Рене Генон

Символизм креста

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Le Symbolisme de la Croix (год издания: 1931).

Редакция перевода от 05.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1931_SCR.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Посвящение 5
Предисловие 7
Глава I. Множественность состояний существа 15
Глава II. Универсальный Человек 21
Глава III. Метафизический символизм креста 27
Глава IV. Направления пространства 33
Глава V. Индусская теория трёх гун 45
Глава VI. Союз взаимодополняющих начал 49
Глава VII. Снятие оппозиций 55
Глава VIII. Война и мир 67
Глава IX. Срединное древо 73
Глава X. Свастика 83
Глава XI. Геометрическое изображение уровней бытия . 89
Глава XII. Геометрическое изображение состояний существа 93
Глава XIII. Соотношение двух предшествующих изображений 97
Глава XIV. Символизм ткачества 101
Глава XV. Изображение непрерывности различных модальностей одного состояния существа 109
Глава XVI. Взаимосвязь точки и размерности 115
Глава XVII. Онтология неопалимой купины 121
Глава XVIII. Переход от прямолинейных координат к полярным координатам: непрерывность посредством вращения 125
Глава XIX. Изображение непрерывности различных состояний существа 129
Глава XX. Универсальный сферический вихрь 133
Глава XXI. Определение элементов репрезентации существа 137

Глава XXII. Дальневосточный символ инь-ян: метафизический эквивалент рождения и смерти 141
Глава XXIII. Значение вертикальной оси; влияние воли неба 147
Глава XXIV. Небесный луч и его плоскость отражения. . 153
Глава XXV. Древо и змей 161
Глава XXVI. Несоизмеримость тотального существа и индивидуальности 169
Глава XXVII. Место индивидуального человеческого состояния в целокупности сущего 173
Глава XXVIII. Великая триада 177
Глава XXIX. Центр и окружность. 183
Глава XXX. Заключительные замечания о символизме пространства. 189

Посвящение

Светлой памяти
ЭШ-ШЕЙХА АБДЕР-РАХМАНА ЭЛИША ЭЛЬ-КЕБИРА
Эль-алима эль-малики эль-магриби
которому принадлежит
первая мысль об этой книге

Миср Эль-Кахира, 1329-1349 г. х.

Предисловие

В начале книги «Человек и его осуществление согласно Веданте» мы сказали, что она стала первой в серии исследований, где в зависимости от того или иного случая мы бы могли либо непосредственно излагать отдельные аспекты метафизических доктрин Востока, либо адаптировать их тем способом, который представлялся нам наиболее вразумительным и полезным, но всегда при этом оставаясь верным их духу. Данная работа продолжает эту серию исследований, которую пришлось прервать ради других, более злободневных трудов, где мы ещё более погрузились в область возможных приложений этих учений; впрочем, даже и тогда мы ни на миг не теряли из виду метафизические принципы, представляющие собой единственное основание всякого истинного традиционного учения.

В книге «Человек и его осуществление согласно Веданте» мы показали, как такое существо как человек рассматривается в традиционной доктрине чисто метафизического порядка; при этом мы ограничивались столь строго, сколь это вообще возможно лишь точным представлением и непосредственной интерпретацией самого учения или, по меньшей мере, делая отступления исключительно для того, чтобы при случае отметить совпадения этой доктрины с другими традиционными формами. На самом деле, мы никогда не намеревались замкнуться исключительно в одной определённой форме, что было бы, впрочем, весьма затруднительно, коль скоро уже осознано сущностное единство, скрытое за разнообразием более или менее внешних форм, выступающих как различные облачения одной и той же истины. Хотя в целом, по причинам, изложенным нами в другом

месте[1], мы и приняли позицию индусских учений в качестве центральной точки зрения, это нисколько не помешает нам всякий раз при удобном случае обращаться к способам выражения, присущим другим традициям. Разумеется, строго следя за тем, чтобы речь всегда шла об истинных традициях — таких, которые мы можем назвать регулярными или ортодоксальными, употребляя эти слова в значении, определённом нами ранее[2]. И это как раз тот способ подачи материала, который мы используем здесь более свободно, нежели в предшествующей работе, ибо обращаемся не к изложению определённой ветви учения в той форме, в какой оно существует в той или иной цивилизации, но к объяснению символа из ряда тех, что являются общими едва ли не для всех традиций; а это служит для нас указанием на их прямую связь с великой примордиальной Традицией.

Говоря об этом, следует подчеркнуть один момент особо важный с точки зрения устранения путаницы, к сожалению, слишком частой в нашу эпоху: мы имеем в виду коренное различие между «синтезом» и «синкретизмом». Синкретизм состоит во внешнем сочетании более или менее разрозненных элементов, которые при таком способе их рассмотрения никак не могут стать объединенными истинно; в сущности, это не что иное, как разновидность эклектизма со всей его фрагментарностью и непоследовательностью. Это нечто чисто внешнее и поверхностное; элементы, взятые со всех сторон и искусственно соединенные, которые никогда не будут ничем иным, как простыми заимствованиями, неспособны реально интегрироваться, в нечто достойное именоваться словом учение. Синтез, напротив, осуществляется преимущественно изнутри; мы хотим этим сказать, что он, собственно, состоит в рассмотрении вещей исходя из единства самого их принципа; в прослеживании того, как они выводятся и зависят от этого принципа; наконец, в соедине-

[1] «Восток и Запад», стр. 203-207, 2-е фр. издание.

[2] «Общее введение в изучение индусских учений», 3-й раздел, гл. III; «Человек и его осуществление согласно Веданте», 3-е фр. изд., гл. I.

нии их, или, скорее, в осознании их реального союза, обусловленного самой глубинной связью, присущей тому, что есть наиболее фундаментального в их природе. Применяя сказанное к тому, что занимает нас в настоящий момент, целесообразно будет сделать следующее замечание: синкретизм возникает всякий раз, когда ограничиваются заимствованием элементов из различных традиционных форм, намереваясь соединить их друг с другом чисто внешне, и не задумываются о том, что в их основе лежит единое учение, и эти формы есть лишь попросту его различные выражения, представляющие собой результат ряда адаптаций к особенностям ментальности в соответствии с определёнными обстоятельствами места и времени. В подобном случае из такого соединения не может получиться ничего стоящего; если прибегнуть к простому сравнению, здесь вместо организованного целого получается лишь бесформенная груда бесполезных обломков: ведь в ней недостаёт того, что могло бы придать им единство, аналогичное тому, каким обладает живое существо или гармоничное здание; и в этом суть синкретизма, неспособного в силу его чисто внешнего характера осуществить такое единство. Напротив, синтез возникает, когда исходят из самого единства, и, проходя сквозь множественность его проявлений ни на миг не теряют данного единства из виду; это означает, что вне и по ту сторону форм достигнуто осознание принципиальной истины, которая облекается в данные формы, чтобы по возможности выразить себя и быть услышанной. Поэтому можно будет воспользоваться той или иной из этих форм сообразно обстоятельствам, точно так же как для выражения одной и той же мысли можно употреблять различные языки, чтобы быть понятым теми, к кому обращаешься; кстати, именно это в некоторых традициях символически обозначается как «дар языков». Совпадения между всеми традиционными формами представляют собой, скажем так, реальные «синонимии»; в этом плане мы их и рассматриваем, и, точно так же, как некоторые вещи легче объяснить на одном языке, нежели

на другом, одни из этих форм могли бы лучше, нежели другие, подойти для изложения определённых истин, делая их более понятными. Стало быть, вполне правомерно использовать в каждом случае форму, которая представляется наиболее подходящей к тому, о чём идёт речь; нет ничего непозволительного в том, чтобы переходить от одной к другой, при условии, что из виду, в самом деле, не упускается их эквивалентность, а это возможно лишь тогда, когда мы отправляемся от их общего принципа. Таким образом, здесь нет ни малейшего синкретизма; последний, в конечном счёте, есть чисто «светская» точка зрения, несовместимая с самим понятием «священной науки», с которой главным образом и связано данное исследование.

Крест, утверждаем мы, — это символ, который в различных формах встречается едва ли не повсюду начиная с самых отдалённых эпох; поэтому, вопреки распространенному мнению, он отнюдь не принадлежит исключительно христианству. Следует даже сказать, что христианство, по крайней мере в его внешнем и общеизвестном аспекте, несколько упустило из виду символический характер креста, и уже рассматривает его лишь как знак исторического события. В действительности обе точки зрения нисколько не противоречат друг другу, и вторая в некотором смысле — лишь следствие первой; но подобный подход к вещам настолько чужд подавляющему большинству наших современников, что мы должны немного остановиться на этом, во избежание какого-либо недоразумения. В самом деле, зачастую полагают, что признание символического смысла влечёт за собой отрицание смысла буквального или исторического. Такое мнение — это результат незнания закона соответствия, который составляет основу любого символизма; в силу этого закона любая вещь, по существу происходящая из метафизического принципа и обязанная ему всей своей реальностью, переводит или выражает этот принцип на свой лад и сообразно своему уровню бытия, так что от одного уровня к другому все вещи образуют цепь соответствий, содействуя уни-

версальной и полной гармонии, которая во множественности проявлений отражает само изначальное единство. Вот почему законы, действующие в некоторой низкой области, всегда могут символизировать реальности более высокого порядка, в которых заключена их глубинная причина — являющаяся одновременно их принципом и их сутью. По данному случаю можно напомнить (тем более что мы тут даже находим соответствующие примеры), что заблуждение современных «натуралистических» интерпретаций традиционных доктрин античности попросту переворачивают иерархию взаимоотношений между различными порядками реальности. Так, символы или мифы никогда не имели целью (как утверждает слишком распространившаяся в наши дни теория) представлять движение звезд; но истина состоит в том, что в них нередко находят образы, вдохновлённые последним и предназначенные для выражения, посредством аналогии, чего-то совсем иного, поскольку законы этого движения передают на языке физики принципы метафизики, от которых они зависят. Сказанное об астрономических феноменах в равной мере относится и к естественным явлениям любого другого рода: последние, уже в силу того, что они происходят от высших и трансцендентных принципов, воистину являются их символами. Разумеется, это ни в чём не задевает собственную реальность данных феноменов как таковых, в качестве располагающихся на их уровне бытия; но как раз наоборот — это есть именно то, что и создаёт эту реальность, ибо, вне связи с принципами все вещи суть чистое ничто. Исторические факты не представляют в данном смысле исключения: они также неизбежно сообразуются с законом соответствия, о котором мы только что говорили, и тем самым по-своему переводят высшие реальности, человеческим выражением коих в некоторой мере являются; добавим, что именно этим они и интересны с нашей точки зрения — само собой разумеется, совершенно отличной от той, которой придерживаются «светские» исто-

рики[3]. Этот символический характер, общий для всех исторических фактов, должен быть особенно ясным для тех, кто занимается «священной историей»; в частности, и самым поразительным образом, он обнаруживается во всех обстоятельствах жизни Христа. Если читатель уяснил себе вышеизложенное, то он сразу же увидит, что такой подход отнюдь не даёт оснований отрицать реальность евангельских событий и трактовать их как простые «мифы»; напротив, эти события должны были быть именно такими, а иначе и быть не могло; можно ли приписать священный характер тому, что лишено всякого трансцендентного значения? В частности, то, что Христос умер на кресте, обусловлено, можно сказать, символическим значением, присущим кресту, которое всегда признавали за ним все традиции; таким образом, ни в чём не умаляя исторического значения креста, можно рассматривать его как производное от самого этого символического смысла.

Второе следствие закона соответствия — это множественность значений, заключенных в каждом символе: в самом деле, каждая вещь может рассматриваться как выражение не только метафизических принципов, но также и реальностей всех уровней, располагающихся выше её уровня, но которые, тем не менее, все ещё являются частностями; ибо эти реальности, от которых она также зависит более или менее непосредственно, играют по отношению к ней роль «вторичных причин»; а следствие может всегда в той или иной степени пониматься в качестве символа причины, поскольку всё это лишь выражает нечто присущее самой природе данной причины. Эти многочисленные и расположенные в порядке иерархии символические значения нисколько не исключают друг друга, ни в коей мере не отменяя при этом и буквального понимания; напротив, они находятся в совершенном взаимном соответствии, поскольку и в самом деле выражают приложения одного и того же принципа к раз-

[3] «Историческая истина сама является прочной, лишь когда она проистекает из Принципа» — Чжуан-цзы, гл. XXV.

личным порядкам; таким образом, они дополняют и подкрепляют друг друга, сливаясь в гармонии полного синтеза. Именно это делает символизм языком гораздо менее ограниченным, чем обычный язык, а потому и единственно способным к выражению и сообщению некоторых истин — именно здесь и следует искать ключ к безграничным возможностям понимания. Вот почему символизм представляет собой по преимуществу язык посвящения, необходимое средство для передачи любого традиционного учения.

Крест, следовательно, как и всякий символ, многозначен; но в наши намерения не входит рассматривать здесь в равной мере все его значения, и мы лишь укажем на них при случае. Главным же образом мы будем иметь в виду метафизический смысл, первый и наиболее важный из всех, поскольку это, собственно, и есть принципиальный смысл, — все остальное представляет собой лишь частные и более или менее вторичные применения; и если нам придется рассмотреть некоторые из них, то лишь с целью возвести их к метафизическому уровню — ведь в наших глазах только он и делает их ценными и правомерными. Данная точка зрения согласуется с образом мысли «традиционных наук», который подвергся полному забвению в современном мире.

Глава I. Множественность состояний существа

Любое существо, будь то человек или кто-либо иной, очевидно, может быть рассмотрено со многих точек зрения и даже с необозримого множества точек зрения, весьма различных по важности, но одинаково правомерных каждая в своей области, — при условии, что ни одна из них не тяготеет к выходу за собственные пределы, а тем более не становится исключительной и не приходит к отрицанию всех остальных. Если это так, и если, ни одной из этих точек зрения, пусть наиболее второстепенной и частной, нельзя отказывать в положении, которое принадлежит ей исключительно в силу её соответствия какой-либо возможности, то, с другой стороны всё же, очевидно, что с точки зрения метафизической — единственной, которая нас здесь интересует, — рассмотрение существа в его индивидуальном аспекте неизбежно недостаточно, ибо метафизическое равнозначно универсальному. Ни одно учение, которое ограничивается рассмотрением индивидуальных существ, не заслуживает того, чтобы именоваться метафизическим, каковы бы ни были его значение и ценность в других отношениях; такое учение может быть названо просто «физическим» в первоначальном смысле этого слова, поскольку оно относится исключительно к области «природы», т. е. мира проявленного, к тому же с дополнительной оговоркой, что речь идёт лишь о рассмотрении формального проявления или, в ещё более узком значении, одного из состояний последнего.

Индивидуум, отнюдь не обладая сам по себе абсолютным и полным единством, как того бы хотело большинство западных философов, и во всяком случае все современные философы без исключения, представляет собой в действительности лишь относительное и фрагментарное единство. Это

не замкнутое и самодостаточное целое, «закрытая система» вроде «монады» Лейбница; и употребляемое в данном смысле понятие индивидуальной субстанции, которому эти философы обычно приписывают столь большое значение, не содержит никакого собственно метафизического смысла. По существу, это не что иное, как логическое понятие «субъект»; и, хотя оно, вне всяких сомнений, может широко употребляться в этом смысле, его нельзя на законных основаниях перенести за пределы этой узкоспециальной точки зрения. Индивидуум, даже взятый во всей своей возможной широте, не есть тотальное существо; он представляет собой всего лишь частное состояние проявления существа, — состояние, подчинённое некоторым особым и определённым условиям бытия и занимающее некое место в необозримом ряду состояний тотального существа. То, что среди упомянутых условий бытия присутствует условие формы, характеризует данное состояние как индивидуальное; впрочем, разумеется, данная форма не обязательно должна пониматься в качестве пространственной; ведь она является таковой только лишь в телесном мире, поскольку пространство есть одно из условий, сущностно определяющих последний[4].

Здесь мы должны напомнить, хотя бы кратко, фундаментальное различие между «высшим я» и «я», или личностью и индивидуальностью, относительно которого мы уже дали все необходимые разъяснения[5]. «Высшее я», говорили мы, есть трансцендентный и постоянный принцип; проявленное же существо, например человек, является лишь его временной и случайной модификацией, которая к тому же никоим образом не затрагивает сам принцип. Неизменный по своей собственной природе, он развертывает свои возможности в нескончаемом множестве всех модальностей реализации, которое тождественно множеству состояний тотального существа, причём каждое состояние имеет свои ограничитель-

[4] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. II и X.

[5] Там же, гл. II.

