения данного особого состояния.

С другой стороны, можно, в особенности для облегчения корректного применения аналогии, обрести преимущество распространять последнее представление на все случаи, даже на те, к которым, как может показаться в связи с предыдущими соображениями, оно не имеет прямого приложения. Чтобы достичь этого результата, надо изобразить в качестве исходной плоскости то, через посредство чего определяют устанавливаемое различение, каков бы ни был принцип: часть пространства, которая расположена под этой плоскостью, будет представлять то, что подлежит рассматриваемому определению, а расположенная над нею, будет представлять тогда то, что не подлежит этому же самому определению. Единственным неудобством этого представления является то, что оба региона пространства кажутся равно и одинаковым образом необозримыми. Но эту симметрию можно разрушить, рассматривая плоскость их разделения как предел сферы, центр которой бесконечно удален в нисходящем направлении, что на деле приводит нас к первому модусу представления, так как здесь есть просто частный случай редукции к замкнутой поверхности, о которой мы упоминали только что. Вообще, надо просто иметь в виду, что видимость симметрии в подобном случае проис-

[105] «Символизм креста», гл. V.

ходит только от несовершенства используемого символа. Однако всегда можно перейти от одного представления к другому, когда обнаруживается большее удобство или же какое-нибудь ещё преимущество другого порядка, поскольку по причине этого несовершенства, неизбежного для самой природы этих вещей, как нам приходилось нередко отмечать, одного представления обычно бывает недостаточно, чтобы интегрально (или по крайней мере исключая лишь самоё невыразимое), передать такого рода восприятие, о котором здесь идёт речь.

Хотя тем или иным образом состояния существа разделяются на две категории, однако, разумеется, здесь нет и следа никакого дуализма, так как это разделение осуществляется посредством единого принципа, такого, как определённое условие бытия; в сущности, здесь есть только одно определение, рассматриваемое сразу и позитивно, и негативно. Впрочем, чтобы отбросить все столь несправедливые подозрения в дуализме, достаточно заметить, что все эти различения, отнюдь не будучи неустранимыми, существуют только с весьма относительной точки зрения, на которой они и основываются и даже можно сказать, что они получают своё весьма случайное бытие, единственное, которое им доступно, лишь в той мере, в какой мы его сами им придаем посредством нашего восприятия. Точка зрения проявления в целом, хотя и универсальна более чем другие, но, как и они, все ещё является относительной, потому, что само проявление является чисто случайным; следовательно, это применимо даже к различению, которое мы рассматривали как самое фундаментальное и самое близкое к принципиальному, а именно, к различению состояний проявления и состояний непроявления, на которое мы позаботились уже указать, говоря о Сущем и Не-Сущем.

Глава XII. Два хаоса

Согласно тому, что мы изложили в предыдущей главе, среди различений, которые основываются на рассмотрении какого-либо одного условия бытия, одно из самых важных, и мы можем даже сказать, что самое важное из всех, это различение состояний с формами и состояний без форм, потому что оно есть метафизически не что иное, как аспект универсального различения индивидуального и универсального, а последнее рассматривается как включающее в себя сразу и непроявление, и проявление вне форм, как это мы уже объяснили в другом месте[106]. Действительно, форма есть частное условие определённого модуса проявления, и именно по этой причине она есть как раз одно из условий бытия в человеческом состоянии; но в то же самое время она является, собственно, способом ограничения, характеризующим индивидуальное бытие, который может для него служить своего рода определением. Должно быть совершенно понятно, что эта форма не должна непременно определяться как пространственная или временная, каковой она является в специальном случае человеческой телесной модальности; она никак не может быть таковой в нечеловеческом состоянии, не подлежащем пространству и времени, но подпадаю-

[106] «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 41-42.

щем под всякие другие условия[107]. Таким образом, форма есть общее условие, если не для всех модусов проявления, то по крайней мере для всех его индивидуальных модусов, которые дифференцируются между собой через присоединение тех или иных более частных условий. Собственная природа индивида как такового состоит в том, что он облечен в форму, и всё то, что имеется в его области, как, например, индивидуальное мышление в человеке, также является оформленным[108]. Только что упомянутое нами различение, по сути, есть различение индивидуальных и неиндивидуальных (сверхиндивидуальных) состояний; первые заключают в себе все оформленные возможности, а вторые — все возможности неоформленные.

Ансамбль оформленных и неоформленных возможностей есть то, что различные традиционные доктрины символизируют как, соответственно, «нижние Воды» и «верхние Воды»[109]. Воды общим образом и в самом широком смысле представляют возможность понятую как «пассивное совершенство»[110], или пластический универсальный принцип, который в Сущем определяется как «субстанция» (потенциальный аспект Сущего). В этом последнем случае речь уже идёт только о тотальности возможностей про-

[107] См. там же, стр. 190, а также «Символизм креста», стр. 18. «Форма в геометрическом смысле есть контур: это явление предела» (Матджиои, «Метафизический путь», стр. 85). По аналогии с тангенциальным уравнением кривой, её можно определить как ансамбль тенденций направления. Само собою, разумеется, что это понимание, созданное на геометрической основе, может переноситься и на качественный порядок. Отметим также, что эти же рассмотрения можно использовать и в том, что относится к не индивидуализированным элементам (но не к сверхиндивидуальным) «опосредующего мира», которым дальневосточная традиция даёт родовое наименование «блуждающих влияний», и к их возможности временной и мимолетной индивидуализации, то есть установления направления, через вход в отношения с человеческим сознанием. (См.: «Заблуждение спиритизма», стр. 119-123).

[108] Несомненно, именно так надо понимать слова Аристотеля о том, что «человек как индивид никогда не мыслит без образов», то есть без форм.

[109] Разделение вод с точки зрения космологии мы находим как раз в начале Книги Бытия (I:6-7).

[110] См.: «Символизм креста», стр. 166-167.

явления, возможности непроявления остаются вне Сущего[111]. «Поверхность Вод», или плоскость их разделения, которую мы описали как плоскость отражения «Небесного Луча»[112], отмечает, следовательно, состояние, в котором осуществляется переход от индивидуального к универсальному, а хорошо известный символ «хождения по Водам» изображает преодоление формы или освобождение от индивидуального условия[113].

Существо, достигшее соответствующей для него «поверхности Вод», но ещё не поднявшееся над ней, оказывается как бы подвешенным между двумя хаосами, в которых все в первую очередь есть смешение и мрак (*тамас*) до того момента, когда возникает освещение, которое определяет в нём гармоническую организацию при переходе от возможности к действию, и посредством которого осуществляется, как через космологический «Да будет свет» (*Fiat Lux*), иерархизация, заставляющая порядок выйти из хаоса[114].

Это представление двух хаосов, соответствующих оформленному и неоформленному, необходимо для понимания большого числа символических и традиционных изображений[115]; поэтому мы специально здесь его вспомнили. К тому

---

[111] Ср.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 71-72.

[112] «Символизм креста», гл. XXIV. В символизме индуизма это также плоскость, по которой *Brahmāṇḍa*, или «Яйцо Мира», в центре которого покоится *Hiraṇyagarbha*, разделяется на две половины. Впрочем, часто это «Яйцо Мира» представляется плавающим на поверхности примордиальных Вод (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 71 и 143-144).

[113] *Nārāyaṇa*, в индусской традиции одно из имён Вишну, буквально означает «Тот, кто ходит по Водам»; здесь имеется близость к евангельской традиции, которая говорит о том же самом. Естественно, здесь, как и везде, символическое значение не имеет никакого исторического характера, каковым обладает во втором случае рассматриваемый факт, факт, в конечном счёте, тем менее спорный, что его реализация, соответствующая достижению определённой ступени действительного посвящения, является гораздо менее редкой, чем это обычно предполагают.

[114] См.: «Символизм креста», стр. 175-176 и 194-195.

[115] Ср. именно дальневосточный символизм дракона, определённым образом соответствующий теологической концепции Слова, как «места возможностей» (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 168).

же, хотя мы этот вопрос уже исследовали в нашей предыдущей работе, он слишком непосредственно связан с нашим настоящим предметом, чтобы можно было бы не напомнить о нём хотя бы вскользь.