ные и определяющие условия бытия; и лишь одно из них составляет часть или скорее частную обусловленность того существа, коим является «я» или человеческая индивидуальность. Впрочем, это развитие, по сути, предстаёт таковым лишь постольку, поскольку его рассматривают в аспекте проявления, вне которого все непременно должно пребывать в совершенной одновременности, в «вечном настоящем»; вот почему постоянная актуальность «высшего я» этим развитием не затрагивается. «Высшее я», таким образом, — это принцип, благодаря которому есть все состояния существа. Каждое из данных состояний пребывает в присущей ему области, которую также можно обозначить как тот или иной уровень бытия. Причем, это должно распространяться не только на состояния проявления — будь то надиндивидуальные состояния, либо индивидуальные состояния, к которым относится состояние человека, т. е., другими словами, состояния неоформленные и оформленные, но также (хотя слово «быть» становится тут уже неподходящим) — на состояния непроявленные, которые с одной стороны включают все возможности, по своей природе не подлежащие никакому проявлению, а с другой стороны — сами возможности проявления на уровне принципа; но это «высшее я» существует лишь за счёт себя самого: в тотальном и неделимом единстве собственной внутренней природы и не может иметь никакого внешнего по отношению к нему принципа.

Мы только что сказали, что слово «быть» не может быть, собственно говоря, применено к непроявленному, т. е. в целом к состоянию принципиальному; в самом деле, взятое в своем этимологическом смысле (от латинского *ex-stare*), это слово указывает на существо, зависящее от принципа, иного чем оно само, или, другими словами иначе, не имеющее в самом себе достаточного основания, т. е. случайное, каковым является все проявленное [*ex-stare* — выходить, выступать, появляться из себя, за свои собственные пределы (лат.). — Здесь и далее примечания переводчика]. Говоря о Бытии, мы, следовательно, подразумеваем универсальное

проявление со всеми содержащимися в нём состояниями или уровнями; каждый из этих уровней в равной степени может быть обозначен как «мир», коих имеется необозримое множество; но данный термин неприменим к уровню чистого Сущего — принципу всякого проявления, который сам остается непроявленным, — а тем более к тому, что находится за пределами самого Сущего[6].

Прежде всего, мы можем выдвинуть следующее замечание принципиального характера: Бытие, рассматриваемое универсально, согласно тому определению, которое мы только что привели, едино в своей глубинной природе, как собственно и Сущее едино в себе самом, и даже — оно едино как раз именно в силу единства Сущего; ведь универсальное Бытие есть не что иное, как интегральное проявление Сущего или, говоря точнее, реализация в проявленном виде всех возможностей, которые Сущее принципиально содержит в самом своем единстве. С другой стороны, как и единство Сущего, на котором оно основано, эта «единственность» Бытия (если позволительно употребить здесь данный термин, могущий показаться неологизмом)[7]не исключает множественности модусов проявления или не затрагивается ими, поскольку оно в равной мере содержит все эти модусы уже благодаря тому, что они в равной мере возможны; причём такая возможность подразумевает, что каждый из них должен быть реализован сообразно присущим ему условиям. Из этого следует, что Бытие в своей «единственности» содержит, как мы только что указали, необозримое множество уровней, соответствующих всем модусам универсального проявления; и эта необозримая множественность уровней

---

[6] Из этого следует, что общепринятое выражение «бытие Бога» есть, строго говоря, нонсенс, понимают ли под «Богом» Сущего, как это чаще всего бывает, или, с большим основанием, находящийся вне Сущего, верховный Принцип.

[7] Этот термин позволяет нам наиболее точно передать равнозначное арабское выражение *waḥdat al-wujūd*. Относительно различия, которое следует проводить между «единственностью» Бытия, «единством» Сущего и недвойственностью Высшего Первопринципа, см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл.VI.

Бытия коррелятивно подразумевает, соответственно, для любого сущего, взятого в его тотальности, такую же необозримую множественность возможных состояний, каждое из которых должно реализоваться на определённом уровне Бытия.

Эта множественность состояний существа есть фундаментальная метафизическая истина; она истинна уже в том случае, если мы ограничиваемся рассмотрением состояний проявления, как мы это только что сделали — ведь речь шла исключительно о Бытии. И, конечно же, данная истина будет верной *a fortiori* в том случае, если имеются в виду одновременно состояния проявления и состояния непроявления, ансамбль которых образует тотальное существо, рассматриваемое отныне не только в области Бытия, даже взятой во всей интегральности своего расширения, но в бесконечной области универсальной возможности. В самом деле, следует уяснить, что Бытие содержит лишь возможности проявления и то лишь с той оговоркой, что эти возможности понимаются в качестве действительно проявляющихся, — ибо, в своем непроявленном качестве, то есть принципиально, они существуют на уровне Сущего. Следовательно, Бытие далеко не равнозначно всей возможности, понимаемой как истинно универсальная и тотальная, находящаяся вне и за пределами всех ограничений, — даже того первого ограничения, которое составляет самое примордиальное из всех определений — утверждение чистого Сущего[8].

Когда речь идёт о состояниях непроявленности существа, следует также проводить различие между уровнем Сущего и тем, что находится за его пределами; в последнем случае очевидно, что термин «сущее» сам по себе не может приме-

[8] Следует заметить, что философы, воздвигая свои системы, всегда стремятся, сознательно или нет, навязать некое ограничение универсальной возможности; это противоречиво, но обусловлено самим построением системы как таковой. Было бы небезынтересно сделать обзор различных современных философских теорий, которые являют собой наиболее яркие примеры систематизирующего подхода, вкупе с предполагаемыми этой точкой зрения ограничениями универсальной возможности.

няться строго в его собственном смысле; но мы, однако, вынуждены, в силу самой структуры языка, сохранить его за неимением другого, более адекватного, приписывая ему в этом случае лишь чисто аналогическое и символическое значение, — иначе для нас было бы попросту невозможно хоть как то выразить то, о чём идёт речь. Только так мы сможем по-прежнему говорить о тотальном существе как о таком, которое одновременно проявлено в ряде своих состояний и не проявлено в других; притом, это никоим образом не означает, что для рассмотрения последних мы должны ограничиться исключительно уровнем Сущего[9].

Состояния непроявленности сущностно внеиндивидуальны, и так же, как принципиальное «высшее я», от которого их невозможно отделить, они никоим образом не могут быть индивидуализированы; что касается состояний проявления, то некоторые из них индивидуальны, тогда как другие неиндивидуальны, — данное различие, соответствует, как мы указали, разграничению оформленного и неоформленного проявления. Если, к примеру, мы рассматриваем случай человека, то его нынешняя индивидуальность, и составляющая собой, строго говоря, его человеческое состояние как таковое, есть лишь одно состояние проявления из необозримого множества других, которые должны пониматься как равно возможные, и тем самым, как существующие, по крайней мере, виртуально, в том случае если они не реализованы в действительности для существа, которое мы рассматриваем под относительным и частным углом зрения, то есть в данном индивидуальном человеческом состоянии.

[9] О состоянии, соответствующем уровню Сущего, и необусловленном состоянии, которое находится за пределами Сущего см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV и XV.

Глава II. Универсальный Человек

Действительная реализация множественных состояний существа связана с пониманием того, что различные традиционные доктрины и в особенности исламский эзотеризм обозначают в качестве «Универсального Человека»[10], данный способ рассмотрения, как мы уже отмечали, вводит основополагающую аналогию универсального проявления и его индивидуальной человеческой модальности, или, на языке западного герметизма, «макрокосма» и «микрокосма»[11]. Данное понятие, впрочем, можно также рассмотреть на различных уровнях и с различными расширениями, причём во всех этих случаях сохраняется одна и та же аналогия[12]: таким образом, оно может быть сужено до собственно человечества, рассматриваемого с точки зрения либо его природы, либо даже его социальной организации, так как преимущественно на этой аналогии и основан институт каст[13]. На другом уровне, уже более обширном, то же поня-

---

[10] «Универсальный Человек» (на арабском — *al-insān al-kāmil*) это Адам Кадмон еврейской Каббалы; и также царь (*Ван*) дальневосточной традиции (Дао дэ цзин, XXV). В исламском эзотеризме существует немало трактатов различных авторов об *Al-Insān al-kāmil*; упомянем, как наиболее важные с нашей точки зрения, трактаты Мухйиддина ибн Араби и Абдул Карима ал-Джили.

[11] Мы уже объясняли ранее наше использование этих терминов, а также некоторых других, к которым мы стараемся не прибегать, опасаясь возможных злоупотреблений ими («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. II и IV). Это термины греческого происхождения, имеют также точные арабские эквиваленты (*al-kawn al-kabīr* и *al-kawn aṣ-ṣaghīr*), взятые в том же значении.

[12] Подобное замечание можно было бы сделать и относительно теории циклов, которая, по сути дела, есть лишь иное выражение состояний бытия: всякий вторичный цикл воспроизводит — в некотором роде известной мере и в меньшем масштабе фазы, соответствующие фазам более длительного цикла, которому он подчинен.

[13] См. Пуруша-сукта в Ригведе, X.90.

тие может охватывать область бытия, соответствующую полному ансамблю какого либо состояния определённого существа[14]; но это значение — особенно если речь идёт о человеческом состоянии, даже взятом во всей полноте развития его возможностей, или о другом индивидуальном состоянии, — есть ещё, собственно говоря, значение «космологическое»; а мы должны рассматривать здесь преимущественно метафизическую транспозицию понятия индивидуального человека во внеиндивидуальную и надиндивидуальную сферы. В этом смысле (и в свете вышесказанного) концепция «Универсального Человека» приложима, прежде всего и как правило, к совокупности состояний проявления; но можно сделать её ещё более универсальной — во всей полноте истинного значения этого слова, — применив её, равным образом, к состояниям непроявления — следовательно, к полной и совершенной реализации тотального существа; последнее при этом понимается в его высшем, указанном нами смысле, и по-прежнему с той оговоркой, что термин существо употребляется здесь лишь в чисто аналогическом значении.

В этом месте будет очень важно обратить внимание на то, что всякая метафизическая транспозиция, соответствующая сказанному нами выше, должна рассматриваться как выражение аналогии в собственном смысле этого слова. Уточняя, что следует под этим подразумевать, напомним, что всякая истинная аналогия должна применяться в обратном смысле: именно это демонстрирует хорошо известный символ «Соломоновой печати», образованной соединением двух треугольников с противоположно направленными вершинами[15]. Например, подобно тому, как отражение объекта в зеркале является обратным по отношению к самому объекту, первое или самое важное на изначальном уровне представляет собой, по крайней мере внешне, последнее или са-

[14] По этому вопросу и по поводу *Вайшванары* индусской традиции см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII.

[15] Там же, гл. I и III.

мое незначительное в области проявления[16]. Если для сравнения воспользоваться терминами из области математики — дабы сделать предмет более доступным пониманию, — можно сказать, что геометрическая точка есть ничто в количественном отношении и не занимает никакого пространства; но она представляет собой принцип (это будет более полно объяснено впоследствии), посредством которого создано все пространство, являющее собой не что иное, как развитие или раскрытие её собственных возможностей. Точно так же, арифметическая единица есть самое малое из чисел, если рассматривать её среди их множества; но в принципе она самая большая, поскольку виртуально содержит их все в себе и создаёт весь их ряд лишь тем, что необозримое количество раз повторяет саму себя.

Итак, имеется аналогия, но не сходство, между индивидуальным человеком — существом относительным и неполным, — взятым здесь как тип определённого модуса бытия, или даже всего обусловленного бытия, и тотальным существом, не обусловленным и трансцендентным по отношению ко всем частным и обусловленным модусам бытия и даже по отношению к самому Бытию; Такого рода тотальное существо мы символически обозначаем как «Универсального Человека». Исходя из этой аналогии и поясняя вышеизложенное на примере, можно сказать, что если «Универсальный Человек» есть принцип всего проявления, то индивидуальный человек должен быть — на своем уровне — его результатом и завершением; вот почему все традиции согласны в том, чтобы и в самом деле рассматривать его как

[16] Мы показали, что это весьма ясно выражено в текстах, как упанишад, так и Евангелия.

некий синтез всех элементов и царств природы[17]. Представленное положение вещей предопределено тем, что только в этом случае аналогия будет точной, то есть именно такой, какая она и есть на самом деле; но чтобы полностью обосновать её, а вместе с ней и понятие «Универсальный Человек», следовало бы изложить соображения относительно космогонической роли человеческого существа. Однако мы находим, что данные соображения — пожелай мы полностью их раскрыть, — способны увести нас в сторону от предмета, который мы намерены исследовать с особым вниманием и потому будут более гармонично соответствовать контексту иного повествования, которое мы развернем, как только представится благоприятный случай. Пока же ограничимся указанием, что человеческое существо в области свойственного ему индивидуального бытия играет роль, которую можно было бы с полным основанием определить как «центральную» по отношению ко всем другим существам, также пребывающим в этой области. Благодаря этой роли человек становится самым полным выражением рассматриваемого индивидуального состояния, все возможности которого, так сказать, сливаются в нём, — по крайней мере, в определённом отношении и при условии, что он берется не только в телесной модальности, но в совокупности всех его модальностей, во всей необозримости развития, на которое они способны[18]. Именно в этом заключены самые глубокие причины, из тех на которых, в принципе, может основываться

[17] В связи с этим отметим, в частности, исламскую традицию, относящуюся к сотворению ангелов и человека. Само собой разумеется, что реальное значение этих традиций никак не связано ни с одной «трансформистской» или даже просто эволюционистской концепцией в самом общем смысле этого слова, и уж тем более ни с одной из современных фантазий, которые более или менее непосредственно вдохновляются подобными антитрадиционными концепциями.

[18] Реализация интегральной человеческой индивидуальности соответствует «примордиальному состоянию», о котором мы уже неоднократно говорили; в иудеохристианской традиции оно называется «эдемским» (райским) состоянием.

разбираемая нами аналогия; и именно эта частная ситуация даёт нам право трансформировать понятие человека — а не какого-либо иного существа, проявленного в этом же состоянии, — в традиционную концепцию «Универсального Человека»[19].

Мы добавим ещё одно очень важное замечание: «Универсальный Человек» существует лишь виртуально и, скажем так, негативно, подобно идеальному архетипу, до тех пор, пока действительная реализация тотального существа не дала ему актуального и позитивного бытия; и это справедливо для любого существа, если рассматривать его в процессе или в перспективе подобной реализации[20]. Скажем, наконец, во избежание недоразумений, что подобный способ изложения, представляющий в последовательном порядке то, что само по себе существует одновременно, обоснован лишь в том случае, если располагаются на специальной точке зрения состояния проявления существа и такое состояние принимается за исходный пункт реализации. С другой стороны, очевидно, что выражения типа «негативное бытие» и «позитивное бытие» не следует понимать здесь буквально, так как тут само понятие бытия может, по правде говоря, быть применено лишь частично и до известного предела. Но несовершенства, свойственные языку в силу самого факта его связи с условиями человеческого состояния — и даже, в более частном плане, с условиями его телесной и земной модальности, — нередко требуют использования подобного рода

---

[19] Напомним, во избежание недоразумений, что мы употребляем слово «трансформация» в его строго этимологическом смысле «выхода за пределы формы», а следовательно, и за пределы всего того, что относится к уровню индивидуального бытия.

[20] В некотором смысле эти два состояния (негативное и позитивное) «Универсального Человека» на языке иудеохристианской традиции соответствуют состоянию, предшествовавшему «падению», и состоянию, последовавшему за «искуплением»; с такой точки зрения, стало быть, это два Адама, о которых говорит апостол Павел (1Кор. 15), что указывает и на отношение между «Универсальным Человеком» и Логосом (см.: «Духовное владычество и мирская власть», 2-е фр. изд., стр. 98).

«вербальных образов». Разумеется, такое обращение с терминологией требует соблюдения некоторых предосторожностей, однако, в целом, данный подход является более чем оправданным, ведь в противном случае было бы совершенно невозможно изъясниться понятным образом, в особенности на западных языках, столь мало приспособленных к выражению метафизических истин.

Глава III. Метафизический символизм креста

Большинство традиционных учений используют в качестве символа реализации «Универсального Человека» один и тот же знак, поскольку, как мы сказали ранее, он как раз из тех, что восходят непосредственно к примордиальной Традиции. Это знак креста, очень чётко выражающий способ, посредством которого достигается эта реализация, — через совершенное единение тотальности состояний существа согласованно и, гармонически иерархизированных, в интегральном развертывании обоих направлений, соответствующих — расширению и возвышению[21]. В самом деле, это двойное развертывание существа может рассматриваться как происходящее, с одной стороны, горизонтально, т. е. на определённом уровне или ступени бытия, а с другой стороны, вертикально, т. е. в иерархической суперпозиции всех уровней. Таким образом, горизонтальное направление выражает собой «широту» или интегральное расширение индивидуальности, взятое как основа реализации, — расширение, состоящее в безграничном развитии совокупности возможностей, подчинённых особым условиям проявления. Следует уяснить, что в случае человеческого существа это расширение никоим образом не ограничено телесной частью индивидуальности; оно включает все модальности последней, ибо телесное состояние, в собственном смысле слова, есть лишь одна из этих модальностей. Вертикальное направление выражает иерархию — столь же и тем более не-

[21] Оба термина заимствованы из языка исламского эзотеризма, который особенно точен в этом вопросе. В западном мире символ «Розы и Креста» имел именно такой смысл, прежде чем современное непонимание повлекло за собой всякого рода странные или бессодержательные интерпретации; значение розы будет объяснено далее.