Глава XIII. Духовные иерархии

Иерархизация множественных состояний в действительной реализации тотального существа позволяет единственно понять, как надо рассматривать с метафизической точки зрения то, что довольно обще называют «духовными иерархиями». Под этим наименованием обычно понимают иерархии существ, отличающихся от человека и отличающихся между собой, как если бы каждая ступень была занята специальными существами, ограниченными в соответствии с присущими им состояниями. Но концепция множественных состояний существа явно не позволяет нам располагаться на этой точке зрения, которая, может быть безусловно оправдана для теологии или для других наук, или для частных рассуждений, но которая ничего метафизического в себе не содержит. По сути, для нас имеет малое значение само по себе бытие внечеловеческих и сверхчеловеческих существ, которых, конечно же, может быть бесчисленное множество видов, каковы бы ни были названия, их обозначающие. И если мы имеем все основания допустить их бытие, то не потому ли, что мы также видим нечеловеческие существа в окружающем нас мире и что, следовательно, их должно видеть и в других состояниях существа, которые не пересекают человеческое проявление (не являются ли они теми, кто представлен в нашем мире посредством нечеловеческих индивидуальностей), у нас нет никакого мотива заниматься этим специально, как и инфрачеловеческими существами, которые ровно также существуют, и которые можно было бы рассматривать таким же образом. Никто и не думает делать детальную классификацию нечеловеческих существ земного мира объектом метафизического исследования или так называемого метафизического; и не

ясно, почему это должно быть иначе просто из-за того факта, что речь идёт о существах, обитающих в других мирах, то есть находящихся в других состояниях, которые, сколь превосходящими по отношению к нашему они ни могли бы быть, тем не менее составляют также только всего лишь часть области универсального проявления. Однако легко понять, что философы, желающие ограничить существо лишь одним состоянием, рассматривают человека в его более или менее развитой индивидуальности в качестве завершенного целого, и если они по какой-либо причине всё же приходят к смутной мысли, что существуют и другие ступени в универсальном Бытии, то могут подразумевать под этими ступенями только области существ, которые были бы на нас полностью непохожими, за исключением того, что является общим для всех существ вообще. И в то же самое время антропологическая тенденция приводит их, с другой стороны, к преувеличению природной общности, наделяя эти существа чертами не только просто аналогичными, но сходными или даже тождественными тем, которые собственно принадлежат человеческой индивидуальности[116]. В реальности состояния, о которых идёт речь, являются настолько несравненно более отличными от человеческого состояния, насколько ни один философ Запада не может даже предположить хотя бы отдалённо. Но несмотря на это, те же самые состояния, какие бы существа в настоящее время их ни занимали, могут быть также реализованы всеми другими существами. Причём под понятием все другие существа мы подразумеваем здесь и то, что одновременно представляет собой человеческое существо в ином состоянии проявления, без чего, как мы уже сказали, не может быть вопроса ни

[116] Если «ангельские» состояния являются сверхиндивидуальными состояниями, образующими неоформленное проявление, то ангелам нельзя приписывать ни одной способности, относящейся к индивидуальному порядку. Например, как мы уже говорили выше, их нельзя считать одаренными разумом, что является исключительным свойством человеческой индивидуальности. Они могут обладать только модусом чисто интуитивного интеллекта.

о какой тотальности любого существа, тотальности, которая будет полноценной лишь в том случае, если будет заключать в себе с необходимостью все состояния как проявления (оформленные и неоформленные), так и состояния непроявления, каждое согласно модусу, в котором рассматриваемое существо способно его реализовать. В другом месте мы отмечали, что почти всё то, что сказано в теологии об ангелах, может быть метафизически сказано о высших состояниях существа[117], так же как в астрологическом символизме Средних веков «небеса», то есть различные планетарные и звездные сферы, представляют собой эти же самые состояния, а также ступени посвящения, которым соответствует их реализация[118]; и так же, как «небеса» и «ад», дэвы и асуры индусской традиции соответственно представляют высшие и низшие состояния по отношению к человеческому состоянию[119]. Разумеется, всё это ни в коем случае не исключает модусов реализации, которые могут быть свойственны другим существам тем же самым образом, который присущ человеческому существу (раз уж его индивидуальное состояние взято нами в качестве точки отсчета и основания реализации). Но эти чуждые нам модусы для нас так же не важны, как не важны все те формы, к реализации которых мы никогда не будем призваны (каковы животные, растительные и минеральные формы телесного мира), потому что они уже реализованы другими существами в порядке универсального проявления, необозримость которого исключает всякое повторение[120].

Из только что нами сказанного следует, что мы не можем понимать «духовные иерархии» иначе, чем как ансамбль состояний существа, являющихся по отношению к человече-

---

[117] «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 108. Трактат «Об ангелах» святого Фомы Аквинского, в частности, весьма характерен в этом отношении.

[118] «Эзотеризм Данте», стр. 10 и 58-61.

[119] «Символизм креста», стр. 182-183.

[120] Ср.: там же, стр. 125-127.

ской индивидуальности высшими, и более специально — как состояния без форм или сверхиндивидуальные состояния, которые мы только что рассматривали как реализуемые для существа, отправляясь от человеческого состояния даже в ходе телесного и земного бытия. Действительно, эта реализация заключается в приведении существа к тотальности, следовательно, в «Освобождении» (*Mokṣa* или *Mukti*), при котором существо порывает связи со всяким особым условием бытия, и которое, не будучи подчинено различным степеням, также является полным и совершенным, вне зависимости идёт ли речь об «освобождении достигаемом при жизни» (*jīvan-mukti*) или об «освобождении достигаемом в состояниях, находящихся за пределами форм» (*videha-mukti*), как мы уже имели случай показать это[121]. Так, нельзя иметь никакой более высокой духовной степени, чем йог, потому что ему, достигшему «Освобождения», которое есть в то же самое время «соединение» (йога) или «Высшее Тождество», больше ничего уже не надо достигать. Но если цель, которую надо достичь, для всех существ одна и та же, то очевидно, что каждый достигает её, следуя своему «персональному пути», а следовательно, модальностям бесчисленного разнообразия. Из этого ясно, что в ходе этой реализации могут существовать многочисленные и разнообразные этапы, которые можно согласно случаю проходить последовательно или одновременно. Указанные этапы все ещё соответствуют ограниченным состояниям, а потому никоим образом не должны смешиваться с тотальным освобождением, являющимся их целью, или высшим завершением[122]: именно здесь имеются степени, которые можно усмотреть в «духовных иерархиях», какова бы ни была более или менее общая их классификация. В принципе, стоит задуматься об уместности использовать здесь понятие «классификация», так как речь всё-таки идёт о необозримом множестве состоя-

[121] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV.

[122] См. там же, гл. XXII и XXIII.

ний, и кроме того, любая подобного рода систематизация будет неизбежно зависеть от той частной точки, которая используется в качестве отправного пункта[123].

Здесь необходимо сделать важное замечание: ступени, о которых мы говорим, представляют собой состояния, которые являются все ещё обусловленными и случайными, не имеющими сами по себе метафизического значения. Они важны только в том случае если их рассматривают как подготовительные этапы на пути к упомянутой цели. Однако не существует никакой общей меры между каким-нибудь частным состоянием, сколь возвышенным оно ни было бы, и необусловленным и тотальным состоянием; и никогда не надо терять из виду, что с точки зрения бесконечного, проявление в целом является в строгом смысле нулем, и, очевидно, различия между состояниями, являющимися его частями, сколь значительными ни были бы они сами по себе, тоже должны быть в этом отношении нулевыми, поскольку рассматриваются они только как разные обусловленные состояния, отделяемые друг от друга этими различиями. Если переход к какому-нибудь высшему по отношению к взятому за отправную точку состоянию образует только лишь что-то вроде приближения к «Освобождению», то тем не менее должно быть понятно, что когда происходит непосредственное достижение «Освобождения», то это всегда будет разрыв с состоянием, в котором будет находиться актуальное существо, которое его ещё только стремится достичь, и что, каким бы ни было это состояние, этот разрыв будет глубоким не больше и не меньше, поскольку во всех этих случаях между состояниями существа «не освобожденного» и состояниями существа «освобожденного» нет никаких отношений, ко-

[123] Эти «духовные иерархии» по причине того, что заключенные в них состояния, реализуются через достижение стольких же ступеней действительного посвящения и соответствуют тому, что в исламском эзотеризме называется «категориями посвящения» (*Tartīb at-taṣawwuf*); мы укажем только в этой связи на трактат Мухйиддина ибн Араби, носящий именно это название.

торые существуют между различными обусловленными состояниями[124].

По причине равенства всех состояний перед лицом Абсолюта, как только достигнута конечная цель на той или иной из подразумеваемых нами ступеней, у существа больше нет надобности иметь все предварительно им пройденные состояния, и тем не менее он ими всеми с этого момента обладает, так сказать, «сверх того», потому что это суть интегральные элементы его тотальности. С другой стороны, существо, которое таким способом обладает всеми состояниями, всегда можно будет рассматривать, если это будет уместно, более частным образом по отношению к какому-нибудь одному из этих состояний, и как если бы оно действительно было «расположено» в нём, хотя на самом деле, оно будет вне всех состояний; оно их в себе содержит все, но само не содержится ни в каком из них. В подобном случае можно сказать, что здесь будут просто различные аспекты, которые, в определённом роде, конституируют некое число «функций» этого существа, без того, чтобы оно в действительности было затронуто каким-то образом их условиями, которые для него уже существуют не иначе, как только в иллюзорном модусе, поскольку теперь он действительно стал «высшим я», его состояние сущностно необусловлено. Так, оформленная видимость, даже можно считать телесная, может все ещё присутствовать у существа, «освобожденного при жизни» (*дживан-мукти*), которое «во время своего пребывания в теле не затрагивается его свойствами, как небесный свод не затрагивается тем, что плавает в его глубинах»[125]; и он остается «незатронутым» также всеми другими случайностями, каково бы ни было состояние, индивидуальное или сверхиндивидуальное, то есть оформленное или неоформленное, к которому они относятся в порядке прояв-

[124] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX.

[125] Атма-бодха Шанкарачарьи (См. там же, стр. 239).

ления, являющимся по своей сути только суммой всяких случайностей.

Глава XIV. Ответ на возражения, вызываемые множественностью существ

В предыдущем изложении есть один пункт, который мог бы все ещё вызывать возражения, хотя, по правде сказать, мы на него уже отчасти, по меньшей мере имплицитно, ответили тем, что мы только что представили в связи с «духовными иерархиями». Это возражение таково: раз существует как данное бесчисленность модальностей, которые реализуются различными существами, то законно ли будет говорить о тотальности каждого из них? Прежде всего, на это можно ответить, что возражение, поставленное таким образом, приложимо, очевидно, только к проявленным состояниям, поскольку вопрос о каком-либо реальном различении в не-проявленном никоим образом возникнуть не может, так что, с точки зрения состояний непроявления, все, что принадлежит одному существу, равным образом принадлежит всем в той мере, в какой они действительно реализовали эти состояния. Или если с этой же точки зрения рассматривают весь ансамбль проявления, то он образует, по причине своей случайности, лишь попросту второстепенное обстоятельство в собственном смысле слова, и следовательно, важность той или иной модальности, рассматриваемой самой по себе и «различительно», строго говоря, нулевая. Более того, как непроявленное содержит в принципе все то, что составляет глубокую и сущностную реальность вещей, существующих в каком-нибудь модусе проявления, без чего проявленное имело бы лишь иллюзорное бытие, то также можно сказать, что и существо, которое достигло состояния непроявления, обладает по этой причине и всем остальным, и обладает оно им поистине «сверх того», таким образом, как мы уже сказали в предыдущей главе, оно обладает все-

ми состояниями и опосредующими ступенями, даже предварительно не проходя каждую из них в отдельном порядке.

Этого ответа, в котором мы рассматриваем только существо, достигшее тотальной реализации, совершенно достаточно, с чисто метафизической точки зрения, и только такой ответ может считаться поистине достаточным, так как если бы мы не рассматривали существо таким образом, если бы мы взяли другой случай, то было бы уже неуместно говорить о тотальности, так что и само возражение было бы уже неправомочным. В целом надо сказать, и здесь и также тогда, когда речь идёт о возражениях, которые могут быть выдвинуты имея в виду бытие множественности, что проявленное, рассматриваемое как таковое, то есть в аспекте обусловливающего его различения, есть ничто перед лицом непроявленного, так как никакой общей меры между одним и другим быть не может. То что обладает абсолютной реальностью (остальное иллюзорно в смысле того, что его реальность только лишь производна и как бы «сопричастна»), даже для возможностей, содержащих в себе проявление, представляет собой состояние неизменное и необусловленное, при котором они принципиально и фундаментально принадлежат к порядку не-проявления.

Однако, хотя этого и было бы достаточно, мы теперь возьмем ещё другой аспект вопроса, в котором мы будем рассматривать существо уже не как реализовавшее необусловленную тотальность «высшего я», но только интегральность одного определенного состояния. В таком случае выше названное возражение должно принять другой вид: как можно рассматривать эту интегральность для единственного существа, тогда как состояние, о котором идёт речь, образует область, которая является общей для него и для бесчисленного множества других существ, ведь все они одинаково подлежат условиям, определяющим это состояние или модус бытия? Это уже более не то же самое возражение, речь идёт об аналогии, сохраняющей все соотношения присутствующие в обоих случаях, и ответ также должен быть аналогичным:

для существа, действительно достигшего центральной точки рассматриваемого состояния, что является единственным возможным способом реализовать его интеграцию, все другие точки зрения, более или менее частные, не имеют больше значения в том, в чём они взяты различительно, поскольку он объединяет их всех в этой центральной точке зрения. Следовательно, отныне они существуют для него только в её единстве, более не рассматриваясь вне этого единства, потому что бытие множественности вне единства является чисто иллюзорным. Существо, которое реализовало интегральность состояния, само становится центром этого состояния, и как таковое оно, можно сказать, заполняет это состояние целиком своим излучением[126]; оно ассимилирует все, что там содержится, так что превращает это как бы во вторичные модальности самого себя[127], что довольно близко сравнимо с тем, чем являются модальности, которые реализуются в состоянии сна, в соответствии с тем, что было сказано об этом выше. Следовательно, существо никоим образом не будет затронутым в своем распространении тем бытием, которым эти модальности, или по крайней мере некоторые из них могут в то же время обладать за его пределами (это выражение за его пределами имеет смысл уже не для его собственной точки зрения, а только для точки зрения других существ, пребывающих в необъединенном множестве) по причине одновременного бытия других существ в том же самом состоянии. С другой стороны, бытие тех же самых модальностей в нём самом не задевает ни в чём его единства, но в той мере, в какой речь идёт все ещё только об относительном единстве, реализованном в центре одного частного состояния. Всё это состояние образуется лишь благодаря излучению его центра[128], а всякое существо, располагающееся в этом центре, тем самым становится хозяином интеграль-

[126] Ср.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI.

[127] Символ «питания» (*anna*) часто используется в упанишадах для обозначения такой ассимиляции.

[128] Всё это подробно объяснялось в работе «Символизм креста».

ности этого состояния; именно таким образом принципиальная недифференцированность непроявленного отражается в проявленном. Впрочем, надо хорошо понимать, что это отражение, пребывающее в проявленном, всегда тем самым сохраняет в себе относительность, которая присуща всему обусловленному бытию.

Раз это установлено, то теперь легко можно будет понять, что аналогичные соображения могут в той или иной степени прилагаться и к модальностям, в таком ещё более относительном единстве, как единство существа, которое реализовало некое состояние только частично и не интегрально. Такого рода существо например, человеческий индивид, ещё не достигший окончательно своего распространения в направлении «широты» (соответствующей ступени бытия, на которой он находится), тем не менее ассимилирует в более или менее полной степени все то, что он поистине осознал в границах своего актуального распространения. Добавочные модальности, которые он таким путем присоединяет к себе, которые, несомненно, подвержены беспредельному и постоянному росту, образуют очень важную часть этих продолжений индивидуальности, о которых мы уже неоднократно упоминали.