обозримую — многочисленных состояний; каждое из них, рассматриваемое даже в своей интегральности, представляет собой лишь одну из совокупностей возможностей, относящихся к стольким же «мирам» или уровням, которые включены в тотальный синтез «Универсального Человека»[22]. Таким образом, в этом изображении креста горизонтальное расширение соответствует необозримости возможных модальностей одного состояния существа, рассмотренного в его интегральности, а вертикальная суперпозиция — необозримому ряду состояний существа тотального.

Разумеется, состояние, развитие которого изображено горизонтальной линией, может быть любым. Фактически это будет состояние, в котором на данный момент, в порядке проявления, находится существо, реализующее «Универсального Человека», — состояние, представляющее собой точку отсчёта и опору или основу этой реализации. Любое состояние, как это станет яснее впоследствии, может стать для существа такой опорой; и если с этой точки зрения мы тщательнее всего рассматриваем именно человеческое состояние, то это лишь потому, что оно, будучи нашим собственным, касается нас более непосредственно, так что то с чем мы имеем дело — это случай существ, которые отправляются от этого состояния для того чтобы осуществить подразумеваемую нами реализацию; но следует уяснить себе,

[22] Когда человек, в «универсальной степени», устремляется к высочайшему, когда в нём возникают другие степени (нечеловеческие состояния) в совершенном раскрытии, он есть «Универсальный Человек». Возвышение, как и расширение, достигли своей полноты в пророке, который, стало быть, идентичен «Универсальному Человеку» («Послание на явление пророка» шейха Мухаммеда ибн Фадлаллаха Ал-Хинди). Это позволяет понять слова, которые были произнесены двадцать лет назад лицом, занимавшим тогда в исламе очень высокое положение даже с чисто экзотерической точки зрения: «Если Христиане владеют знаком креста, то мусульмане — учением о нём». Добавим, что в эзотерическом плане отношение «Универсального Человека» с Логосом, с одной стороны, и с пророком — с другой, не содержит, по самой сути учения, никаких реальных разногласий между христианством и исламом, понятыми в их истинном значении. — По-видимому, концепция *Воху-Мана* у древних персов также соответствовала понятию «Универсального Человека».

что с чисто метафизической точки зрения данный случай не обладает ни малейшей привилегией.

Необходимо понять теперь, что настоящая тотализация существа, осуществляясь за пределами всякой обусловленности, соответствует тому, что индийское учение называет «Освобождением» (Мокша), а исламский эзотеризм — «Высшим Тождеством»[23]. Кроме того, в этой последней традиционной форме содержится учение, согласно которому «Универсальному Человеку», поскольку он представлен совокупностью «Адам — Ева», соответствует число Аллаха, являющееся выражением «Высшего Тождества»[24]. В этом отношении необходимо сделать одну очень важную ремарку, так как можно было бы возразить, что обозначение «Адам — Ева», хотя и подходящее для употребления в переносном смысле, в своем собственном значении применимо лишь к примордиальному человеческому состоянию. Но если «Высшее Тождество» реально осуществляется лишь в интеграции множественных состояний, то отчасти оно уже виртуально осуществилось в «райской» стадии, в интеграции человеческого состояния, приведённого к своему первоначальному центру, этот центр, как мы увидим, есть точка прямого сообщения с другими состояниями[25].

---

[23] См. в связи с этим последние главы книги «Человек и его осуществление согласно Веданте».

[24] Это число 66 есть сумма числовых значений букв, образующих имена *Ādam wa Ḥawwā'*. Согласно Книге Бытия, человек создан «мужчиной и женщиной», т. е. в андрогинном состоянии, «по образу и подобию Божию»; согласно исламской традиции, Аллах приказал ангелам поклониться человеку (Коран, II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). Первоначальное андрогинное состояние есть завершенное человеческое состояние, в котором взаимодополняющие элементы не противостоят друг другу, а находятся в совершенном равновесии; в дальнейшем мы вернёмся к этому моменту. Здесь мы добавим лишь, что в индийской традиции это состояние символически выражается в слове *haṃsa*, где два взаимодополняющих полюса существа, сверх того, поставлены в соответствие двум фазам дыхания, выражающим фазы универсального проявления.

[25] Обе указанные нами стадии реализации «Высшего Тождества» соответствуют уже проведенному выше различению между тем, что можно назвать «действительным бессмертием», и «виртуальным бессмертием» (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVIII, 3-е фр. изд.).

Впрочем, можно было бы также сказать, что интеграция человеческого или любого другого состояния выражает, в своем порядке и на своем уровне, саму интеграцию существа; и это весьма чётко отображается в геометрическом символизме, о котором пойдет речь далее. Так происходит потому, что вообще во всем, а значит и, конкретно, в индивидуальном человеке, и даже, более частным образом, в человеке телесном, можно обнаружить соответствие и своего рода образ «Универсального Человека». Действительно, любая из частей универсума, будь то мир или отдельное существо, всюду и всегда оказывается аналогией всего целого. Поэтому Лейбниц, например, с полным основанием заявляет, что любая «индивидуальная субстанция» (с оговорками, сделанными нами выше относительно значения этого выражения) должна содержать в себе интегральное отображение универсума. Данное утверждение Лейбница представляет собой корректное применение аналогии «макрокосма» и «микрокосма»[26]; но, ограничиваясь рассмотрением «индивидуальной субстанции» и желая выдать её за само существо, существо полное и даже замкнутое, лишённое реальной связи со всем тем, что его превосходит, Лейбниц сам закрыл себе путь от горизонтального уровня «расширения» к вертикальному направлению «возвышения» и таким образом лишил свою теорию всякого истинного метафизическо-

[26] Мы уже отмечали, что Лейбниц, в отличие от других философов Нового времени, обладал кое-какими традиционными данными, впрочем, довольно элементарными и неполными; судя по тому, как он их использовал, говорить о его достаточно глубоком понимании этих вещей, к сожалению, не приходится.

го значения[27]. Мы не намерены углубляться здесь в изучение каких-либо философских концепций, а также — всего остального, также относящегося к «светской» области; но это замечание показалось нам вполне естественным, как непосредственное применение того, что мы только что изложили относительно двух направлений, по которым происходит развертывание тотального существа.

Возвращаясь к символизму креста, мы должны ещё отметить, что крест, помимо метафизического и первичного значения — на котором мы были до этого момента полностью сосредоточены — наделен другими различными значениями, более или менее вторичными и частными; и такое положение вещей с необходимостью определяется высказанными нами общими соображениями о множестве смыслов, содержащихся в каждом символе. Прежде чем развернуть геометрическое изображение существа и его многочисленных состояний, которое синтетически сокрыто в знаке креста, и вникнуть в детали этого символизма, представляющегося весьма сложным в том случае, если попытаться развить его максимально далеко, мы всё же поговорим немного об остальных значениях. Причина такого рода отступления заключается в том, что хотя соображения, связанные с данными вторичными значениями, и не являются собственно предметом настоящего изложения, они, однако, неким образом всё же связаны с ним, и порой даже более тесно, чем можно предположить, — как правило, в силу того же закона соответствия, который, как мы отметили с самого начала, представляет собой основу любого символизма.

---

[27] Другой кардинальный недостаток концепции Лейбница, который к тому же, пожалуй, более или менее тесно связан с первым, — это введение моральной точки зрения в соображения универсального порядка (где она неуместна). Такого рода неоправданное распространение Лейбниц осуществлял посредством «принципа наилучшего», из которого он намеревался сделать «достаточное основание» всякого бытия. Добавим также, в связи с этим, что различение возможного и реального, которое хотел установить Лейбниц, не могло иметь никакого метафизического значения, ибо всё то, что возможно, тем самым, по сути, реально.

Глава IV. Направления пространства

Некоторые западные писатели, с большими или меньшими претензиями на посвящённость, желали придать кресту исключительно астрономическое значение, говоря, что это «символ перекрестного сочленения эклиптики с экватором», а также «образ равноденствий, когда солнце на своем ежегодном пути последовательно закрывает одну за другой обе эти точки»[28]. Положим, это и так, но лишь потому, что — как мы указали выше — астрономические явления сами по себе могут с более возвышенной точки зрения рассматриваться в качестве символов; и в данном плане в них можно обнаружить, как и повсюду, изображение «Универсального Человека», на которое мы намекали в предыдущей главе. Но если эти явления — символы, то они, очевидно, не являются символизируемой вещью; а их принятие за таковую есть не что иное, как перевертывание нормальных отношений между различными порядками реальности[29]. Когда мы находим знак креста в астрономических или иных явлениях, он имеет точно такое же символическое значение, как тот знак, ко-

---

[28] Эти цитаты заимствованы, в качестве весьма характерного примера, у хорошо известного масонского автора Ж.М. Рагона (*Rituel du grade de Rose-Croix*, стр. 25-28).

[29] Пожалуй, здесь стоит ещё раз напомнить (хоть мы уже и высказывались по этому вопросу применительно к иным ситуациям), что именно эта астрономическая интерпретация, всегда недостаточная сама по себе и в высшей степени ложная, когда она претендует на исключительность, породила пресловутую теорию «солярного мифа», Данная концепция была изобретена к концу XVIII века Дюпюи и Вольней, а впоследствии воспроизведена Максом Мюллером. Что касается наших дней, то голоса в её поддержку раздаются со стороны представителей религиоведения. Мы же ни в коем случае не можем серьёзно относиться к этой выдумке.

торый мы могли бы начертить сами[30]; это только доказывает, что истинный символизм, вовсе не будучи искусственным изобретением человека, коренится в самой природе, или, лучше сказать, вся природа в целом есть лишь символ трансцендентных реальностей.

Таким образом, мы восстановили правильную интерпретацию того, о чём идёт речь; но обе только что процитированные нами фразы к тому же содержат ошибку. В самом деле, эклиптика и экватор, во-первых, не образуют креста, так как две эти плоскости не пересекаются под прямым углом; во-вторых, точки двух равноденствий явно соединены единственной прямой линией, таким образом, здесь совсем не приходится говорить о кресте. В действительности же следует рассматривать, с одной стороны, плоскость экватора и ось, которая, соединяя полюсы, перпендикулярна этой плоскости; а с другой — две линии, соединяющие соответственно две точки солнцестояний и две точки равноденствий; таким образом, мы получаем то, что можно назвать в первом случае вертикальным крестом, а во втором — крестом горизонтальным. Оба эти креста, взятые как целое, имеющее один центр, образуют трехмерный крест, ветви которого ориентированы по шести направлениям пространства[31]; последние соответствуют шести сторонам пространства, которые вместе с точкой самого центра образуют септенер.

Ранее мы уже имели случай указать на важность, придаваемую восточными учениями этим семи областям про-

[30] Заметим, кроме того, что символ всегда сохраняет своё собственное значение, даже когда он начертан без сознательного намерения; так происходит, в частности, в тех случаях, когда некоторые непонятые символы сохраняются в качестве украшений.

странства, равно как и на их соответствие некоторым циклическим периодам[32]. Пожалуй, полезно воспроизвести здесь процитированный тогда текст, из которого явствует, что то же самое обнаруживается и в западных традициях: «Климент Александрийский говорил, что от Бога, «Сердца Вселенной», исходят бесконечные пространства, которые направлены одно вверх, другое вниз, это вправо, то влево, одно вперед, другое назад; устремляя свой взор в эти шесть пространств, как число всегда равное, Он завершает мир; Он есть начало и конец (альфа и омега); в Нем завершаются шесть периодов времени, и от Него получают они свою необозримую долготу; в этом тайна числа 7»[33].

Тот же символизм содержится и в еврейской Каббале, где говорится о «Святом Дворце» или «внутреннем Дворце», как о расположенном в центре шести направлений пространства. Три буквы божественного имени Иегова[34] своей шестеричной пермутацией согласно этим шести направлениям указывают на присутствие Бога в лоне мира, т. е. на проявление Логоса в центре всех вещей — в примордиальной точке, расширением или раскрытием которой и являются необозримые протяженности: «Он образовал из Тоху (пустоты) нечто и сделал из того, чего не было, то, что есть. Он вытесал

---

[31] Не следует путать «направления» и «измерения» пространства: имеется шесть направлений, но только три измерения, из которых каждое содержит два диаметрально противоположных направления. Таким образом, трехмерный крест имеет шесть ветвей, но образован только тремя прямыми, причём каждая из них перпендикулярна двум другим; каждая ветвь, если прибегнуть к языку геометрии, есть «полупрямая», исходящая в определённом смысле прямо из центра.

[32] «Царь Мира», гл. VII.

[33] П. Вюльо, «Еврейская Каббала», т. I, стр. 215-216.

[34] Это имя образовано четырьмя буквами, *iod he vau he*, из них лишь три разные, а *he* повторено дважды.

большие колонны из неосязаемого эфира[35]. Он размышлял, и Слово (*memra*) произвело все предметы и все вещи своим единым Именем Один»[36]. Эта примордиальная точка, откуда произошло божественное Слово, получает развитие не только в пространстве, как мы только что показали, но и во времени; это есть центр мира во всех отношениях, ибо данная точка находится одновременно в центре пространств и в центре времен. Разумеется, если понимать сказанное в буквальном смысле, это относится лишь к нашему миру — единственному, где условия бытия подлежат прямому выражению посредством человеческих слов; ведь он есть только чувственный мир, подчинённый условиям пространства и времени. Но если речь в действительности идёт о центре всех миров, то можно перейти к сверхчувственному уровню, осуществив транспозицию по аналогии, при которой пространство и время сохраняют лишь чисто символическое значение.

Мы видели, что у Климента Александрийского речь идёт о шести периодах времени, соответствующих шести направлениям пространства. Эти шесть циклических периодов — подразделений другого, более общего периода — иногда представляют и как шесть тысячелетий. Зогар, как и Талмуд, действительно разделяет длительность мира на тысячелетние периоды. «Мир будет существовать в течение шести тысяч лет, намёк на которые содержится в первых шести словах Книги Бытия»[37], и эти шесть тысячелетий аналогичны шести «дням» творения[38]. Седьмое тысячелетие, как

---

[35] Речь идёт о «колоннах» сефиротического древа: срединной колонне, правой колонне и левой колонне; мы вернёмся к этому далее. Важно отметить, кроме того, что «эфир», о котором здесь идёт речь, нужно понимать не только как первоэлемент телесного мира, но также в высшем смысле, согласно транспозиции по аналогии; то же относится и к понятию акаши индийской традиции (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III).

[36] Сефер йецира, IV, 5.

[37] *Siphra di-Tseniutha: Zohar*, II, 176 b.

[38] Напомним здесь библейское выражение: «Пред очами Твоими тысяча лет, как день…» (Пс. 89:5).

и седьмой «день», есть Саббат, суббота, т. е. фаза возвращения к принципу, который естественно соответствует центру, рассматриваемому как седьмая область пространства. Здесь перед нами разновидность символической хронологии, которую, разумеется, не следует воспринимать буквально, — как и иные подобные ей хронологии, встречающиеся в других традициях. Иосиф Флавий[39] отмечает, что шесть тысяч лет образуют десять «больших годов», а «большой год» длится шесть столетий (это Нарос халдеев); кстати, то, что обозначают этим выражением, представляет собой у греков и персов период гораздо более длительный — десять или двенадцать тысяч лет. Впрочем, здесь это неважно, поскольку мы вовсе не собираемся рассчитывать реальную длительность нашего мира, что потребовало бы углубленного исследования индийской теории манвантар, а это уже совсем иной предмет. Поэтому достаточно будет принять эти разделения в их символическом значении. Скажем только, что речь может идти о шести необозримых периодах, стало быть, периодах, обладающих неопределённой длительностью, плюс седьмой, который соответствует завершению всех вещей и их возвращению в первоначальное состояние[40].

Вернёмся к космогоническому учению Каббалы, как оно изложено в Сефер Йецире: «Речь идёт, пишет Вюльо, о развертывании, исходя из мысли до её модификации в звук (голос), от непостижимого к доступному пониманию. Отметим, что здесь перед нами — символическое изложение тайны универсального генезиса, связанной с тайной её единства. В других местах текста речь идёт о тайне «точки», которая развертывается, излучаясь во всех направлениях[41], и становится доступной пониманию лишь благодаря «внутреннему Дворцу». Здесь говорится о неосязаемом эфире (*avir*), где

---

[39] «Иудейские древности», I, 4.

[40] Это последнее тысячелетие, вне всяких сомнений, можно уподобить «тысячелетнему царству», о котором говорится в Апокалипсисе.

[41] Эти лучи-линии в индийской традиции представлены как «волосы Шивы».