Глава XV. Реализация существа посредством познания

Мы только что сказали, что существо ассимилирует более или менее полно всё то, что оно осознает, и действительно, в какой бы то ни было области осознание может быть истинным только тогда, когда оно нам позволяет проникнуть более или менее глубоко во внутреннюю природу вещей, а степени познания могут состоять именно в том, насколько это проникновение является более или менее глубоким и так же в том насколько оно приводит к более или менее полной ассимиляции. Другими словами, познание может быть истинным в той степени, в какой оно подразумевает отождествление субъекта и объекта или, если предпочитают рассматривать отношение в обратном смысле, ассимиляцию объекта субъектом[129]. И та степень, в которой такого рода идентификация реально имеет место быть, служит своего рода определением уровней самого познания[130]. Мы должны, следовательно, напомнить: вопреки всем философским дискуссиям, впрочем, довольно тщетным, которые могут возникнуть

---

[129] Само собою, разумеется, что мы здесь берём термины «субъект» и «объект» в их самом обычном смысле, чтобы обозначить соответственно «того, кто познает» и «то, что познается» (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 152).

[130] Мы уже отмечали в связи с разными поводами, что Аристотель в сущности признавал возможность отождествления посредством познания, но это утверждение у него и у его схоластических последователей, как представляется, осталось чисто теоретическим, без того, чтобы когда-нибудь извлечь из него какое-нибудь следствие относительно метафизической реализации (См. именно: «Общее Введение в изучение индусских учений», стр. 157, и «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 252).

в данном контексте[131], всякое истинное и действительное познание является непосредственным, и что опосредованное познание может иметь только символическую и представительную ценность[132]. Что же касается самой возможности непосредственного познания, то вся в целом теория множественных состояний делает её достаточно понятной; впрочем, желать поставить её под сомнение, означает предоставить доказательство полного игнорирования самых элементарных метафизических принципов, потому что без этого непосредственного познания сама метафизика была бы совершенно невозможна[133].

Мы говорили об отождествлении или ассимиляции и могли эти два термина использовать почти одинаковым образом, хотя они не относятся точно к одной и той же точке зрения. Таким же образом можно рассматривать познание, как идущее одновременно от субъекта к объекту, который он осознает (или, говоря более общим образом, чтобы не ограничиваться условиями некоторых состояний, — который он делает модальностью самого себя), и от объекта к субъекту, его ассимилирующему, и мы в этой связи напомним аристотелевское определение познания в чувственной области, как «общего акта ощущающего и ощущаемого», которое действительно заключает в себе такую взаимную дополнительность отношения[134]. Таким образом, в том, что касается этой чувственной, или телесной области, органы чувств являются

---

[131] Здесь делается намёк на современные «теории познания», относительно бесполезности которых мы уже высказывались в другом месте («Общее Введение в изучение индусских учений», стр. 156); впрочем, мы к этому вернёмся ещё раз немного далее.

[132] Это различие интуитивного и дискурсивного познания, о котором мы уже достаточно часто говорили, и поэтому нет необходимости ещё раз на этом останавливаться.

[133] См. там же, стр. 102-104.

[134] Можно отметить также, что общее действие двух существ, согласно смыслу, который Аристотель вкладывает в слово «действие», есть то, в чём их природы совпадают, то есть идентифицируются друг с другом, по крайней мере, частично.

для индивидуального существа «входами» познания[135]; но, с другой точки зрения, они суть также «выходы», как раз в том, что всякое познание заключает в себе акт отождествления, исходящий от познающего субъекта и идущий к познаваемому объекту (или, скорее, подлежащему познанию), что для индивидуального существа есть как бы выделения, вроде продолжения вовне самого себя. Важно отметить, впрочем, что такое продолжение является внешним только по отношению к индивидуальности, рассматриваемой наиболее узко, поскольку оно составляет интегративную часть индивидуальности понимаемой во всей своей обширности. Существо, распространяясь посредством развертывания своих собственных возможностей, никоим образом не может выйти из самого себя, что на самом деле не имело бы никакого смысла, так как существо ни при каких условиях не может стать другим, чем является оно само. Это прямо отвечает на главное возражение современных западных философов против возможности непосредственного познания; здесь чётко видно, что дало рождение этому возражению, это не что иное, как полное и совершенное метафизическое непонимание, в силу которого эти философы не признают возможностей существа, даже индивидуального, в его необозримом распространении.

Всё это истинно «a fortiori», если, покидая пределы индивидуальности, мы применим аналогичные умозаключения к высшим состояниям: истинное познание этих состояний подразумевает действительное ими овладение, и наоборот, через само это познание существо достигает обладания ими, так как эти два акта неотделимы один от другого, и мы даже можем сказать, что по своей сути они есть одно. Естественно, это следует понимать именно как непосредственное познание, которое, если оно простирается на тотальность состояний, содержит в самом себе их реализацию, и которое,

---

[135] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 133. Символизм «ртов» у *Vaiśvānara* относится к аналогии познавательной ассимиляции с питающей ассимиляцией.

следовательно, есть «единственное средство достичь полного и окончательного Освобождения»[136]. Что касается познания, остающегося чисто теоретическим, то очевидно, что оно ни в коем случае не будет равноценным такой реализации, и не будучи непосредственным схватыванием своего объекта, оно может обладать, как мы уже сказали, только символической ценностью; но, тем не менее, оно формирует приготовление, обязательное для приобретения этого действительного познания, которым, и только им одним, осуществляется реализация тотального существа.

Каждый раз, когда нам представляется случай, мы вынуждены специально настаивать на этой реализации существа посредством познания, так как она совершенно чужда современным западным концепциям, которые не выходят за границы теоретического познания, или, говоря точнее, его слабой части, и искусственно противопоставляют слова «знать» и «являться», как если бы это не были две неразделимые стороны одной и той же реальности[137]. Не может существовать истинной метафизики для того, кто на самом деле не понимает, что существо реализуется путём познания и что оно может реализоваться только таким образом. Чисто метафизическая доктрина не должна заниматься, даже в малейшей степени, никакими «теориями познания», которые столь мучительно вырабатывает современная философия; в этих попытках можно даже увидеть подмену «теорией познания» самого по себе познания, настоящее признание бессилия, хотя и несомненно, бессознательное, со стороны философии, столь полно игнорирующей всякую возможность действительной реализации. Кроме того, истинное познание, будучи непосредственным, как мы уже сказали, может быть более или менее полным, более или менее глубоким, более или менее адекватным, но оно не может быть по существу «относительным», как того хотели бы эти самые фи-

[136] Атма-бодха Шанкарачарьи. (См. там же, стр. 231.)

[137] См. также: «Общее Введение в изучение индусских учений», стр. 156-157.

лософы, или оно может быть таковым только в том случае, если относительными будут сами его объекты. Другими словами, относительное познание, метафизически говоря, есть не что иное, как познание относительного и случайного, то есть применимо только к проявленному; но ценность этого познания внутри его собственной области значима настолько, насколько это позволяет природа этой области[138], но те кто говорят об «относительности познания», конечно же, имеют в виду совершенно иное. За исключением степеней познания более или менее полного, то есть степеней, которые ничего не меняют в его сущностной природе, единственное возможное законное различение есть то, которое мы уже указывали, — речь идёт о познании непосредственным и познании опосредованном. Первое из них является действительным, а второе — лишь символическим.

[138] Это применимо также к сфере простого чувственного познания, которое является тоже (в низшем и ограниченном порядке, каков и есть его порядок) непосредственным познанием, следовательно, необходимо истинным.

Глава XVI. Познание и сознание

Очень важным следствием того, что мы только что сказали, является то, что познание, понимаемое абсолютно и во всей своей универсальности, никоим образом не имеет в качестве синонима или эквивалента сознание, область которого является всего лишь коэкстенсивной области определённых состояний существа, так что только в этих состояниях, исключая все остальные, познание реализуется посредством того, что, собственно, можно назвать «осознанием». Сознание, понимаемое нами ранее, даже в его наибольшей общности не ограничивающейся лишь той его модификацией, которая присуща человеку, есть только случайный и специальный модус познания при определённых условиях, и принципиальная черта существа, обретающегося в некоторых состояниях проявления. С ещё большим основанием о сознании не может быть никакой речи, если мы касаемся вопроса необусловленных состояний, то есть всего того, что превосходит Сущее, поскольку сознание не приложимо даже ко всему Сущему. Напротив, познание, рассматриваемое в себе самом и независимо от привходящих условий какого-нибудь частного состояния, не может допускать никаких ограничений, и, чтобы быть адекватным тотальной истине, оно должно быть коэкстенсивным не только Сущему, но и самой универсальной возможности, следовательно, необходимо, чтобы оно было как и она бесконечным. Это приводит нас к утверждению, что познание и истина, рассматриваемые таким метафизическим образом, есть не что иное по своей сути, как то, что мы назвали «аспектами бесконечного», впрочем, выражение это очень несовершенно. С особой чёткостью это утверждает формула, являющаяся одним из фундаментальных выражений веданты: «*Брахман есть Ис-*

тина, Знание, Бесконечное» (*Satyaṃ Jñānam Anantaṃ Brahma*)[139].

Когда мы говорим, что «знать» и являться суть две стороны одной и той же реальности, то слово являться надо понимать только по аналогии, в его символическом смысле, поскольку познание заходит дальше, чем Сущее. Здесь дело обстоит так же, как в случае, когда мы говорим о реализации тотального существа, такого рода реализация по своей сути подразумевает тотальное и абсолютное познание и вовсе не является отличной от этого самого познания в той мере, в какой речь идёт, разумеется, о действительном познании, а не только о теоретическом знании, основывающемся на представлении. С другой стороны, здесь уместно несколько уточнить тот способ, которым надо понимать метафизическое тождество возможного и реального: поскольку все возможное реализуемо через познание, то это тождество, универсально понятое, составляет, собственно, истину в себе, поскольку она может пониматься именно как совершенная адекватность познания тотальной возможности[140]. Легко увидеть все последствия, которые можно извлечь из этого последнего замечания, важность которого несоизмеримо больше, чем простого логического определения истины, так как в этом состоит все различие между универсальным и необусловленным интеллектом[141] и человеческим рассудком с его индивидуальными условиями, а также, с другой стороны, различие, которое разделяет точку зрения реализации

---

[139] Тайттирия-упанишада, 2.1.1.

[140] Эта формула согласуется с определением святого Фомы Аквинского истины как *adœquatio rei et intellectus*; но в этом есть нечто вроде переноса, поэтому здесь уместно учитывать то важнейшее различие, что схоластическая доктрина замкнута исключительно на Сущем, тогда как то, что мы имеем в виду, применимо также и ко всему тому, что есть за пределами Сущего.

[141] Здесь термин «интеллект» также перенесен по ту сторону Сущего, следовательно, с ещё большим основанием, по ту сторону буддхи, который хотя и относится к универсальному и не имеющему форм порядку, принадлежит все ещё к области проявления и, следовательно, не может быть назван необусловленным.

и точку зрения «теории познания». Само по себе слово «реальное», обычно весьма туманное и даже двусмысленное, являющееся обязательным для философов, придерживающихся предполагаемого различия возможного и реального, принимает тем самым совершенно другую метафизическую ценность, в данном контексте оно соотносится с точкой зрения реализации[142], или, говоря точнее, становится выражением абсолютного постоянства в универсальном, выражением всего того, чем существо в действительности овладевает в силу тотальной реализации самого самоё себя[143].

Интеллект в качестве универсального принципа может быть понят как вместилище тотального познания, но при условии видеть в этом только простой способ выражения, так как здесь, мы в сущности, преодолели пределы двойственности и содержащее и содержимое приобретают абсолютное тождество, действительно и то и другое должно быть равно бесконечными, а «множество бесконечных», как мы уже говорили, является невозможностью. Универсальная возможность, заключающая в себе всё, не может быть включена в состав чего либо, кроме неё самой, и она содержит саму себя, «однако, без того, чтобы это содержание (понима-

[142] Впрочем, тесное родство между словами «реальное» и «реализация», ничего произвольного в себе не имеющее, бросается в глаза.

[143] Это то же самое постоянство, которое выражается в западном теологическом языке несколько иным образом, когда говорят, что возможности вечно существуют в божественном разуме.

ние) существовало бы каким-нибудь способом»[144]; также нельзя соотносительно говорить об интеллекте и о познании в универсальном смысле иначе, чем так, как мы говорили выше о бесконечном и о возможности, то есть видя в них одно и то же, рассматриваемое нами одновременно в активном и в пассивном аспектах, но без того, чтобы здесь имелось реальное различение. Мы не должны в универсальном различать интеллект и познание, ни, следовательно, интеллигибельное и познаваемое; истинное познание является непосредственным, интеллект, строго говоря, составляет одно со своим объектом. Только в обусловленных модусах познания, всегда опосредованных и неадекватных, будет уместным установление различения, это относительное познание осуществляется, не самим по себе интеллектом, но преломлением интеллекта в подразумеваемых состояниях существа, и как мы видели, именно такого рода преломление и образует индивидуальное сознание. Но, непосредственно или опосредовано, всегда есть соучастие универсального интеллекта в той мере, в какой есть действительное познание, будь то в каком-нибудь модусе или за пределами любых частных модусов.

Если тотальное познание адекватно универсальной возможности, то ничего нет такого, что было бы непознавае-

---

[144] *Risālat al-Aḥadiyyah* Мухйиддина ибн Араби. (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 163.) Стоит отметить, что во французском языке глаголы содержать и понимать передаются одним и тем же словом. Данный факт, безусловно, служит дополнительной иллюстрацией метафизической идеи единства процессов познания и расширения существа, интегрирующего в себе все новые и новые состояния. В иных местах данного текста, благодаря соответствующему контексту, практически всегда можно было точно определить идёт ли речь больше об аспекте «охвата» или «понимания». Однако, в отмеченной данной сноской фразе, оба оговоренных аспекта, фактически сливаются воедино, и за неимением точного русского эквивалента нам приходится всё-таки использовать слово «содержание», а понятие «понимание» указать рядом с ним в скобках. — прим. автора верифицированного перевода.

мым[145], или, другими словами, «нет вещей непостижимых, есть только вещи недоступные в настоящее время»[146], то есть вещи непонятные, но вовсе не сами по себе и абсолютно, а только для нас как обусловленных существ, то есть существ ограниченных возможностями одного определённого состояния в нашем актуальном проявлении. Таким образом, мы здесь утверждаем то, что можно назвать принципом «универсальной постижимости», но не в том смысле, в каком это обычно понимают, а в чисто метафизическом смысле, который находится вне области логики. Упомянутый принцип «универсальной постижимости» как и все принципы, относящиеся к чисто универсальному порядку (которые одни только и заслуживают называться поистине принципами), находит в сфере логики лишь частичное и случайное применение. Разумеется, это вовсе не постулирует с нашей стороны никакого «рационализма», как раз наоборот, поскольку разум, существенно отличный от интеллекта (без гарантии со стороны которого он, впрочем, не может обладать никаким значением), есть не что иное, как чисто человеческая индивидуальная способность. В этой связи совершенно неуместно говорить об «иррациональном»[147], речь следует вести исключительно о «сверхрациональном», и в этом в действительности обнаруживается фундаментальный характер всего того, что относится к метафизическому порядку: это «сверхрациональное» не перестаёт по этой при-

---

[145] Мы, следовательно отбрасываем безусловно и абсолютно всякий «агностицизм», вне зависимости от той меры, в которой он утверждается. Впрочем, можно было бы спросить у «позитивистов», так же как и у сторонников знаменитой теории Герберта Спенсера о «Непостижимом», что же им позволяет утверждать, что есть что-то, что не может быть познанным; этот вопрос сильно рискует остаться без ответа, тем более что некоторые, кажется, на самом деле просто смешивают «неизвестное» (то есть в конечном счёте то, что им самим неизвестно) и «непознаваемое» (См.: «Восток и Запад», стр. 49, и «Символизм креста», стр. 175).