происходит концентрация и откуда эманирует свет (*aor*)»[42]. Точка действительно есть символ единства, она есть принцип протяженности, которая существует лишь благодаря её излучению (внешняя пустота представляет собой лишь чистую виртуальность); но она делается доступной пониманию, только при её рассмотрении в качестве расположенной в этой протяженности и следовательно, в качестве образующей центр этой протяженности, как мы более подробно объясним впоследствии. Эманация света, который сообщает свою реальность протяженности, «делая из пустоты нечто и из того, чего не было, то, что есть», представляет собой расширение, приходящее на смену концентрации; это две фазы вдоха и выдоха, о которых часто идёт речь в индусской доктрине, — вторая фаза соответствует сотворению проявленного мира; уместно отметить в связи с этим аналогию между биением сердца и циркуляцией крови в живом существе. Но продолжим: «свет (*aor*) вспыхнул в тайне эфира (*avir*). Проявилась скрытая точка, т. е. буква *iod*»[43]. Эта буква иероглифически представляет Принцип, и считается, что из неё были образованы все другие буквы еврейского алфавита, причём данный процесс, согласно Сефер Йецире, символизирует само создание проявленного мира[44].Говорят также, что примордиальная, недоступная пониманию точка — или непроявленная единица — образует три точки, которые представляют начало, средину и конец[45];эти три точки, соединяясь, составляют букву *iod*, которая есть, таким обра-

---

[42] «Еврейская Каббала», т. I, стр. 217.

[43] Там же.

[44] «Творение» (Йецира) следует понимать как проявление в тонком состоянии; в плотном оно называется Асия, тогда как, с другой стороны, Брия есть проявление бесформенное. Мы уже отмечали в другом месте точность этого соответствия миров, рассматриваемых Каббалой, *трибхуване* индусского учения («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. V).

[45] В данном смысле эти три точки можно уподобить трем элементам монослога АУМ (ОМ) в индусском символизме, а также в раннехристианском (см. книгу: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI, 3-е фр. издание и «Царь Мира», гл. IV).

зом, единица проявленная (точнее, выраженная в качестве принципа универсального проявления); или, говоря теологическим языком, Бог через посредство своего Слова делает себя «Центром Мира». «Когда был создан этот *iod*, — говорится в Сефер Йецире, — от тайны или от скрытого *авира* (эфира) остался только аор (свет); и в самом деле, если отнять *iod* от слова *авир*, то останется аор».

Вюльо цитирует по этому поводу комментарий Моисея из Леона: «Напомнив, что непознаваемый Святой, да будет Он благословен, может быть постигнут лишь по своим качествам (*middoth*), посредством которых Он создал миры[46],начнем с истолкования первого слова Торы: *Bereshit*[47]. От древних авторов мы узнали, что эта тайна сокрыта на высочайшем уровне, в чистом и неосязаемом эфире. Данный уровень являет собой общую сумму всех последующих зеркальных отражений (т. е. внешних по отношению к самому этому уровню)[48]. Они проистекают из него благодаря тайне точки, которая сама представляет собой скрытый уровень, эманирующий из тайны чистого и таинственного эфира[49]. Пер-

---

[46] Мы находим здесь аналог проводимого индусской доктриной различения между Брахмой «без качества» (*nirguṇa*) и Брахмой «с качеством» (*saguṇa*), т. е. между «высшим» и «не-высшим», причём этот последний есть не что иное, как *Ишвара* (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. I и X). — *Muddax* означает буквально «мера» (см. санскритское *mātrā*).

[47] Известно, что Книга Бытия начинается словами *in Principle*.

[48] Очевидно, что этот уровень соответствует «универсальному уровню» исламского эзотеризма, в котором в обобщенной форме объединены все остальные уровни, т. е. все состояния Бытия. Данное учение также использует сравнение с зеркалом и другими отражающими плоскостями: так, согласно выражению, которое мы уже цитировали ранее («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. X), единство, рассматриваемое как содержащее в себе самом все аспекты божественности (*Asrār rabbāniyyah*, или «божественные тайны»), — т. е. все божественные атрибуты, выраженные именами (*ṣifātiyyah*) (см.: «Царь Мира», гл. III), — «принадлежит Абсолюту и оно сродни поверхности с бесчисленными гранями, которая возвеличивает всякое творение, непосредственно в нём отражённое»; и едва ли нужно отмечать, что именно об этих *Asrār rabbāniyyah* идёт здесь речь.

[49] Уровень, представленный точкой, которая соответствует единству, — это уровень чистого Сущего (*Ишвара* в индусской доктрине).

вый уровень, абсолютно сокровенный (т. е. скрытый, непроявленный), непостижим[50]. Тайна высшей точки, хотя она глубоко скрыта[51], может быть постигнута в мистерии внутреннего Дворца. Мистерия высшей короны (*kether*, первая из десяти сефирот) соответствует тайне чистого и неуловимого эфира (*avir*), который есть причина всех причин и начало всех начал. В этой тайне — незримом начале всех вещей — рождается скрытая «точка», от которой все происходит. Вот почему в Сефер Йецире говорится: «До единицы что можешь ты сосчитать?» Иначе говоря: что ты можешь сосчитать или понять до этой точки?[52]

До этой точки не было ничего, за исключением *ain*, т. е. тайны чистого и неосязаемого эфира, названного так (посредством чистого отрицания) из-за его непостижимости[53]. Доступное пониманию начало бытия кроется в тайне высшей «точки»[54]. И поскольку эта точка есть «начало» всех вещей, она называется «мысль» (*Mahasheba*)[55]. Тайна творящей мысли соответствует скрытой «точке». Только во «внутреннем Дворце» может быть понята тайна скрытой «точки», ибо чистый и неуловимый эфир всегда остается таин-

---

[50] Можно в связи с этим сослаться на индусское учение о том, что находится за пределами Сущего, т. е. о необусловленном состоянии *Атмана* (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XV, 3-е фр. изд., где мы указали на соответствующие учения других традиций).

[51] Сущее ещё не проявлено, но оно есть начало всякого проявления.

[52] Действительно, единица — это первое из всех чисел; следовательно, до неё не было ничего, что можно было сосчитать; и нумерация взята здесь как символ познания путём различения.

[53] Это метафизический нуль, или «Не-Сущее» дальневосточной традиции, символизируемое «пустотой» (Дао дэ цзин, XI); мы уже объясняли, почему выражения в отрицательной форме суть единственные, которые могут ещё применяться за пределами Сущего («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XV, 3-е фр. изд.).

[54] Т.е. в Сущем, принципе Бытия, равнозначного универсальному проявлению, — точно так же, как единица есть принцип и начало всех чисел.

[55] Поскольку все вещи должны быть постигнуты в мысли, прежде чем реализоваться вовне; это нужно понимать аналогически — в смысле перехода от человеческого уровня к космическому.

ственным. «Точка» — это эфир, ставший осязаемым (путём «уплотнения» — исходного момента всякой дифференциации) в тайне «внутреннего Дворца» или «Святая Святых»[56]. Всё без исключения было вначале постигнуто в мысли[57]. И если кто-то скажет: «Смотрите! вот новое в мире», велите ему замолчать, ибо это уже было постигнуто в мысли[58]. Из скрытой «точки» эманирует Святой внутренний Дворец (по линиям, которые исходят от этой точки, следуя шести направлениям пространства). Это Святая Святых, пятидесятая годовщина (намёк на юбилей, символизирующий возвращение к примордиальному состоянию)[59], которую называют также голосом, эманирующим из мысли[60]. Все существа и все причины эманируют тогда благодаря силе высшей «точки». Вот то, что относится к тайне трёх высших сефирот»[61]. Мы решили привести этот пассаж целиком, несмотря на его пространность, так как помимо того, что он представляет интерес сам по себе, здесь имеется связь с предметом настоящего исследования, причём связь эта гораздо более непосредственная, чем можно предположить на первый взгляд.

Символизм направлений пространства, явится как раз одним из принципиальных моментов всего дальнейшего повествования, и он будет использоваться нами не только

---

[56] «Святая Святых» была представлена самой внутренней частью Иерусалимского храма, где находился ковчег (*mishkan*), в котором проявлялась Шехина, т. е. «божественное присутствие».

[57] Именно Слово как божественный интеллект, по выражению, употребляемому в христианской теологии, есть «место возможностей».

[58] Это «постоянная актуальность» всех вещей в «вечном настоящем».

[59] См.: «Царь Мира», гл. III; отметим, что 50 = 7 × 7 + 1. Слово коль, «все» в еврейском и арабском языках, имеет числовое значение 50. Ср. также «пятьдесят дверей разума».

[60] Это Слово, но его следует понимать как Слово божественное; вначале это мысль внутри (т. е. в Себе самой), затем Слово вовне (т. е. по отношению к универсальному Бытию), слово как проявление мысли; и первое произнесенное слово есть *Iehi aor* (*Fiat Lux*) книги Бытия.

[61] Цит. по: «Еврейская Каббала», т. I, стр. 405-406.

в контексте макрокосмической точки зрения, как мы это делали выше, но и в рамках раскрытия тематики «микрокосма». Трехмерный крест составляет согласно геометрической терминологии «систему координат», с которой может быть соотнесено все пространство; последнее будет символизировать здесь совокупность всех возможностей — либо частного существа, либо универсального Бытия. Данная система образована тремя осями — одной вертикальной и двумя горизонтальными, — которые представляют собой три расположенных под прямым углом диаметра необозримой сферы; даже независимо от всяких астрономических соображений их можно рассматривать как ориентированные на шесть направлений пространства. В процитированном выше тексте Климента Александрийского верхняя и нижняя точки соответствуют зениту и надиру, правая и левая — югу и северу, передняя и задняя — востоку и западу; это можно обосновать соответствующими указаниями, которые обнаруживаются едва ли не во всех традициях. Вертикальную ось можно назвать также полярной осью — т. е. неподвижной линией, соединяющей оба полюса, вокруг которой совершает круговращение все сущее; следовательно, это главная ось, тогда как две горизонтальные оси вторичны и относительны. Из обеих этих горизонтальных осей одна — ось север-юг — может быть также названа осью солнцестояний, а другая — ось восток-запад — осью равноденствий. Это приводит нас к астрономической точке зрения, поскольку основные точки определённым образом соответствуют фазам ежегодного цикла. Подробное изложение данного вопроса, представляя весьма незначительный интерес в контексте данного повествования, грозит к тому же увести нас

далеко в сторону. К этой теме более уместно будет вернуться в другом исследовании[62].

[62] Можно отметить также, в плане совпадений, намёк апостола Павла на символизм направлений или измерений пространства, когда он говорит о широте, долготе, глубине и высоте любови Христовой (Ефес. 3:18-19). Здесь упомянуты лишь четыре элемента вместо шести: два первых соответствуют двум горизонтальным осям, каждая из которых взята в своей полноте; две последние соответствуют двум половинам (верхней и нижней) вертикальной оси. Причина этого различения двух половин вертикальной оси состоит в том, что они относятся к двум различным и даже в определённом смысле противоположным гунам; напротив, обе горизонтальные оси целиком относятся к одной и той же гуне, как мы увидим в следующей главе.

Глава V. Индусская теория трёх гун

Прежде чем продолжить, напомним сказанное нами ранее относительно индусской теории трёх гун[63]; в наши намерения здесь не входит трактовать эту теорию полностью, со всеми приложениями; мы лишь бегло очертим то, что относится к нашему предмету. Три гуны — это качества или конститутивные и примордиальные атрибуты существ, рассматриваемых в различных состояниях проявления[64]; это не состояния, но общие условия, которым они подчинены. Посредством гун все существа оказываются некоторым образом связанными друг с другом[65], соучаствуя в них согласно безмерному разнообразию пропорций, иерархически распределяющих их в ансамбле «трёх миров» (*трибхуваны*) — то есть в совокупности всех уровней универсального Бытия.

Три гуны — это *sattva*, сообразность чистой природе Сущего (*sat*) идентичной свету знания (*Jñāna*), чей символ есть

---

[63] См. книги: «Общее введение в изучение индусских учений», стр. 244 фр. издания. и «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. IV.

[64] Три гуны в действительности присущи самой пракрити, которая есть «корень» (*mūla*) универсального проявления. В своей примордиальной недифференцированности они пребывают к тому же в совершенном равновесии, и всякое проявление представляет собой нарушение этого равновесия.

[65] В общепринятом и буквальном смысле слово гуна означает «веревка»; точно так же термины *bandha* и *pāśa*, означающие, собственно говоря, «связь», применяются ко всем частным и ограничительным условиям бытия (*upādhi*), которые более конкретно определяют то или иное состояние или способ проявления. Следует, однако, сказать, что обозначение гуна более частным образом относится к тетиве лука; стало быть, оно выражает, по крайней мере, отчасти, идею «напряжения» на различных уровнях; отсюда по аналогии следует идея «квалификации». Но, пожалуй, здесь надо видеть не столько идею «напряжения», сколько идею «склонности», которая к тому же родственна первой, как на то указывают сами слова, и наиболее точно соответствует определению трёх гун.

сияние небесных сфер, выражающих высшие состояния существа; далее, *rajas* — импульс, способствующий раскрытию существа в определённом состоянии, т. е. развитию тех его возможностей, которые располагаются на том или ином уровне Бытия; наконец, *tamas* — тьма, отождествляемая с невежеством (*avidyā*), мрачный корень существа, рассматриваемого в его низших состояниях. Это относится ко всем проявленным состояниям любых существ. Естественно, можно пристальнее рассмотреть эти качества или склонности применительно к человеческому состоянию: *sattva* — склонность восходящая — всегда принадлежит к состояниям, высшим по отношению к частному, принятому за основу или за точку отсчёта в этом иерархическом распределении, а *tamas* — склонность нисходящая — направлена к состояниям, низшим в сравнении с этим же исходным частным состоянием; что касается *rajas*, то он как раз соответствует последнему, рассматриваемому в качестве занимающего промежуточное положение между высшим и низшим состояниями, а следовательно, определяется склонностью, которая не является ни восходящей, ни нисходящей, а горизонтальной. Это состояние в данном случае есть «мир человека» (*mānava-loka*), т. е. область или план, занятый в универсальном Бытии индивидуальным человеческим состоянием. Теперь нетрудно увидеть соотношение всего этого с символизмом креста — рассматривать ли его с точки зрения чисто метафизической или космологической и применять ли на уровне «макрокосмическом» или «микрокосмическом». В любом случае мы сможем сказать, что *rajas* соответствует всякой горизонтальной линии; точнее — если мы рассматриваем трехмерный крест, — двум линиям, определяющим горизонтальную плоскость; *tamas* соответствует нижней части вертикальной линии, т. е. той, что расположена под этой горизонтальной плоскостью; а *sattva* — верхней части этой же вертикальной линии, т. е. той, что расположена над упомянутой плоскостью, которая разделяет таким об-

разом на две полусферы — верхнюю и нижнюю — необозримую сферу, о которой мы говорили выше.

Согласно тексту Вед, три гуны превращаются одна в другую, в порядке восхождения: «Все было *tamas*» (в начале проявления, рассматриваемого как нечто происходящее из примордиальной недифференцированности пракрити). Он (т. е. высший Брахма) пожелал изменения, и *tamas* принял окраску (т. е. природу)[66] *rajas* (среднюю между тьмой и светом); и *rajas*, вновь получив веление, обрел «природу *sattva*». Если мы представим трехмерный крест, начерченный исходя из центра сферы, как мы только что сделали и часто будем делать в дальнейшем, то превращение *tamas* в *rajas* будет отражаться начертанием нижней половины этой сферы, от одного полюса до экватора, а превращение *rajas* в *sattva* — начертанием верхней половины той же сферы — от экватора до другого полюса. Плоскость экватора, предполагаемая горизонтальной, репрезентирует тогда, как мы уже говорили, область распространения *rajas*, тогда как *tamas* и *sattva* тяготеют соответственно к двум полюсам — оконечностям вертикальной оси[67]. Наконец, точка, из которой изошел призыв, превращающий *tamas* в *rajas*, а затем *rajas* в *sattva*, — это самый центр сферы, как нетрудно тотчас понять из рассужде-

---

[66] Слово *varṇa*, буквально означающее «цвет», а обобщенно — «качество», употребляется по аналогии для обозначения природы или сущности принципа или существа; отсюда проистекает также его употребление в смысле «касты», поскольку институт каст, будучи рассмотрен в его глубинной сути, выражает преимущественно разнообразие природ, свойственных различным человеческим индивидам (см. книгу: «Общее введение в изучение индусских учений», 3-е раздел, гл. VI). Помимо этого, три гуны выражаются символическими цветами: *tamas* — чёрным, *rajas* — красным, *sattva* — белым (Чхандогья-упанишада, 6-я прапатхака, 3-я кханда 1-я шрути; см. книгу: «Духовное владычество и мирская власть», стр. 53 2-го. фр. изд.).

[67] Нам представляется, что этот символизм достаточно проясняет и обосновывает образ «тетивы лука», который, как мы уже говорили, предполагается значением термина гуна.

ний, изложенных в предыдущей главе[68]; впрочем, далее нам представится случай объясниться более подробно[69].

Данная схема равным образом применима и к совокупности уровней универсального Бытия, и к совокупности состояний какого-либо существа; оба этих случая всегда находятся в совершенном соответствии, поскольку каждое состояние существа развивается со всем расширением, на которое оно способно (а расширение это необозримо), на определённом уровне Бытия. Сверх того, можно вывести отсюда и более частные приложения, среди прочего, на космологическом уровне, применительно к сфере элементов; но так как теория элементов сейчас не входит в предмет нашего рассмотрения, отложим все относящееся к ней до другого исследования, в котором мы предполагаем обсудить проблему условий телесного бытия.