[146] Матджиои, «Метафизический путь», стр. 86.

[147] То, что превосходит разум, не будет из-за этого противоположно разуму; При этом слову иррациональное, к величайшему сожалению, обычно как раз и придаётся смысл оппозиции разумному.

чине быть в себе интеллигибельным, даже если оно актуально не является постижимым для ограниченных и относительных способностей человеческой индивидуальности[148].

Это приводит нас к ещё одному наблюдению, о котором уместно дать себе отчет, чтобы не совершить никакой ошибки: слово «разум» и слово «сознание» могут иногда пониматься как универсальные посредством переноса исключительно по аналогии, и мы сами так сделали в другом месте, чтобы передать значение санскритского термина *Cit*[149]; но такой перенос возможен только тогда, когда ограничиваются Сущим, как это и было в случае рассмотрения троичности *sat-cit-ānanda*. Тем не менее, надо хорошо понимать, что даже с этим ограничением, транспонированный таким образом термин «сознание» более ни в коем случае не понимается в своем собственном смысле, какой мы выше определили и который мы за ним сохраняем общим образом: в этом смысле оно есть, повторяем, лишь особый модус случайного и относительного познания, как случайным и относительным является состояние обусловленного существа, которому оно сущностно принадлежит. И если можно сказать, что оно является основанием существования для такого состояния, то только постольку, поскольку оно причастно, через преломление, природе универсального и трансцендентного интеллекта, который сам по себе в высшей степени и в конечном счёте есть наивысшее основание существования всех вещей, истинно метафизическое «достаточное основание», которое само себя определяет во всех порядках возможностей без того, чтобы какое-нибудь из этих определений могло бы его затронуть, в чём бы это ни состояло. Эта концепция «достаточного основания», сильно отличающая-

[148] Напомним в этой связи, что «мистерия», даже понятая в её теологическом значении, вовсе не есть нечто непознаваемое или непостижимое, но, следуя этимологическому смыслу слова, как мы это сказали выше, представляет собой нечто, что является невыразимым, следовательно, несообщаемым, а это совсем не одно и то же. «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 152-153.

[149] «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 152-153.

ся от философской или теологической, которыми ограничивается западная мысль, сразу же решает многие вопросы, перед которыми последняя должна признаться в своем бессилии. Это в полной мере относится к примирению точек зрения неизбежности и случайности; мы действительно оказываемся здесь по ту сторону оппозиции неизбежности и случайности, понимаемых в их обычном значении[150]; но некоторые дополнительные разъяснения, может быть, будут небесполезны для понимания того, почему этот вопрос не должен ставиться в чистой метафизике.

[150] Отметим, впрочем, что теология, намного в этом превосходящая философию, по крайней мере, признает, что эта оппозиция может и должна быть превзойдена, впрочем теологическое разрешение рассматриваемой оппозиции всё же не представляется слишком очевидным — предельную ясность в этом вопросе способна обеспечить лишь метафизика. Следует добавить, что вопрос взаимоотношения необходимости и случайности обрел важность благодаря точке зрения теологии и религиозной концепции «творения», впоследствии, данная проблематика сохранялась в западной мысли, облекшись в философскую форму.

Глава XVII. Неизбежность и случайность

Всякая возможность проявления, сказали мы выше, должна проявляться именно потому, что она есть то, что она есть, то есть возможность проявления, так, что проявление непременно принципиально подразумевается самой природой некоторых возможностей. Таким образом, проявление, которое как таковое является чисто случайным, не становится по причине этого менее необходимым в своем принципе, и аналогично — преходящее само по себе, оно, однако, имеет абсолютно непреходящий корень в универсальной возможности; и как раз в этом состоит вся его реальность. Если было бы иначе, то проявление обладало бы чисто иллюзорным бытием и его можно было бы даже рассматривать, строго говоря, как несуществующее, поскольку, будучи лишено принципа, оно имело бы, по существу, «лишающий» характер, каким могут обладать отрицание или ограничение, рассматриваемые сами по себе. Проявление, рассматриваемое таким способом, не может быть чем-то иным, как только ансамблем всех возможных ограничительных условий. Однако, раз эти условия возможны, то они реально являются метафизическими, и эта реальность, которая будет являться чисто негативной в случае, если данные условия понимаются попросту как ограничения, становится в некотором роде позитивной, когда эти же условия рассматривают в качестве возможностей. Именно потому, что проявление заложено в порядке возможностей, оно обладает своей собственной реальностью, без того, чтобы эта реальность могла бы быть каким-то образом независимой от этого универсального порядка, так как в нём и только в нём есть истинное основание её существования: сказать, что проявле-

ние необходимо в своем принципе, по сути то же самое, что сказать, что оно заключено в универсальной возможности.

Совсем не трудно понять, что, таким образом, проявление одновременно с разных точек зрения является и неизбежным, и случайным, если только не упускать из виду тот фундаментальный момент, что принцип не может быть затронут каким-либо из определений, потому что он от них сущностно независим, как причина независима от своих следствий, и подобно тому, как проявление, понуждаемое своим принципом никоим образом не может оказать на него никакого обратного воздействия. Эта «необратимость» или «невзаимность» рассматриваемого здесь отношения разрешает всякое затруднение, обычно возникающее в связи с этим вопросом[151], затруднение, существующее вообще только потому, что из виду теряют эту «невзаимность»; а если её теряют из виду (или даже совсем не подозревают о её существовании), то это потому, что, нахождение в проявлении естественным образом подталкивает к тому, чтобы придавать ему важность, которую, с универсальной точки зрения, оно никоим образом не может иметь. Для того чтобы наша мысль была более понятной в этом отношении, мы опять здесь можем прибегнуть к пространственному символу и сказать, что проявление в своей интегральности есть поистине нуль перед лицом бесконечного (только с теми ограничениями, которые вызываются несовершенством таких сравнений), так же как точка по отношению к пространству, в котором она расположена, равна нулю по отношению к этому пространству[152]. Это не означает, что данная точка есть абсолютное ничто (тем более что она существует необходимым образом уже потому, что существует простран-

[151] Эта самая «невзаимность» также исключает всякий «пантеизм» и всякий «имманентизм», как мы уже ранее отмечали в другой работе («Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 254-255).

[152] Речь здесь, разумеется, идёт о точке, расположенной в пространстве, а не об изначальной точке (точке-принципе), для которой само пространство есть только её распространение или развертывание. Об отношениях точки и протяженности см. «Символизм креста», гл. XVI.

ство), но она есть ничто по отношению к протяженности; говоря точно, она есть нуль протяженности. И проявление по отношению к универсальному Всему есть не более, чем то, что есть эта точка по отношению к пространству, рассматриваемому во всей необозримости своего протяжения, при том различии, что пространство есть нечто ограниченное своей собственной природой, тогда как универсальное Все есть Бесконечное.

Мы должны указать ещё одно затруднение, которое коренится, скорее, в способе выражения, чем в самой концепции: всё то, что в проявлении существует в преходящем модусе, должно в своем постоянном виде перемещаться в непроявленное; таким образом, само проявление приобретает постоянство, которое составляет всю его реальность в принципе, но это уже будет не проявление как таковое, а ансамбль возможностей проявления в порядке их непроявления, которые, тем не менее, в силу самой их природы, несомненно, подразумевают проявление, без чего они не были бы тем, чем они являются. С трудностью рассмотренного переноса или перехода от проявленного к непроявленному, и кажущейся неясностью, которая из этого следует, приходится сталкиваться также тогда, когда хотят выразить в той мере, в какой они выразимы, отношения времени или, более обобщенно, длительности во всех её модусах (то есть любого условия последовательного бытия), и вечности. По сути, это тот же вопрос, рассматриваемый в двух незначительно различающихся аспектах, второй из которых является просто более частным, чем первый, поскольку относится только к одному определённому условию среди всех тех, которые содержит в себе проявление. Всё это, повторяем, совершенно постижимо, но только надо уметь при этом учитывать невыразимую часть, как, впрочем, и во всем, что принадлежит к метафизической области. К сожалению, в этой работе мы не имеем возможности оставить теоретическую точку зрения и заняться вопросами практической реализации познания, которое простирается до самого невыразимого. Сообра-

жения такого порядка, очевидно, не вписываются в те рамки, которыми мы здесь ограничены.