[68] Именно к роли Принципа в мире и в каждом существе относится выражение «внутренний повелитель» (*antaryāmī*): он руководит всеми вещами изнутри, находясь в самой внутренней точке, являющейся центром всего (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV, 3-е фр. изд.).

[69] Относительно этого же текста, рассматриваемого как схема организации «трёх миров» в соответствии с тремя гунами, см.: «Эзотеризм Данте», гл. VI.

Глава VI. Союз взаимодополняющих начал

Теперь мы должны рассмотреть, по крайней мере, в общих чертах, другой аспект символизма креста, который, быть может, даже является наиболее известным; правда, на первый взгляд кажется, что он не имеет непосредственного отношения к тому, чем мы до сих пор занимались; речь идёт об аспекте креста как символа союза двух взаимодополняющих начал. Мы можем здесь ограничиться рассмотрением креста в его двумерной форме, как, впрочем, это чаще всего и делается, при этом, чтобы вернуться отсюда к трехмерной форме, достаточно указать на то, что единственная горизонтальная прямая может быть рассмотрена в качестве проекции всей горизонтальной плоскости на полагаемую вертикальной плоскость, в которой начерчена фигура. Тогда вертикальная линия будет представлять активный принцип, а горизонтальная линия — пассивный принцип. Оба указанных принципа обозначаются по аналогии с человеческим порядком соответственно как мужское и женское; если взять их в самом широком смысле — т. е. по отношению ко всей совокупности универсального проявления, — то это как раз те принципы, которые в рамках индусской доктрины носят названия *Puruṣa* и пракрити[70]. Мы не станем здесь повторно останавливаться, либо дополнительным образом развивать те соображения, на которые могут натолкнуть взаимоотношение данных принципов; покажем только, что, вопреки видимости, существует определённая связь между этим значением креста и тем значением, которое мы назвали метафизическим.

Сразу же отметим (позднее мы рассмотрим это более подробно), что эта связь следует из отношения между верти-

кальной осью и горизонтальной плоскостью в метафизическом символизме креста. Следует уяснить, что термины «активный» и «пассивный» или их эквиваленты имеют смысл лишь по отношению друг к другу, так как взаимодополнительность — это, по сути дела, корреляция между обоими элементами. Если так, то очевидно, что взаимодополнительность активного и пассивного может быть рассмотрена на различных уровнях, так что один и тот же элемент может играть роль активную или пассивную сообразно тому, по отношению к чему он играет эту роль. Но в любом случае можно всегда сказать, что при данном соотнесении активный элемент является на своем уровне аналогом *Puruṣa*, а пассивный элемент — аналогом пракрити. Впоследствии мы увидим, что вертикальная ось, которая связывает все состояния существа, пересекая их через их соответствующие центры, — это место проявления того, что дальневосточная традиция называет «активность Неба», которая есть именно «недеятельна» активность пуруши, посредством которой в пракрити определяются порождения, соответствующие всем возможностям проявления. Что касается горизонтальной плоскости, то мы видим, что она представляет «плоскость отражения», символически представленную как «поверхность вод»; а «Воды», как известно, во всех традициях символизируют пракрити, или «универсальную пассивность»[71]. Эта плоскость репрезентирует определенный уровень бытия (а подобным образом можно было бы рассмотреть также ту или иную из горизонтальных плоскостей, в её соответствии неограниченному множеству состояний проявления), а потому отождествляется не с самой пракрити, но с чем-то уже детерминированным совокупностью особых условий бытия (тех, что определяют мир) и играющим роль пракрити в относительном смысле, на определённом уровне в ансамбле универсального проявления.

---

[70] См. книгу: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. IV.

[71] Там же, гл. V.

Мы должны уточнить также другой момент, непосредственно связанный с понятием Универсального Человека. Выше мы говорили, об Универсальном Человеке, как о чём то, что составлено ансамблем «Адам — Ева»; и нами уже было отмечено, что пара *пуруша-пракрити*, как по отношению ко всякому проявлению, так и в более узком смысле, по отношению к обусловленному состоянию сущего может рассматриваться в качестве эквивалента «Универсальному Человеку»[72]. С этой точки зрения союз взаимодополняющих начал нужно рассматривать в качестве образующего примордиального «андрогина», о котором говорят все традиции. Не вдаваясь в подробности, заметим лишь, что под этим следует понимать то, что при тотализации существа взаимодополняющие начала должны действительно находиться в совершенном равновесии, без какого-либо преобладания одного над другим. Отметим, с другой стороны, что этому «андрогину» в целом символически приписывается сферическая форма[73] — наименее дифференцированная из всех, поскольку она равно простирается во всех направлениях; пифагорейцы рассматривали её как наиболее совершенную форму и как образ универсальной тотальности[74]. Чтобы выразить идею тотальности, сфера должна, помимо того о чём мы уже сказали, быть необозримой — подобно осям, образующим крест и представляющим собой три перпенди-

---

[72] Там же, гл. IV.

[73] Напомним в связи с этим известную речь, которую Платон в «Пире» вложил в уста Аристофана; большинство современных комментаторов недооценивают её очевидный символический смысл. Нечто подобное можно найти в дальневосточном символизме *инь-ян*, о чём речь пойдет дальше.

[74] Среди всех линий равной длины периметр окружности охватывает максимальную площадь; точно так же, среди тел с равной площадью поверхности сфера имеет максимальный объем; с точки зрения чисто математической в этом состоит причина того, что обе фигуры рассматриваются как наиболее совершенные. Лейбниц вдохновлялся этой идеей в своей концепции «лучшего из миров», который, по его определению, среди неограниченного множества возможных миров содержит более всего существования или позитивной реальности; но такое приложение этой идеи, как мы уже указывали, лишено всякого истинно метафизического смысла.

кулярных друг другу диаметра этой сферы. Иначе говоря, сфера, созданная самим излучением из своего центра, никогда не замыкается, поскольку это излучение необозримо и заполняет все пространство расходящимися концентрическими волнами. Каждая волна воспроизводит обе фазы первоначальной вибрации — концентрацию и расширение[75]; впрочем, эти две фазы, сами по себе, являются одним из вариантов выражения идеи союза взаимодополняющих начал[76]. Если, оставляя специальные условия присущие последовательному проявлению рассмотреть эти фазы одновременно, то окажется, что они уравновешивают друг друга таким образом, что их союз в реальности равнозначен принципиальной неподвижности, подобно тому, как сумма отдельных неравновесий, посредством которых реализуется любое проявление, всегда и неизменно составляет полное равновесие.

Наконец, ещё одно важное замечание: мы сказали, что термины «активный» и «пассивный», выражающие только отношение, могут применяться на различных уровнях. Таким образом, если в случае трехмерного креста между вертикальной осью и горизонтальной плоскостью существуют отношения активного и пассивного, то подобным же образом можно рассмотреть отношение между двумя горизонтальными осями или между тем, что они, соответственно, будут выражать. В этом случае, для сохранения установленного вначале символического соответствия (и несмотря на

---

[75] Эта светящаяся сферическая форма, необозримая и незамкнутая, с чередованиями концентрации и расширения (последовательных с точки зрения проявления, но в действительности одновременных в «вечном настоящем»), в исламском эзотеризме называется *Rūḥ muḥammadiyyah*; Бог велел ангелам склониться именно перед этой тотальной формой «Универсального Человека», как было сказано выше; и восприятие этой формы предполагается одной из степеней исламской инициации.

[76] Выше мы указали, что в индусской традиции это выражено в символизме слова хамса. В некоторых тантрических текстах находим также слово *aha*, символизирующее союз Шивы и Шакти, выраженных, соответственно, первой и последней буквами санскритского алфавита (так же и на иврите в частице *eth*, *aleph* и *thau* выражают «сущность» и «субстанцию» существа).

то, что обе эти оси в действительности горизонтальны), можно было бы сказать, что одна из них — та, что играет активную роль, — вертикальна по отношению к другой. Так, например, если рассматривать обе эти оси соответственно, как ось солнцестояний и ось равноденствий, что мы уже делали выше, то, согласно символизму годичного цикла, можно будет сказать, что первая вертикальна по отношению ко второй. Стало быть, в горизонтальной плоскости она играет роль «вертикали», аналогичную полярной оси (север-юг); а ось равноденствий аналогична экваториальной оси (восток-запад)[77]. Таким образом, горизонтальный крест воспроизводит на плоскости отношения, аналогичные тем, которые выражены вертикальным крестом; и, возвращаясь к метафизическому символизму, важному для нас с принципиальной точки зрения, мы можем сказать, что интеграция человеческого состояния, отображенная горизонтальным крестом, является на соответствующем ей уровне бытия своего рода образом самой тотальности существа, обозначаемой крестом вертикальным[78].

Примечания к главе

[78] По поводу союза взаимодополняющих начал отметим также, что в символизме арабского алфавита две первые буквы, *alif* и *be*, рассматриваются соответственно, как активное, или мужское, и как пассивное, или женское, начала; поскольку первая имеет вертикальную форму, а вторая — горизонтальную, их соединение образует крест. С другой стороны, числовые значения этих букв (1 и 2) что согласуется с пифагорейской арифметическим символизмом, в рамках которого «монада» мужского рода, а «диада» женского; такое же совпадение обнаруживается, впрочем, и в других традициях, например в дальневосточной, где в фигурах *гуа* или *ян* в «триграммах» Фу-си (мужское начало) изображено сплошной чертой, а *инь* (женское начало) чертой прерывистой (или, скорее, прерванной посередине); эти символы, называемые «двумя детерминациями», напоминают соответственно идеи единства и дуальности; отсюда следует, что всё это, как и в самом пифагорействе, должно пониматься в совсем ином смысле, нежели как идея простой системы нумерации, которую Лейбниц воображал здесь найти

[77] Это замечание может быть применено, в частности, и для символа свастики, о которой речь пойдет дальше.

(см. книгу: «Восток и Запад», стр. 64-70 2-го оригинального издания). В целом, согласно книге И цзин, нечетные числа соответствуют *ян*, а четные — *инь*; по-видимому, пифагорейская идея четного и нечетного обнаруживается также в платоновских понятиях «то же самое» и «другое», соответствующих единству и дуальности, но рассматриваемых исключительно в проявленном мире. — В китайской системе счисления крест изображает число 10 (римская цифра X, впрочем, также представляет собой крест, только иначе расположенный); в этом можно увидеть намёк на отношение декады с кватернером: 1 + 2 + 3 + 4 = 10 — отношение, которое выражает также пифагорейский тетрактис. В самом деле, в соотношении геометрических фигур с числами крест, естественно, репрезентирует кватернер; точнее, он выражает его в динамическом аспекте, тогда как квадрат — в статическом; отношение между этими двумя аспектами отражено в герметической задаче на «квадратуру круга» или, согласно трехмерному геометрическому символизму, в соотношении между сферой и кубом, о котором мы упоминали в связи с символами «земного Рая» и «небесного Иерусалима» («Царь Мира», гл. XI). Наконец, в отношении данного предмета стоит дополнительно отметить, что в числе 10 обе цифры (1 и 0) также соответствуют активному и пассивному началам, которые могут быть выражены в ином символизме центром и окружностью; этот символизм можно, впрочем, связать с символизмом креста, отметив, что центр — это след вертикальной оси в горизонтальной плоскости, где должна быть расположена окружность, которая репрезентирует расширение в той же самой плоскости посредством одной из образующих её концентрических волн; круг с центральной точкой, фигура денария (декады), есть в то же самое время символ циклического совершенства, т. е. полной реализации возможностей, заключенных в одном состоянии бытия.

Глава VII. Снятие оппозиций

В предшествующей главе мы говорили о взаимодополняющих началах, а не о противоположностях; важно не смешивать эти два понятия, что иногда ошибочно делают, и не принимать дополнительность за оппозицию. Известная путаница в этом вопросе может быть вызвана тем, что порой некоторые вещи выглядят как противоположности или дополнительности в зависимости от точки зрения, с которой их рассматривают. В этом случае оппозиция всегда соответствует точке зрения низшей или самой поверхностной; тогда как дополнительность, в рамках которой данная оппозиция оказывается так сказать примиренной и разрешенной в той или иной степени снимающая противостояние, соответствует точке зрения более высокой или более глубокой, как мы объяснили ранее[79]. В самом деле, принципиальное единство требует, чтобы непреодолимых оппозиций не существовало[80]; итак, если оппозиция между двумя элементами вполне реальна на определённом уровне бытия, то она должна исчезнуть и найти гармоническое разрешение, путём синтеза или интеграции перейдя на высший уровень. Возражать против этого равносильно попытке ввести неравновесие в сам принципиальный порядок, тогда как — и это мы говорили выше — все нарушения равновесия, представляющие собой элементы проявления, рассмотренные «по отдельности», обязательно способствуют всеобщему равновесию, которое ничто не может ни поколебать, ни разрушить. Сама дополнительность, которая все ещё суть двой-

[79] «Кризис современного мира», 2-е фр. изд., стр. 43-44.

[80] Следовательно, всякий «дуализм», теологического ли характера, как тот, что приписывают манихеям, или характера философского, как у Декарта, являет собой в высшей степени ложную концепцию.

ственность, должна на известном уровне уступить место единству, поскольку обе её части уравновешиваются и нейтрализуются, объединяясь, и в конце концов сливаются в примордиальной недифференцированности.

Знак креста помогает понять различие между дополнительностью и оппозицией: мы видели, что вертикаль и горизонталь можно рассматривать как выражения взаимодополняющих начал; но, разумеется, нельзя сказать, что существует оппозиция между вертикальным и горизонтальным направлениями. Оппозицию в этом знаке отчётливо выражают противоположные направления, исходящие от центра; это две полупрямые, или половины одной и той же оси, какова бы она ни была; оппозиция, таким образом, может быть рассмотрена либо в вертикальном, либо в горизонтальном смысле. Итак, вертикальный двухмерный крест содержит две пары противоположных элементов, образующих кватернер; таков же и горизонтальный крест, одна из осей которого может, впрочем, рассматриваться как относительно вертикальная, т. е. как играющая роль вертикальной оси по отношению к другой, как мы уже объяснили в конце предшествующей главы. Если соединить оба начертания в изображение трехмерного креста, то можно получить три пары противоположных элементов, о чём уже шла речь в связи с направлениями пространства и основными точками. Следует отметить, что одна из самых известных четверичных оппозиций — оппозиция четырёх элементов и соответствующих им чувственных качеств — должна быть расположена по схеме горизонтального креста; в самом деле, в этом случае речь идёт исключительно о создании телесного мира, который целиком располагается на одной и той же ступени Бытия и представляет весьма ограниченную её часть. Точно так же происходит, когда рассматривают только четыре стороны света, которые есть лишь направления земного мира, символически представленные горизонтальной плоскостью, а зенит и надир, противостоящие друг другу на вертикальной оси, будут соответствовать ориентации к мирам — низ-

шему и высшему по отношению к этому земному миру. Мы видели, что подобным же образом обстоит дело с двойной оппозицией солнцестояний и равноденствий; это также нетрудно понять, так как вертикальная ось, вокруг которой обращается все сущее, остается фиксированной, неподвижной и независимой от циклических перемен; она управляет ими, являя самой своей неподвижностью чувственный образ принципиальной неизменности[81]. Если же рассматривать только горизонтальный крест, то его вертикальная ось представлена самой центральной точкой, в которой данная ось пересекает горизонтальную плоскость; таким образом, всякая горизонтальная плоскость, символизируя собой состояние или какую-либо ступень Бытия, содержит в этой точке, являющейся её центром (ибо от неё исходит система координат, с которой может быть соотнесена любая точка данной плоскости), уже упомянутый нами образ неизменности. Если применить это, например, к теории элементов телесного мира, то центр будет соответствовать пятому элементу, т. е. эфиру[82], который действительно является первым из всех согласно порядку возникновения; от него путём последовательной дифференциации происходит все остальное; он соединяет в себе все противоположные качества, присущие другим элементам, приводя их в состояние недифференцированности и совершенного равновесия, соответствующее на своем уровне состоянию принципиальной непроявленности[83].

Центр креста представляет собой, таким образом, точку, где примиряются и разрешаются все противоположности;

---

[81] Это «неподвижный двигатель» Аристотеля, о котором мы уже неоднократно упоминали в других местах.

[82] Это *quinta essentia* алхимиков, иногда изображаемая в центре креста элементов такой фигурой, как звезда с пятью лучами или цветок с пятью лепестками. Говорят также, что эфир имеет «пятеричную природу»; это должно относиться к эфиру как таковому и как к началу четырёх остальных элементов.

[83] По этой причине название эфира может дать повод для аналогических транспозиций, указанных выше; тогда оно воспринимается символически, как обозначение самого изначального состояния.

в этой точке происходит синтез всех элементов оппозиции, которые, правда, являются противоположностями лишь с внешних и частных точек зрения, которые характерны для познания, основанного на различении. Эта центральная точка соответствует тому, что исламский эзотеризм обозначает как «божественное стояние», «объединяющее контрасты и антиномии» (*al-maqām al-ilāhī, huwa maqām ijtimāʿ aḍ-ḍiddayn*)[84]; тому, что дальневосточная традиция, со своей стороны, называет «Неизменным Средоточием» (*чжун-юн*), точкой совершенного равновесия, которая изображается в виде центра «космического колеса»[85] и в то же время представляет собой точку, где непосредственно отражается «Действие Неба»[86]. Этот центр управляет всеми вещами посредством своего «недеятельного действия» (*вэй у-вэй*), которое, хотя и будучи непроявленным, или, скорее, именно поэтому, является на самом деле полнотой действия; это действие Принципа, от которого происходят все частные виды деятельности выражается в следующих словах Лао-цзы: «Принцип всегда недеятелен, и, тем не менее, все создано им»[87].

Совершенный мудрец, согласно даосской доктрине, — это тот, кто достиг центральной точки и остается в ней в нерасторжимом союзе с Принципом, будучи причастным его не-

---

[84] Этого «стояния» или этой ступени действительной реализации существа можно достичь посредством *al-fanāʾ*, т. е. путём «угасания» «я» при возвращении в «примордиальное состояние»; это «угасание» явно аналогично, даже в буквальном смысле обозначающего его термина, *nirvāṇa* индусской традиции. За пределами *al-fanāʾ* существует ещё *fanāʾ al-fanāʾ*, «угасание угасания», что также соответствует *Parinirvāṇa* (см. книгу: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII, 3-е фр. изд.). В определённом смысле переход с одной из этих ступеней на другую соответствует отождествлению центра одного состояния существа с центром существа тотального, что будет объяснено далее.

[85] См. книги: «Царь Мира», гл. 1-я и IV-я, и «Эзотеризм Данте», стр. 62 3-го фр. изд.

[86] Конфуцианство распространяет понятие «неизменного средоточия» на социальный порядок, тогда как чисто метафизическое истолкование его дается в даосизме.

[87] Дао дэ цзин, XXXVII.

изменности и подражая его «недеятельной активности». «Тот, кто достиг максимума пустоты, прочно укоренен в состоянии покоя… вернуться к своему истоку (т. е. к Принципу, одновременно первопричине и конечной цели всех существ)[88] означает войти в состояние покоя»[89]. «Пустота», о которой здесь идёт речь, — это полное отрешение от всех проявленных вещей, преходящих и случайных[90]; благодаря ему существо ускользает от переменчивости «потока форм», от чередования состояний «жизни» и «смерти», «сгущения» и «растворения»[91], переходя от окружности «космического колеса» к его центру, обозначенному как «пустота (непроявленное), которая соединяет спицы и делает из них колесо»[92]. «Мир в пустоте, — говорит Лао-цзы, — это состояние, не поддающееся определению; его не берут и его не дают; его достигают и в нём пребывают»[93].

Этот «мир в пустоте» — «большой мир» исламского эзотеризма[94]. Он называется по-арабски *Эс-Шакина* — обозначе-

---

[88] Слово *Дао*, буквально «путь», которое обозначает Принцип, изображается идеографическим начертанием, объединяющим знаки головы и ног, что равнозначно символу альфа и омега в западных традициях.

[89] Дао дэ цзин, XVI.

[90] Это отрешение тождественно *al-fanā'*; можно было бы сослаться на учение Бхагавадгиты о безразличии по отношению к результатам действия, посредством данного безразличия существо ускользает от необозримой цепи последствий действия: это «действие без желания» (*niṣkāma karma*), тогда как «действие с желанием» (*sakāma karma*) совершается ради его результатов.

[91] Аристотель в подобном же смысле говорит «порождение» и «порча».

[92] Дао дэ цзин, XI. — Самая простая форма колеса есть круг, разделенный на четыре равные части крестом; кроме этого колеса с четырьмя спицами, самыми распространенными в символизме всех народов являются колеса с шестью и восемью спицами; естественно, каждое из этих чисел добавляет к общему значению колеса особый нюанс. Восьмиугольная фигура восьми *гуа* или «триграмм» Фу-си — один из фундаментальных символов дальневосточной традиции — равнозначен в некоторых отношениях колесу с восемью спицами, так же как лотос с восемью лепестками. В древних традициях Центральной Америки символ мира изображается в виде круга, в который вписан крест.

[93] Ле-цзы, гл. 1. — Мы цитируем тексты Ле-цзы и Чжуан-цзы по переводу преп. Леона Вигера.

[94] Это также *Pax profunda* розенкрейцерской традиции.

ние, тождественное еврейской Шехине, т. е. «божественному присутствию» в центре существа, символически представленному во всех традициях как сердце[95]. Это «божественное присутствие», в самом деле, предполагается союзом с Принципом, который может реально действовать лишь в самом центре существа. «Тому, кто остается непроявленным, все существа проявляют себя… Соединенный с Принципом, он пребывает тем самым в гармонии со всеми существами. Соединенный с Принципом, он знает все по общим высшим причинам и вследствие этого не использует более своих органов чувств, чтобы знать все в отдельности и в деталях. Истинная причина вещей невидима, неуловима, неопределима, необусловлена. Только ум, возвращенный в состояние совершенной простоты, может постичь её в глубоком созер-

[95] См. книги: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII, 3-е фр. изд., и «Царь Мира», гл. III. — Сказано, что Аллах «низводит мир в сердца верных» (*huwa alladhī anzala as-Sakīnata fī qulūbi al-muʾminīn*); и еврейская Каббала учит точно тому же; «Шехина носит это имя, пишет гебраист Луи Каппель, поскольку она обитает (*shakan*) в сердце верных, и это обиталище символизирует табернакль (*mishkan*), где считается находится Бог» (*Critica sacra*, стр. 311, Amsterdam, 1689; цит. по: П. Вюльо, «Еврейская Каббала», т. I, стр. 493). Едва ли нужно отмечать, что «нисхождение» «мира» в сердце осуществляется вдоль вертикальной оси: это проявление «Действия Неба». — См. также, с другой стороны, индийское учение о пребывании Брахмана, которое символизируется эфиром, в сердце, т. е. в жизненном центре человеческого существа («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III).

цании»[96]. Расположившись в центре «космического колеса», совершенный мудрец движет его невидимо[97], одним своим присутствием, не участвуя в его движении и не совершая какого-либо действия: «Идеал — это безразличие (отрешённость) трансцендентного человека, который вращает космическое колесо»[98]. Эта абсолютная отрешённость делает его владыкой всех вещей; и впрямь, преодолев все оппозиции, свойственные множественности, он уже ничем не может быть затронут: «Он достиг совершенного бесстрастия; жизнь и смерть ему равно безразличны, крушение (проявленной) вселенной не вызвало бы у него никакого волнения[99]. Благодаря проницательности он достиг неизменной истины, зна-

---

[96] Ле-цзы, гл. IV. — В этом и заключается отличие трансцендентного знания мудреца от обычного или «профанного» знания; намёки на «простоту», и объяснения относительно унификации всех сил существа, рассматриваемые как отличительные черты «примордиального состояния», часты в даосизме. Точно так же и в индийской доктрине состояние «детства» (*балья*), понимаемое в духовном смысле, рассматривается как предварительное условие для приобретения высшего знания (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIII, 3-е фр. изд.). — Можно напомнить в связи с этим сходные слова из Евангелия: «Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Лк. 18:17); «Ты утаил сие от мудрых и разумных, и открыл то наивным» (Мф. 11:25). Центральная точка, через которую осуществляется связь с высшими или «небесными» состояниями, это «узкие врата» евангельского символизма; «богатые», которые не могут ими войти, — это существа, привязанные к множественности и, вследствие этого, неспособные подняться от различительного к объединяющему знанию. «духовная нищета», т. е. состояние отрешённости от проявления, выступает здесь в качестве другого символа, равнозначного символу «детства»: «блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное» (Мф. 5:2). Эта «нищета» (по-арабски *al-faqr*) играет также важную роль в исламском эзотеризме; сверх того, что мы только что сказали, она предполагает также полную зависимость существа во всем, что оно собой представляет, от Принципа, «вне которого нет ничего, абсолютно ничего существующего» (Мухйиддин ибн Араби, Ризалатул-Ахадийа).

[97] Та же самая идея выражена в индийской традиции термином *Cakravartī*, буквально «тот, кто движет колесо» (см.: «Царь Мира», гл. II, и «Эзотеризм Данте», стр. 55).

[98] Чжуан-цзы, гл. I. — См.: «Царь Мира», гл. IX.

[99] Несмотря на внешнее сходство некоторых выражений, это «бесстрастие» совсем иное, чем у стоиков; у них оно было понятием исключительно «морального» порядка и к тому же, пожалуй, представляло собой только лишь теоретическую концепцию.

ния единственного универсального принципа. Он предоставляет всем существам эволюционировать согласно их предназначению, а сам держится в неподвижном центре всех предназначений…[100] Внешний признак этого внутреннего состояния — невозмутимость; но не та, что отличает храбреца, который из любви к славе бросается один на готовую к бою армию; это невозмутимость духа, возвысившегося над небом и землёй[101] и всеми существами и обитающего в теле, к которому он не привязан[102]; он не обращает внимания на образы, данные ему органами чувств, и знает все посредством всецелого знания в своем неподвижном единстве[103]. Этот дух, абсолютно независимый, есть владыка людей; если бы он пожелал созвать их всех, они прибежали бы в назначенный день; но он не желает, чтобы ему служили»[104].

В центральной точке все различия, свойственные внешним точкам зрения, преодолены; все оппозиции исчезли и нашли своё разрешение в совершенном равновесии.

---

[100] Согласно традиционному комментарию Чэн-цзы на книгу И цзин, слово «предназначение» означает истинную причину существования вещей; «центр всех предназначений» есть, следовательно, Принцип, поскольку все существа имеют в нём своё достаточное основание.

[101] Принцип или «центр» действительно превышает всякое различение, включая сюда, в том числе и различение неба (*Тянь*) и земли (*Ди*), представляющее первую дуальность; оба эти термина являются соответствующими эквивалентами *Puruṣa* и пракрити.

[102] Это состояние *jīvan-mukta* (см. книгу: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIII, 3-е фр. изд.).

[103] См. состояние *Prājña* в индусской доктрине (Там же, гл. XIV).

[104] Чжуан-цзы, гл. V. — Независимость того, кто, освободившись от всех случайных вещей, достиг знания неизменной истины, также подтверждена в Евангелии: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8, 32); с другой стороны, можно было бы также произвести сопоставление предшествующего с другими евангельскими словами: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и все остальное приложится вам» (Мф. 7:33; Лк. 12:31). Здесь следует вспомнить тесное отношение, существующее между идеей правосудия и понятиями гармонии и равновесия; также нами уже указывалось на ту связь, что объединяет правосудие и мир («Царь Мира», гл. I и VI; «Духовное владычество и мирская власть», гл. III).

> В примордиальном состоянии этих оппозиций не существовало. Все они проистекли из разнообразия существ (и столь же случайного как и само проявление, которому оно свойственно) и из их взаимодействия, вызванного вселенским коловращением[105]. Они исчезли бы, если бы исчезло разнообразие и движение прекратилось. Они сразу же перестают воздействовать на существо, которое обратило своё отдельное «я» и своё частное движение практически в ничто[106]. Это существо не вступает более в конфликт ни с каким другим существом, ибо оно водворилось в бесконечном, стерло себя в необозримом[107]. Оно достигло исходной точки всех превращений и пребывает в ней — в нейтральной точке, где нет конфликтов. Благодаря концентрации своей сущности, насыщенности своего жизненного духа, собиранию всех своих способностей оно слилось с принципом всех начал. Поскольку его природа стала всеобъемлющей (синтетически объединена в изначальном единстве), его жизненный дух неуязвим, и никакое существо не могло бы нанести ему ущерб[108].

Эта центральная и примордиальная точка равнозначна «Святому Дворцу» еврейской Каббалы; сама по себе она не располагается нигде, ибо абсолютно независима от пространства, которое есть лишь результат её расширения или неограниченного развития во всех направлениях и, следовательно, полностью происходит от нее: «Перенесемся в духе за пределы этого мира измерений и локализаций, и исчез-

---

[105] Т. е. вращением «космического колеса» вокруг своей оси.

[106] Эта редукция отдельного «я», которое, в конечном счёте, исчезает, будучи поглощено единой точкой, есть то же самое, что и «пустота», о которой шла речь выше; это также *Al-fanā'* исламского эзотеризма. Впрочем, из символизма колеса с очевидностью следует, что «движение» тем меньше, чем существо ближе к центру.

[107] Первое из этих двух выражений относится к «сверхличности», второе — к «индивидуальности».

[108] Чжуан-цзы, гл. XIX. — Последняя фраза ещё относится к условиям «примордиального состояния»: иудеохристианская традиция обозначает это как бессмертие человека до «падения», — бессмертие, обретенное тем, кто, возвращаясь к «Центру Мира», вкушает от «Древа Жизни».

нет желание поместить где-либо Первопринцип»[109]. Но, поскольку пространство реализовано, примордиальная точка, оставаясь, по существу, «нелокализованной» (так как она вследствие этого ни в малейшей степени не может быть затронута или изменена), становится его центром (т. е., аналогически перенося данный символизм — центром всего универсального проявления), что мы уже отмечали. Это отсюда исходят шесть направлений, противостоящих друг другу попарно и представляющих все противоположности, и именно сюда они возвращаются, посредством поочерёдного движения расширения и сжатия, образующего, как мы это уже отмечали ранее, две взаимодополняющие фазы всего проявления. Вторая из этих фаз (движение возврата к истоку) отмечает путь мудреца к союзу с принципом: «концентрация своей сущности», «собирание всех своих способностей» — в тексте, который мы только что цитировали, указывая на неё столь чётко, сколь возможно; и «простота», о которой уже шла речь, соответствует «безразмерному» единству примордиальной точки. «Абсолютно простой человек воздействует своей простотой на все существа… так, что ничто не противостоит ему в шести сторонах пространства, ничто ему не враждебно, огонь и вода не вредят ему»[110]. В самом деле, он находится в центре, откуда излучаются шесть направлений и куда они возвращаются в попятном движении, нейтрализуясь попарно таким образом, что в этой единой точке полностью разрешается их тройственная оппозиция; все проистекающее из неё или локализованное в ней не может воздействовать на сущее, которое пребывает в неизменном единстве. Такое сущее не противостоит ничему, и ничто, тем более, не может противостоять ему, ибо оппозиция — это обязательно взаимное отношение, требующее наличия двух сторон и, следовательно, несовместимое с принципиальным единством; враждебность (следствие или

[109] Там же, гл. XXII.

[110] Ле-цзы, гл. II.

внешнее проявление противостояния) невозможна по отношению к существу, которое находится вне и за пределами всякой оппозиции. Огонь и вода (образцы противоположностей в «мире элементов или стихий») не могут нанести ему вреда; поистине, они и не существуют для него как противоположности, поскольку возвращаются (уравновешиваясь и взаимно нейтрализуя друг друга через союз их внешне противоположных, в действительности же взаимодополняющих качеств)[111], в недифференцированность примордиального эфира.

Для того, кто находится в центре, все объединено, ибо он видит все в единстве принципа; все частные (или, если угодно, частичные) и аналитические точки зрения — основанные лишь на случайных различиях и порождающие все разногласия индивидуальных мнений, — исчезли для него, поглощенные тотальным синтезом трансцендентного знания, адекватного единственной и неизменной истине. «Его собственной точкой зрения становится та точка, откуда «то» и «это», «да» и «нет» уже неразличимы. Эта точка — ось нормы; неподвижный центр окружности, по контуру которой вращаются все случайности, различия и индивидуальности; отсюда воспринимается лишь бесконечное, которое не есть ни «то» и ни «это», ни «да», ни «нет». Видеть все в примордиальном единстве, ещё не дифференцированном, или с такого расстояния, что всё сливается в одно, — вот истинный разум»[112]. «Ось нормы» почти все традиции называют «полюсом»[113], то есть, следуя нашим прошлым разъяснениям,

---

[111] Огонь и вода, рассматриваемые уже не в аспекте оппозиции, но в аспекте взаимного дополнения, являются одним из выражений двух принципов, активного и пассивного, в области телесного или чувственного проявления; соображения, связанные с данной точкой зрения, получили особое развитие в рамках герметизма.

[112] Чжуан-цзы, гл. II.

[113] Мы уделили особое внимание этому символизму в книге «Царь Мира». — Согласно дальневосточной традиции, «Великое Единство» (*Тай-и*) пребывает в Полярной звезде, которая носит название *Тянь-цзи*, т. е. буквально «вершина неба».

речь идёт о неподвижной точке, вокруг которой осуществляется все круговращение мира согласно норме или закону, управляющему всяким проявлением; сама она есть лишь непосредственная эманация центра, т. е. выражение «Воли Неба» в космическом порядке[114].