Возвращаясь к случайности, мы можем обобщенно дать следующее определение: случайно всё то, что в себе самом не содержит достаточного основания; и отсюда ясно видно, что всякая случайная вещь не является менее неизбежной в том смысле, что она понуждаема своей достаточной причиной, так как для того, чтобы существовать, она должна её иметь. Однако эта причина находится вне такого рода вещи, что является справедливым, по крайней мере, при её частном рассмотрении, когда даёт о себе знать её случайный характер. Действительно, случайность будет не в состоянии проявиться, в том случае если указанная вещь предстаёт перед нашим взором с точки зрения принципа, по причине того, что тогда происходит полная идентификация этой вещи с самой её достаточной причиной. Таков случай проявления, которое само по себе случайно, поскольку его принцип, или достаточное основание, находится в непроявленном, ведь оно содержит то, что мы можем назвать «проявляемое», то есть возможности проявления как чистые возможности (При этом, само собою, разумеется, нас не должен смущать факт того, что непроявленное содержит наряду с этим и принципиально непроявляемое или возможности непроявления). В сущности, принцип и достаточное основание это одно и то же, но особенно важно рассматривать принцип в данном аспекте достаточного основания тогда, когда хотят выяснить понятие случайности в его метафизическом смысле. Чтобы избежать всякого недоразумения, надо ещё подчеркнуть, что достаточное основание есть исключительно наиглубочайшая причина — последнее основание наличия вещи (последнее, если отправляются от рассмотрения этой вещи, восходя к принципу, но первое — в следовании как логическом, так и онтологическом, двигаясь от принципа к следствиям), а не просто непосредственное основание её существования, потому что всё, что существует в каком бы то ни было модусе, даже случайном,

должно в самом себе иметь непосредственное основание существования, понятое в том смысле, который мы обозначили выше относительно сознания, конституирующего основание существования для определённых состояний проявленного бытия.

Очень важное следствие из этого состоит в том, что всякое существо в самом себе носит своё предназначение, как относительным образом (индивидуальное предназначение), если речь идёт только о существе, рассматриваемом внутри некоего обусловленного состояния, так и абсолютным образом, если речь идёт о существе в его тотальности, так как «слово „предназначение“ обозначает истинное основание существования вещи»[153]. Однако обусловленное существо может в себе носить только относительное предназначение, относящееся исключительно к специальным условиям его бытия. Если рассматривая существо таким образом желают говорить о его последнем, или абсолютном, предназначении, то таковое уже больше не обреталось бы в нём самом, это поистине не было бы предназначением данного случайного существа как такового, поскольку данного рода предназначение в действительности относится к тотальному существу. Приведённого замечания достаточно, чтобы показать тщету всех дискуссий, относящихся к «детерминизму»[154]: это один из тех вопросов, столь многочисленных в западной философии, которые существуют только потому, что они неправильно поставлены. Впрочем, присутствует много раз-

[153] Традиционный комментарий Чэн-цзы на И цзин (ср.: «Символизм креста», гл. XXII).

[154] То же самое можно сказать о большинстве дискуссий относительно конечной цели; точно так же и дискуссия о различии «внутренней цели» и «внешней цели» может показаться исполненной значения, когда принимают антиметафизическое предположение о том, что индивидуальное существо есть существо завершенное и образующее «закрытую систему», потому что иначе то, что «внешнее» для индивида, может быть не менее «внутренним» для истинного существа, если конечно, некий оттенок разделения присутствующий в слове «внутренний» был бы совместим с образом истинного существа. (См.: «Символизм креста», стр. 204-206); легко понять, что предназначение и конечная цель по сути тождественны.

ных концепций детерминизма и столь же много разных концепций свободы, большинство из которых ничего метафизического в себе не имеют. Поэтому важно уточнить истинное метафизическое понятие свободы, и именно этим мы и закончим настоящую работу.

Глава XVIII. Метафизическое понятие свободы

Для метафизического доказательства свободы достаточно, не утруждая себя всеми обычными философскими аргументами, установить, что она есть возможность, поскольку возможное и реальное метафизически тождественны. Для этого мы можем сначала определить свободу как отсутствие принуждения: по форме негативное определение, но, по сути, оно здесь позитивное, потому что принуждение и есть ограничение, то есть истинное отрицание. Однако, если универсальная возможность рассматривается по ту сторону Сущего, то есть в качестве Не-Сущего, то в этом случае уже нельзя будет говорить о единстве, как мы это уже подчёркивали выше, потому что Не-Сущее есть метафизический Ноль. Тем не менее, всегда можно будет использовать негативную формулировку и, соответственно вести речь о «недвойственности» (*advaita*)[155]. Там, где нет двойственности, там, непременно, нет и никакого принуждения, и данного тезиса достаточно для доказательства того, что свобода есть возможность, раз она следует непосредственно из «недвойственности», в условиях которой полностью исключается всякое противоречие.

Теперь можно добавить, что свобода есть не только возможность в самом универсальном смысле, но, что она есть также возможность существования или проявления. Для того чтобы перейти от Не-Сущего к Сущему, достаточно перейти от «недвойственности» к единству; Сущее есть «одно» (единица, являющаяся утвержденным Нолем), или, скорее, оно есть само метафизическое единое, первое утвер-

[155] Ср.; «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 229.

ждение, но тем самым также и первое определение[156]. То, что является единым, очевидно, освобождается от всякого принуждения, так что отсутствие принуждения, то есть свобода, обретается в области Сущего, где единство представляется в некотором роде как спецификация принципиальной «недвойственности» Не-Сущего. Другими словами, свобода принадлежит также и Сущему, что вновь позволяет сказать, что она есть возможность существования или, как мы объясняли ранее, возможность проявления, потому что Сущее прежде всего есть принцип проявления. Более того, сказать, что эта возможность неотъемлемо принадлежит Сущему, как непосредственное следствие его единства, значит сказать, что она будет в той или иной степени проявляться во всем, что происходит от Сущего, то есть во всех частных существах, раз уж они принадлежат к универсальному проявлению. Однако, когда речь заходит о множественности, и случай частных бытий - яркий тому пример, то очевидно, в данном контексте может обсуждаться вопрос только о свободе относительной. В этой связи можно рассматривать как множественность частных существ самих по себе, так и множественность конститутивных элементов каждого их них. Что касается множественности существ в их состоянии проявления, то каждое из них ограничено другими, и это ограничение может переходить в стеснение свободы; но сказать, что некое существо не обладает вообще никакой свободой, значит сказать, что оно не есть оно само, что оно есть «другие» или что в нём самом нет основания его существования, даже непосредственного, что, по сути, приводит к утверждению, что оно не есть никоим образом истинное существо[157]. С другой стороны, поскольку единство Сущего есть принцип свободы, заключенный как в частных существах, так

[156] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 75-76.

[157] Можно отметить также, что раз множественность происходит от единого, в котором она подразумевается или заключается на уровне принципа, то она никоим образом не может разрушить ни единство, ни то, что является следствием единства, что в сущности и представляет собой свобода.

и в универсальном Сущем, существо будет свободным в той мере, в какой оно причастно этому единому. Другими словами, оно будет тем более свободно, чем больше оно будет иметь единства в самом себе или чем более оно будет «одним»[158]; но как мы уже отмечали, индивидуальные существа таковы всегда только относительно[159]. Причём важно отметить в этой связи, что как раз не большая или меньшая сложность конституции некоего существа делает его более или менее свободным, а, скорее, характер этой сложности, сообразно чему она действительно более или менее унифи-

[158] Всякое существо, чтобы поистине быть таковым, должно обладать некоторым единством, принцип которого оно носит в самом себе. В этом смысле Лейбниц был прав, говоря: Не единосущное не есть настоящее существо; но эта адаптация схоластической формулы (*ens et unum convertuntur*) утрачивает у него метафизическое значение в результате придания абсолютного и полного единства «индивидуальным субстанциям».