[114] «Прямизна» (*Дэ*), само название которой указывает на идею прямой линии, и в частности на прямизну «Мировой Оси», является в доктрине Лао-цзы тем, что можно было бы назвать «спецификацией» «пути» (*Дао*) по отношению к какому-либо существу или к определённому состоянию бытия: это направление, которому существо должно следовать, чтобы его бытие развивалось согласно «пути» или, другими словами, находилось в соответствии с Принципом (направление по восходящей, тогда как по нисходящей в том же направлении осуществляется «Действие Неба»). Сказанное можно сопоставить с тем, что мы уже отмечали в другом месте («Царь Мира», гл. VIII), в связи с ритуальной ориентацией, о чём речь пойдет дальше.

Глава VIII. Война и мир[А]

Сказанное выше о *paix*[Б], обретающемся в центральной точке, даёт нам повод (хотя это может показаться и отступлением) поговорить о другом символизме — символизме войны, о чём нам уже приходилось упоминать[115]. Этот символизм встречается, в частности, в Бхагавадгите: битва, о которой идёт речь в этой книге, выражает собой действие, взятое в целом, к тому же в форме, свойственной натуре и функциям кшатриев, для которых оно специально предназначено[116]. Поле битвы (*kṣetra*) есть область действия, в которой индивид развивает свои возможности и которая изображается в геометрическом символизме горизонтальной плоскостью; речь здесь идёт о человеческом состоянии; но то же самое изображение можно было бы применить к совершенно иному проявленному состоянию, подобным же образом под-

---

[А] Глава представляет собой переработанный вариант статьи «Великая священная война», опубликованной в журнале «Вуаль Исиды» в номере за май 1930; текст статьи заметно отличается. [Прим. ред.]

[Б] Покое — прим. пер.

[115] «Царь Мира», гл. X; «Духовное владычество и мирская власть», гл. III и VIII.

[116] Кришна и Арджуна (представляющие «высшее я» и «я», или сверхличность и личность (индивидуальность), необусловленный *Ātmā* и *jīvātmā*), едут на одной колеснице, которая служит «носителем» существа, рассматриваемого в его проявленном состоянии; тогда как Арджуна сражается, Кришна управляет колесницей, не участвуя в битве, т. е. не будучи вовлечен в действие. Другие символы, имеющие то же значение, встречаются в большинстве текстов упанишад; «две птицы, сидящие на одном и том же дереве» (Мундака-упанишада, 3-я мундака, 1-я кханда, шрути 1; Шветашватара-упанишада, 4-я адхьяйя, шрути 6), а также «двое, что вошли в пещеру» (Катха-упанишада, 1-я Адхьяйя, 3-я Валли, шрути 1); «пещера» есть не что иное, как полость сердца, которая как раз представляет место соединения индивидуального с универсальным или «я» с «высшим я» (см. книгу: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III). — Ал-Халладж выражается сходным образом: «Мы суть два духа, соединенные в том же самом теле» (*naḥnu rūḥāni ḥalalnā badana*).

чинённому если не собственно действию, то, по крайней мере, изменению и множественности. Эта концепция имеется не только в индийской, но и в исламской доктрине, ибо таков реальный смысл «священной войны» (джихад). Социальное и внешнее применение её вторично; это хорошо видно в том, что она представляет собой только «малую священную войну» (*al-jihād al-aṣghar*), тогда как «великая священная война» (*al-jihād al-akbar*) относится к чисто внутреннему и духовному порядку[117].

Положим, основная причина войны, (с какой бы точки зрения, и в какой бы области её ни рассматривать) это прекращение беспорядка и восстановление порядка; т. е., другими словами, объединение множественного с помощью средств, которые принадлежат миру самой множественности; в этом и только в этом плане война может рассматриваться как легитимная. С другой стороны, беспорядок в определённом смысле присущ всякому проявлению как таковому — ведь вне своего принципа, будучи лишь разрозненной множественностью, оно представляет собой необозримый ряд нарушений равновесия. Согласно такому пониманию, война, не ограниченная исключительно человеческим состоянием, выражает, следовательно, космический процесс реинтеграции проявленного в изначальное единство; вот почему (с точки зрения самого проявления) эта реинтеграция выглядит как разрушение, на что ясно указывают некоторые аспекты символизма Шивы в индусской доктрине.

То, что война сама по себе — беспорядок, в определённом отношении верно и неизбежно потому, что она совершается в мире проявления и множественности; но этот беспорядок призван компенсировать другой беспорядок; а согласно учению дальневосточной традиции, о котором мы уже упоминали, именно сумма всех беспорядков или всех нарушений

[117] Основой этому служит хадис пророка, который по возвращении из похода произнес следующие слова: «Мы возвратились с малой священной войны на большую священную войну» (*rajaʿnā min al-jihādi al-aṣghari ilā al-jihādi al-akbar*).

равновесия образует тотальный порядок. Порядок же возникает, только если подняться над множественностью, если перестать рассматривать каждую вещь изолированно, в её «отдельности», и обозревать все вещи в единстве. Такова точка зрения реальности — ведь множественность вне единого принципа имеет лишь иллюзорное бытие; но эту иллюзию, с присущим ей беспорядком, разделяет всякое существо, коль скоро оно не достигло всецело реальным образом (и, разумеется, не просто на теоретическом уровне), точки зрения «единства Бытия» (*waḥdat al-wujūd*) во всех способах и степенях универсального проявления.

Из сказанного следует, что цель войны — это установление мира, ибо мир, даже в самом его обыденном смысле, есть, в конечном счёте, не что иное, как порядок, равновесие или гармония; и впрямь эти три термина — почти синонимы, которые в несколько отличных аспектах обозначают отражение единства в самой множественности, когда последняя соотносится со своим принципом. В самом деле, множественность тогда не разрушается, но «преобразуется»; и когда сущее сводится к единству, это единство проявляется во всем сущем, которое, отнюдь не переставая существовать, напротив, приобретает тем самым полноту реальности. Так нераздельно соединяются две взаимодополняющие точки зрения — «единства во множественности» и «множественности в единстве» (*al-waḥdatu fī al-kathrati wa-al-kathratu fī al-waḥdati*) в центральной точке всякого проявления — «божественном месте» или «божественном стоянии» (*al-maqām al-ilāhī*), — о которой говорилось выше. Для того, кто достиг этой точки, как мы отмечали, нет больше противоположностей и, следовательно, беспорядка; это место порядка, равновесия, гармонии или мира. Вне этого места и для того, кто только стремится к нему, но ещё не достиг его, — это состояние войны, каким мы его определили, поскольку оппозиции, в которых таится беспорядок, ещё не преодолены окончательно.

В своем внешнем и социальном смысле легитимная война, направленная против тех, кто нарушает порядок, и нацеленная на его восстановление, выражает в сущности функцию правосудия, т. е. в целом уравновешивающую функцию[118] (каковы бы ни были её вторичные и временные облики); но это — лишь «малая священная война», которая являет только образ другой — «большой священной войны». Здесь можно применить то, что мы уже говорили неоднократно и, в частности, ещё в самом начале настоящего исследования о символической ценности исторических фактов, которые могут рассматриваться как отображающие на свой лад реальности высшего порядка.

Большая «священная война» — это борьба человека с врагами, которых он носит в себе самом, т. е. со всеми элементами, нарушающими в нём порядок и единство. Впрочем, речь идёт не об уничтожении этих элементов — ведь они, как все существующее, имеют свои причины и своё место в целом; речь, скорее, идёт о том (как мы только что сказали), чтобы их «преобразовать», приведя к единству, осуществив таким путём их своего рода поглощение. Человек должен — прежде всего и постоянно — стремиться осуществить единство в себе самом, во всем, что его составляет, в согласии со всеми особенностями человеческого проявления, — единство мысли, единство действия, а также, что, пожалуй, труднее всего, единство между мыслью и действием. Притом необходимо отметить, что в действии важнее намерение (*niyyah*), ибо только оно зависит полностью от самого человека, а не от внешних обстоятельств, как всегда бывает с результатами действия. Единство в намерении и постоянное стремление к неизменному и неподвижному центру[119] символически выражены ритуальной ориентацией (*qiblah*); ведь земные духовные центры суть видимые образы истинного и единого центра всякого проявления, который, поми-

---

[118] См.: «Царь Мира», гл. VI.

[119] См. сказанное нами ранее о «правом намерении» и «доброй воле». — «Царь Мира», гл. III и VIII.

мо того, непосредственно отражается, как мы уже объяснили, в центральной точке каждого из миров, а также во всех существах, где образом этой центральной точки является «сердце», ибо оно действительно соответствует последней в телесном организме.

Для того, кто сумел полностью реализовать единство в себе самом, прекращается всякое противостояние, а тем самым — состояние войны, ибо тогда не остается ничего кроме абсолютного порядка, согласно целостной точке зрения, которая находится за пределами всех частных точек зрения. Такому существу, как уже говорилось ранее, отныне ничто не может повредить, ибо у него больше нет врагов ни в нём, ни вне его; Единство, осуществленное внутри, одновременно устанавливается и снаружи, или, скорее, внешнего и внутреннего более не существует, ибо это лишь одна из тех оппозиций, которые отныне незаметны его взору[120]. Обосновавшись окончательно в центре всего сущего, оно становится «само себе законом»[121], так как его воля сливается с универсальной волей («Воля Неба» дальневосточной традиции, которая реально проявляется в той самой точке, где находится такое существо); оно достигло «Великого Покоя», означающего «божественное присутствие» (*as-Sakīnah*, присутствие божества в той точке, которая и есть «Центр Мира»); отождествившись, за счёт собственной унификации, с самим принципиальным единством, оно видит единство во всем сущем и все сущее в единстве, в абсолютной одновременности «вечного настоящего».

---

[120] Согласно индусской традиции, здесь есть намёк на «третий глаз» Шивы, реальное обладание которым является результатом восстановления «примордиального состояния» (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX, 3-е фр. изд, и «Царь Мира», гл. V и VII).

[121] Это выражение заимствовано из исламского эзотеризма; в этом же смысле индусская доктрина говорит о существе, достигшем данного состояния, как о *svecchācārī*, «осуществляющий свою собственную волю».

Глава IX. Срединное древо

Другой аспект символизма креста состоит в отождествлении его с тем, что в различных традициях называют «Срединным Древом» или каким-либо другим эквивалентным термином; впрочем, мы уже видели, что это древо — один из многочисленных символов «Мировой Оси»[122]. Итак, здесь в основном следует рассмотреть вертикальную линию креста — образ этой оси: она представляет собой ствол древа, тогда как горизонтальная линия (или две горизонтальные линии для трехмерного креста) образует его ветви. Это древо возвышается в центре мира или, скорее, в центре одного из миров, т. е. в области, где которой развертывается некое состояние бытия, такое как, к примеру, человеческое состояние, обычно рассматриваемое в подобном случае. В библейском символизме, в частности, это — «Древо Жизни», посаженное посреди «земного Рая», который сам представляет центр нашего мира, как мы уже объясняли в других случаях[123]. Хотя мы не намереваемся рассматривать здесь все вопросы, относящиеся к символизму древа (что потребовало бы специального исследования), в данной связи всё же можно выделить, несколько моментов, которые мы считаем нелишним разъяснить.

В земном Раю имелось не только «Древо Жизни»; было там и другое, игравшее роль не менее важную и даже более

---

[122] «Царь Мира», гл. II; о «Мировом Древе» и его различных формах см. также: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. VIII. — В исламском эзотеризме существует трактат Мухйиддина ибн Араби, озаглавленный «Древо Мира» (*shajarat al-kawn*).

[123] «Царь Мира», гл. V и IX; «Духовное владычество и мирская власть», гл. V и VIII.

широко известную, — «Древо познания добра и зла»[124]. Отношения между двумя этими древами весьма загадочны: в библейском рассказе непосредственно после упоминания «Древа Жизни», растущего «посреди рая», называется «Древо познания добра и зла»[125]; далее говорится, что это последнее также находилось «среди рая»[126]; и, наконец, что Адаму, отведавшему плода «Древа Познания», достаточно было лишь «простереть руку», чтобы взять также и плод «Древа Жизни»[127]. Во втором из трёх этих отрывков запрет, наложенный Богом, отнесен только к древу, что находится посреди рая, которое никак иначе не определено; но, обращаясь к другому отрывку, где данный запрет уже возвещен[128], мы видим, что речь в этом случае явно идёт о «Древе познания добра и зла». Несомненно, по причине той связи, что установилась между этими древами из-за их соседства, они были объединены символизмом до такой степени, что некоторые эмблематические древа выражают черты, напоминающие то и другое одновременно; но остается объяснить, в чём на самом деле состоит эта связь.

Природа «Древа познания добра и зла», как видно из самого его названия, может быть охарактеризована как двойственная; ведь мы находим в этом обозначении два термина, не только не взаимодополняющих, но по-настоящему противоположных; в целом можно сказать, что вся суть указанного обозначения кроется в этой оппозиции; и впрямь, когда последняя преодолена, уже не может идти речи ни о добре, ни о зле. Однако, случай «Древа Жизни» принципиально иной, так как его, функция как «Мировой Оси», напротив, сущностно предполагает единство. Итак, когда мы находим в каком-либо символическом древе образ дуально-

---

[124] О растительном символизме в связи с «земным Раем» см.: «Эзотеризм Данте», гл. IX.

[125] Быт. 2:9.

[126] Быт. 3:3.

[127] Быт. 3:22.

[128] Быт. 2:17.

сти, то в этом следует видеть явный намёк на «Древо Познания», даже когда в других отношениях рассматриваемый символ бесспорно являлся бы «Древом Жизни». Так обстоит дело, например, с «сефиротическим древом» еврейской Каббалы, которое однозначно определяется как «Древо Жизни» и где, однако, «правый столп» и «левый столп» являют образ дуальности; но между обоими находится «срединный столп», где противоположные тенденции уравновешиваются и, таким образом, обретается истинное единство «Древа Жизни»[129].

Двойственная природа «Древа Познания» открывается Адаму только в момент «грехопадения», поскольку лишь тогда он становится способным различать добро и зло[130]. Именно тогда удалился он от центра — места первичного единства, которому соответствует «Древо Жизни»; и именно для того чтобы охранять путь к «Древу Жизни», Херувимы («тетраморфы», объединяющие в себе кватернер силы элементов), вооруженные пылающим мечом, были поставлены у входа в Эдем[131]. Этот центр стал недоступным для падшего человека, утратившего «чувство вечности», каковое есть также «чувство единства»[132]; вернуться в центр, путём восстановления «примордиального состояния», и достичь «Древа Жизни» — значит обрести вновь это «чувство вечности».

С другой стороны, известно, что сам крест Христов символически отождествляется с «Древом Жизни» (*lignum vitæ*), что, впрочем, легко понять; но согласно «легенде о Кресте»,

---

[129] О «сефиротическом древе» см. «Царь Мира», гл. III. — Подобным же образом в средневековом символизме «древо живых и мёртвых» своими двумя сторонами, плоды которых обозначают соответственно добрые и дурные дела, явно родственно «Древу познания добра и зла»; в то же время его ствол — образ самого Иисуса Христа — делает его тождественным «Древу Жизни».

[130] Быт. 3:22. Адам и Ева, когда «глаза их открылись», поспешили опоясаться фиговыми листьями (там же, 3:7); это следует сопоставить с тем фактом, что в индийской традиции «Древо Мира» изображается как фиговое дерево, а также с той ролью, которую играет это же дерево в Евангелии.

[131] Там же, 3:24.

[132] См.: «Царь Мира», гл. V.

имевшей хождение в Средние века, он был сделан из древесины «Древа Познания»; таким образом последнее — бывшее орудием «грехопадения» — стало также и орудием «искупления». Здесь мы видим выражение связи обеих идей — «грехопадения» и «искупления», которые в известном смысле взаимно обратимы; в этом заключен своего рода намёк на восстановление примордиального порядка[133]. В этой новой роли «Древо Познания» отчасти отождествляется с «Древом Жизни», и дуальность на деле вновь стала единством[134].

В связи с этим можно вспомнить о «медном змии», воздвигнутом Моисеем в пустыне[135] и также считавшемся символом «искупления»; шест, на котором он был водружен, равнозначен в данном отношении кресту, напоминая также и «Древо Жизни»[136]. Однако змея, как правило, связана с «Древом Познания»; но в этом случае проявляется её зловещий аспект, и мы уже ранее отмечали, что, как и многие другие символы, символ змеи имеет два противоположных значения[137]. Не следует смешивать змею как выражение жизни и змею как образ смерти; первая есть символ Христа, вторая — Сатаны (даже когда они оказываются тесно объединенными, как в любопытном изображении «амфисбена»

---

[133] Этот символизм можно сопоставить с тем, что апостол Павел говорил о двух Адамах (1Кор 14) и о чём мы уже упоминали выше. Изображение черепа Адама у подножия креста, связанное с легендой, согласно которой он был погребен на самой Голгофе (её название означает «череп»), есть лишь другое символическое выражение того же соотношения.