[159] Впрочем, именно в силу данной относительности можно говорить о степенях этого единства, а, следовательно, и о степенях свободы, так как степени могут быть лишь в том, что относительно, а слова «больше» или «меньше» никак не могут применяться к абсолютному («больше» и «меньше» здесь надо понимать по аналогии, а не в одном их количественном значении).

цирована. Это следует из того, что мы ранее представили в отношении единства и множественности[160].

Свобода, рассматриваемая таким образом, есть, следовательно, возможность, являющаяся в различной степени атрибутом всех существ, каковы бы они ни были и в каком состоянии они бы ни находились. Мы, конечно же, подразумеваем здесь не только человеческое состояние. Человеческая свобода, единственная обсуждаемая во всех философских дискуссиях, представляется здесь уже не более как частный случай, чем она на самом деле и является[161]. Наконец, что метафизически наиболее важно, это не относительная свобода проявленных существ и не специальные ограниченные области, где она способна проявлять себя; важна

---

[160] Надо проводить различие между сложностью, которая есть только чистая множественность, и той, которая, напротив, представляет собой распространение единства (*Asrār rabbāniyyah* в исламском эзотеризме: «Человек и его осуществление согласно Веданте», стр. 107, и «Символизм креста», стр. 44); можно сказать, что по отношению к возможностям Сущего, первая соотносится с «субстанцией», а вторая — с «сущностью». Аналогично можно рассмотреть отношения какого-либо существа с другими (отношения, которые для этого существа, находящегося в состоянии, где они имеют место быть, входят в качестве элементов в состав его природы, поскольку они составляют часть его атрибутов, в качестве вторичных модификаций его самого) в двух внешне противоположных аспектах, но в реальности дополняющих друг друга. С этой точки зрения в этих отношениях существо, о котором идёт речь, ассимилирует другие существа или ими ассимилируется, эта ассимиляция конституирует «понимание» в собственно смысле слова. Отношение, существующее между двумя существами, является одновременно модификацией и того, и другого; но можно сказать, определяющая причина этой модификации покоится в том из этих существ, которое воздействует на другого или которое его ассимилирует, если брать это отношение с предыдущей точки зрения, являющейся уже не точкой зрения действия, а точкой зрения познания, раз она подразумевает отождествление обеих указанных аспектов.

[161] Неважно, что некоторые предпочитают называть «спонтанностью» то, что мы называем свободой, чтобы специально зарезервировать это последнее наименование за человеческой свободой. Данное использование двух различных терминов легко способно привести к идее о том, что человеческая свобода обладает иной природой, тогда как в реальности речь идёт только об отличающейся степени. Также могут вообразить, что человеческая свобода, по меньше мере, представляет собой нечто вроде «привилегированного случая», что является совершенно неоправданным с точки зрения метафизики.

свобода, понятая в универсальном смысле, которая находится собственно в моменте метафизического перехода от причины к следствию, отношение причины и следствия при этом должно правильным образом переноситься по аналогии, чтобы стать применимым ко всем порядкам возможностей. Такого рода отношение не является и не может быть отношением последовательности, и оно должно рассматриваться здесь по существу во вневременном аспекте, тем паче, что временна́я точка зрения, специальная для определенного состояния проявленного бытия или, ещё точнее, для некоторых модальностей этого состояния, не подлежит универсализации никаким способом[162]. Отсюда вытекает, что это метафизическое мгновение, кажущееся нам неосязаемым по причине отсутствия разрыва непрерывности между причиной и следствием, является по сути беспредельным и, стало быть, оно превосходит Сущее (что мы установили в первую очередь) и соразмерно с самой по себе тотальной возможностью. Оно образует то, что образно можно назвать «состоянием универсального сознания»[163], сопричастного «неизменному настоящему», присущему самой по себе «изначальной причине»[164].

В Не-Сущем отсутствие принуждения может состоять только в «недеянии» (*у-вэй* дальневосточной традиции)[165]. В Сущем или, более точно, в проявлении, свобода осуще-

---

[162] Длительность сама по себе, даже понимаемая в самом общем смысле, как обусловливающая все бытие в последовательном модусе, то есть как заключающая в себе всякое условие, которое в других состояниях, по аналогии, будет соответствовать времени, все равно не могла бы быть универсализованной, потому что в универсальном все должно рассматриваться в одновременности.

[163] Надо учитывать то, что мы сказали выше относительно ограничения, которое следует иметь в виду, когда хотят придать универсальное' значение слову «сознание» посредством переноса по аналогии. Используемое здесь выражение, по сути, почти тождественно выражению «аспект бесконечного», которое уже не может приниматься буквально.

[164] Матджиои, «Метафизический путь», стр. 73-74.

[165] «Деятельность Неба» в самой себе (в принципиальной недифференцированности Не-Сущего) есть недействующая и непроявленная (См.: «Символизм креста», гл. XXIII).

ствляется в разнообразной деятельности, которая в индивидуальном человеческом состоянии принимает форму действия в обычном смысле этого слова. Впрочем, в области действия, и даже во всем универсальном проявлении «индифферентная свобода» невозможна, поскольку она есть модус свободы, соответствующий непроявленному (и который, строго говоря, не есть никакой особый модус)[166], то есть она не есть свобода как возможность существования или же свобода, которая принадлежит Сущему (или Богу, понятому как Сущее в его отношениях с миром, понимаемым как ансамбль универсального проявления) и, следовательно, также проявленным существам, которые существуют в своей области и причастны её природе и её атрибутам в меру своих собственных соответствующих возможностей. Реализация возможностей проявления, которая осуществляется всеми существами во всех их проявленных состояниях со всеми их модификациями и действиями, а также с чем-либо ещё, что принадлежит к этим состояниям, эта реализация, повторяем, не может, следовательно, основываться на чистой индифферентности (или на велении божественной свободной воли, следуя хорошо известной картезианской теории, которая претендует применять эту концепцию индифферентности одновременно и к Богу, и к человеку)[167], но она определена порядком универсальной возможности проявления, которая есть само Сущее, так что Сущее определяет само себя не только в себе (поскольку оно есть Сущее, первое из всех определений), но также во всех своих модальностях, которые суть все частные возможности проявления. Именно лишь в этих последних, рассматриваемых «различительно» и даже в аспекте «разделения», можно иметь определение

[166] Она им становится только в обычном философском восприятии, которое является не только ошибочным, но и поистине абсурдным, так как в его основе лежит идея, что нечто может существовать, не обладая никаким основанием существования.

[167] Мы прибегаем к переводу данных идей на язык теологии лишь затем, чтобы облегчить сравнение с обычными точками зрения западного мышления.

через «другого, чем сам», иначе говоря, частные существа могут одновременно самоопределяться (поскольку каждый из них обладает определённым единством, а следовательно, по причине участия в Сущем, определённой свободой) и быть определяемыми другими существами (по причине множественности частных существ, не приводимых к единству, поскольку они рассматриваются с точки зрения состояний проявленного бытия). Универсальное существо не может быть определяемо, но оно определяет само себя; что касается Не-Сущего, то оно не может быть ни определяемо, ни определять себя, потому что оно вне всяких определений и не предполагает ни одного определения.

Из предшествующего понятно, что абсолютная свобода может реализовываться только через полную универсализацию: она будет «самоопределением» в качестве соразмерной с Сущим и «неопределенностью» — за пределами Сущего. Тогда как относительная свобода принадлежит всякому существу, при каких бы условиях оно ни существовало, абсолютная свобода может принадлежать только существу, преодолевшему все условия проявленного бытия, индивидуальные и даже сверхиндивидуальные, и ставшему абсолютно «единым» на ступени чистого Сущего или даже пребывающему в «недвойственности», если его реализация превосходит Сущее[168]. Именно тогда и только тогда можно говорить о существе, которое «есть само для себя собственный закон»[169], потому что оно полностью тождественно своей изначальной причине, которая есть его изначальный исток и одновременно — конечное предназначение.

---

[168] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI и XXVII.

[169] Об этом выражении, являющимся особенностью исламского эзотеризма и об эквивалентном *svecchācārī*, индусской доктрины см. «Символизм креста», стр. 82. См. также то, что было сказано о Йоге и *jīvan-mukta* («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV и XXVI).