[134] Следует отметить, что крест в его обычной форме встречается в египетских иероглифах, где он имеет смысл «спасение» (например, в имени Птолемея — Σωτήρ, Спаситель). Этот знак четко отличается от «креста с ручкой» (*ankh*), который, со своей стороны, выражает идею «жизни» и, кстати, часто употреблялся в качестве символа в раннем христианстве. Можно задаться вопросом, не имел ли первый из двух иероглифов определённого отношения к «Древу Жизни», что позволило бы связать друг с другом обе эти различные формы креста, поскольку их значение было бы тогда отчасти тождественным; во всяком случае, между идеями «жизни» и «спасения» имеется очевидная связь.

[135] Чис. 21.

[136] Посох Эскулапа имеет подобное же значение; в кадуцее Гермеса две переплетающиеся змеи выражают двойственное значение этого символа.

[137] «Царь Мира», гл. III.

или змеи с двумя головами); можно сказать, что соотношение двух этих противоположных аспектов в известном смысле отображает соотношение ролей, которые играют соответственно «Древо Жизни» и «Древо Познания»[138].

Мы только что видели, что древо, принимающее форму тернера (как «сефиротическое древо»), может совмещать в себе в определённой мере свойства «Древа Жизни» и «Древа Познания», как если бы они были слиты воедино, поскольку тернер поддавался бы здесь разложению на единство и дуальность, суммой которых он является[139]. В случае единственного древа то же значение может быть выражено ансамблем трёх деревьев, соединенных своими корнями, причём среднее будет «Древом Жизни», а два других соответствуют дуальности «Древа Познания». Нечто сопоставимое можно найти в изображении креста Христова между крестами доброго и злого разбойников; последние расположены, соответственно, справа и слева от распятого Христа, подобно тому, как избранные и осужденные будут находиться справа и слева от торжествующего Христа на «Страшном суде»; и, в то же время, олицетворяя явным образом добро и зло, они соответствуют также, в отношении к Христу, «милосердию» и «строгости» — характерным атрибутам двух боковых колонн «сефиротического древа». Крест Христов всегда занимает центральное место, которое и принадлежит, собственно, «Древу Жизни»; а когда он помещен между Солнцем и Луной — как мы это видим на большинстве

---

[138] Змея, обвившаяся вокруг древа (или вокруг посоха, являющегося его эквивалентом), — символ, встречающийся в большинстве традиций; далее мы увидим, каково его значение с точки зрения геометрического изображения существа и его состояний.

[139] В отрывке из книги Оноре д'Юрфе «Астрея» речь идёт о древе с тремя ветвями, согласно традиции, вероятно, друидического происхождения.

старинных изображений, — то воистину символизирует собой «Мировую Ось»[140].

В китайском символизме известно древо, концы которого соединяются попарно, изображая синтез противоположностей или разрешение дуальности в единстве; причём в этом плане можно отметить, либо изображения одного древа, ветви которого разделяются и вновь соединяются своими концами, либо изображения двух дрв, имеющих общий корень и соединенные ветви[141]. Это процесс универсального проявления: все исходит из единства и возвращается к единству; в интервале возникает дуальность — разделение или дифференциация, результатом чего оказывается фаза проявленного бытия; идеи единства и дуальности, стало быть, здесь соединены, как и в других изображениях, о которых мы только что говорили[142]. Существуют также изображения двух различных древ, соединенных одной ветвью (так называемое «соединенное древо»); в этом случае малая ветвь выходит из общей ветви, и тогда это ясно указывает, что речь идёт о двух взаимодополняющих принципах и о результате их союза. Таким результатом может быть также универсальное проявление, итог союза «неба» и «земли», которые рав-

---

[140] Это отождествление креста с «Мировой Осью» отчётливо выражено в девизе монахов-картезианцев: *Stat Crux dum volvitur orbis* (Крест стоит, меж тем как мир вращается). — Ср. символ «Держава», где крест, венчающий полюс, занимает место оси (см.: «Эзотеризм Данте», гл. VIII).

[141] Обе эти формы встречаются, в частности, на барельефах эпохи Хань.

[142] Дерево, о котором идёт речь, имеет трехлопастные листья, связанные с двумя ветвями одновременно, а по своему периметру оно украшено цветами в форме чашечки; птицы летают вокруг или сидят на древе. — Об отношении между символизмом птиц и древа в различных традициях см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. Ill, где мы приводили по этому поводу различные тексты упанишад и евангельскую притчу о горчичном зерне; к этому можно добавить скандинавское сказание о двух воронах, посланцах Одина, сидящих на ясене Иггдрасиль, который является одной из форм «Мирового Древа». В средневековом символизме встречаются также птицы на древе *Peridexion*, у подножия которого находится дракон; название этого древа есть искажённое *Paradisian* (Рай); кажется довольно странным, что оно было искажено до такой степени, словно в какой-то момент его совершенно перестали понимать.

нозначны *Puruṣa* и пракрити в дальневосточной традиции или же действию и взаимной реакции *ян* и *инь*, мужского и женского элементов, из которых происходят и к которым причастны все существа, и чей союз в совершенном равновесии составляет (или восстанавливает) примордиального «андрогина», о котором говорилось выше[143].

Теперь вернёмся к изображению «земного Рая»: из его центра, т. е. от самого подножия «Древа Жизни», вытекают четыре реки в направлении четырёх сторон света, которые таким образом чертят горизонтальный крест на самой поверхности земного мира — т. е. в плоскости, соответствующей уровню человеческого состояния. Эти четыре потока, которые можно отнести к кватернеру элементов[144], истекают из одного источника, соответствующего примордиальному эфиру[145], и разделяют на четыре части, которые можно соотнести с четырьмя стадиями циклического развития[146] круговую ограду «земного Рая», представляющую собой не что иное, как горизонтальный срез универсальной сферической формы, о которой шла речь выше[147].

«Древо Жизни» находится в центре «небесного Иерусалима», что легко объясняется, когда известны отношения последнего с «земным Раем»[148]: речь идёт о реинтеграции всех вещей в «примордиальное состояние», в силу соответствия конца цикла его началу, что мы ещё объясним впослед-

---

[143] Вместо «соединенного древа» порой можно увидеть две скалы, соединенные таким же образом; существует тесная связь между древом и скалой, аналогом горы, как символами «Мировой Оси»; да и вообще в большинстве традиций налицо постоянное сближение камня и древа.

[144] В Каббале указывается на соответствие между этими четырьмя потоками и четырьмя буквами, из которых образовано слово *PaRDeS*.

[146] См.: «Эзотеризм Данте», гл. VIII, где в связи с образом «Критского старца», который олицетворяет четыре возраста человечества, мы указали на аналогичное отношение между четырьмя реками Ада и четырьмя реками земного Рая.

[147] См.: «Царь Мира», гл. XI.

[148] См.: там же, гл. XI. — Изображение «небесного Иерусалима» уже не круговое, а квадратное; окончательное равновесие в рассматриваемом цикле достигнуто.

ствии. Примечательно, что это древо, согласно апокалиптическому символизму, приносит тогда двенадцать плодов[149]. Их, как мы говорили в другом месте[150], можно сопоставить с двенадцатью *āditya* индусской традиции, поскольку последние, представляя собой двенадцать форм солнца, должны появиться все одновременно в конце цикла и возвратиться в сущностное единство их общей природы, будучи столькими же проявлениями единой и неделимой сущности — *Āditi*, соответствующей единой сущности самого «Древа Жизни», тогда как *Diti* соответствует дуальной сущности «Древа познания добра и зла»[151]. Впрочем, в различных традициях образ солнца часто связан с образом «Мирового Древа», как если бы солнце было его плодом; оно покидает своё древо в начале цикла и возвращается к нему на покой в конце[152]. В китайских идеограммах начертание, обозначающее закат солнца, представляет его отдыхающим на своем древе в конце дня (что аналогично концу цикла); тьма представлена иероглифом, изображающим солнце, упавшее к подножию древа. В Индии находим тройное древо, несущее три солнца, — образ *тримурти*, подобного древу, плодами которого являются двенадцать солнц, репрезентирующих, как мы только что сказали, двенадцать *āditya*. В Китае также находим древо с двенадцатью солнцами, что связано с двенадцатью знаками зодиака или двенадцатью месяцами года, подобно *āditya*, а иногда с десятью — числом циклического

[149] Плоды «Древа Жизни» — это «золотые яблоки» из сада Гесперид; «золотое руно» аргонавтов, также помещённое на древе и охраняемое змеем или драконом, — другой символ бессмертия, которое должен вновь обрести человек.

[150] См.: «Царь Мира», гл. IV, стр. 38-39, и гл. XI, стр. 93.

[151] Дэвы, отождествляемые с *āditya*, как сказано, вышли из *Āditi* («неделимости»); от *Diti* («разделения») произошли *daitya* или *asura*. — *Āditi* есть также в определённом смысле «примордиальная природа», называемая по-арабски *al-Fiṭrah*.

[152] Сказанное в известной мере связано с тем, на что мы уже указывали ранее, — с переносом некоторых обозначений полярных созвездий на зодиакальные созвездия или наоборот («Царь Мира», гл. X). — Солнце в некотором роде может быть обозначено как «дитя полюса»; отсюда предшествование «полярной» символизма по отношению к «солярной».

совершенства, как в пифагорейском учении[153]. В более общем плане различные солнца соответствуют различным фазам цикла[154]; они выходят из единства в начале и возвращаются туда в конце, который совпадает с началом другого цикла, в силу преемственной связи всех модусов универсального Бытия.

Примечания к главе

[145] Этот источник, согласно традиции «Верных Любви», — «источник молодости» (*fons juventutis*), который обычно изображается у подножия древа; его воды, следовательно, уподобляются «напитку бессмертия» (*amṛta* индийской традиции); впрочем, отношения «Древа Жизни» с ведийской Сомой и маздеистской *Хаомой* вполне очевидны (см. «Царь Мира», гл. IV и VI). Напомним также в связи с этим «росу света», которую, согласно Каббале, источает «Древо Жизни», и за счёт которой осуществляется воскрешение мёртвых (см. там же, гл. III); роса играет также важную роль в герметическому символизму. В дальневосточных традициях упоминается «древо сладкой росы», растущее на горе *Куньлунь*, которую часто считают аналогом Меру и других «священных гор» (это «полярная гора», которая, подобно древу, как мы только что напомнили, является символом «Мировой Оси»). — Согласно той же самой традиции «Верных Любви» (см. книгу: Valli L. *Il linguaggio segreto di Dante e del «Fedeli d'Amore»*), этот источник есть также «источник учения», что связано с сохранением примордиальной Традиции в духовном центре мира; между «примордиальным состоянием» и «примордиальной традицией» здесь обнаруживается связь, которую мы отметили в другом месте, говоря о символизме «Святого Грааля», рассматриваемого в двояком аспекте — как чаша и книга («Царь Мира», гл. V). Напомним ещё известное в христианском символизме изображение Агнца на книге, запечатанной семью печатями: он стоит на горе, с которой стекают четыре потока (см. там же, гл. IX); далее станет ясным отношение, существующее между символами «Древа Жизни» и «Книги Жизни». Другой символизм, дающий повод к интересным сопоставлениям, встречается у народов Центральной Америки, которые «на пересечении двух диаметров, начерченных в круге под прямым углом, помещают священный кактус, *peyotl* или *hicouri*, символизирующий

[153] Ср. десять *avatāra* индийского учения, проявляющихся в течение одной манвантары.

[154] У народов Центральной Америки четыре века, на которые делится большой циклический период, рассматриваются как управляемые четырьмя различными солнцами, обозначения которых обусловлены их соответствием четырем элементам.

«чашу бессмертия» и находящийся, как полагают, в центре полой сферы и в центре мира» (Rouhier A. *La Plante qui fait les yeux emerveilles. Le Peyotl.* — Париж, 1927, стр. 154). Отметим также соответствие между четырьмя потоками и четырьмя священными чашами *Ṛbhu* в Ведах.

Глава X. Свастика

Одной из самых примечательных форм того, что мы назвали горизонтальным крестом, т. е. крестом, начертанным в плоскости, обозначающей определённое состояние бытия, является фигура свастики, по-видимому, непосредственно связанная с примордиальной Традицией; её встречают в самых различных и наиболее далёких друг от друга странах, притом с самых давних времен; отнюдь не являясь исключительно восточным символом, как иногда полагают, она принадлежит к ряду тех знаков, которые были повсеместно распространены от Дальнего Востока до крайнего Запада, так как символ этот встречается даже у некоторых туземных народов Америки[155]. Правда, в нынешнюю эпоху свастика сохраняется прежде всего в Индии и в Центральной и Восточной Азии; пожалуй, лишь в этих регионах ещё понимают, что она означает; однако же и в самой Европе она не

[155] Мы даже получили недавно сведения, которые, по-видимому, показывают, что традиции древней Америки не полностью утрачены, как полагают; автор статьи, в которой мы обнаружили эти сведения, очевидно, не сомневался в их достоверности; вот её текст: «В 1925 году индейцы племени Куна восстали, перебили жандармов из Панамы, живших на их территории, и основали независимую республику Туле, на знамени которой изображена свастика на оранжевом фоне с красной каймой. Эта республика существует ещё и в наши дни» (Грандидье Г., *Les Indiens de 1'isthme de Panama* / Journal de Debars, 22.01.1929). Отметим в особенности ассоциацию свастики с именем Туле, или Тула, которое является одним из древнейших обозначений высшего духовного центра и было отнесено впоследствии к некоторым из подчинённых центров (см.: «Царь Мира», гл. X).

полностью исчезла[156]. В древности мы встречаем этот знак,

[156] В Литве и Курляндии крестьяне все ещё чертят этот знак на своих домах; они, несомненно, уже не понимают его смысла и видят в нём лишь что-то вроде защитного талисмана; но, пожалуй, самое любопытное состоит в том, что они называют его санскритским словом свастика. Впрочем, из всех европейских языков литовский, пожалуй, имеет более всего сходства с санскритом. — Мы, разумеется, полностью оставляем в стороне совершенно искусственное и даже антитрадиционное употребление свастики германскими «расистами», которые, обозначив его фантастическим и несколько смешным словом *hakenkreuz* или «крючковатый крест», совершенно произвольно сделали из него знак антисемитизма, под тем предлогом, что этот символ был свойствен так называемой «арийской расе»; напротив, он является поистине универсальным символом. — Отметим по этому поводу, что название «гаммированный крест», которое нередко дается свастике на Западе из-за сходства формы её ветвей с формой греческой буквы гамма, также ошибочно; в действительности знаки, в древности называвшиеся *gammadia*, были совершенно другими, хотя порой и в самом деле ассоциировались, более или менее близко, со свастикой первых веков христианства. Один из этих знаков, называемый также «крест Слова», тоже образован четырьмя гаммами, углы которых обращены к центру; внутренняя часть фигуры, имеющая форму креста, обозначает Христа, а четыре угловые гаммы — четырёх евангелистов; эта фигура, таким образом, равнозначна хорошо известному изображению Христа посреди четырёх животных. Встречается и другое расположение, когда центральный крест окружен четырьмя гаммами, образующими каре (углы повернуты наружу, вместо того чтобы быть внутри); значение этой фигуры таково же, что и предыдущей. Добавим попутно, что эти знаки связывают символизм мастерка (имеющего форму гаммы) с символизмом креста.

в частности, у кельтов и в доэллинской Греции[157]. На Западе он также был в старину одним из символов Христа и в этом качестве использовался до конца Средних веков[158].

Мы сказали ранее, что свастика является по преимуществу «знаком полюса»[159]; при сравнении её со знаком креста, вписанного в окружность, сразу становится ясно, что это, по сути, два символа, в некоторых отношениях равнозначные; но обращение вокруг неподвижного центра в свастике выражено не линией окружности, а лишь намечено линиями, добавленными к оконечностям ветвей креста и образующими с ними прямые углы; эти линии являются по отношению к окружности тангенсами, которые отмечают направление движения в соответствующих точках. Поскольку окружность обозначает проявленный мир, тот факт, что она здесь, так сказать, присутствует в неявном виде, чётко указывает, что свастика является не знаком мира, но именно знаком действия принципа по отношению к миру.

Если соотнести данный символ с вращением сферы — например, небесной сферы — вокруг своей оси, то следует предположить, что он прочерчен в экваториальной плоскости; тогда её центральная точка будет, как мы уже объясняли, проекцией оси на эту, перпендикулярную ей, плоскость. Что касается направления вращения, указываемого фигурой, то это второстепенно и не затрагивает общего значения символа; в самом деле, встречаются обе формы вращения —

---

[157] Существуют различные варианты свастики, в частности, с криволинейными ветвями (имеющими вид двух скрещенных букв S), и другие формы, указывающие на связь с различными символами, о значении которых мы не можем здесь распространяться; самая важная из этих форм — свастика «ключеобразная», поскольку её ветви составлены из ключей (см.: «Великая Триада», гл. V). С другой стороны, некоторые фигуры, сохранившие чисто декоративный характер, вроде той, которую называют «греческой», первоначально развились из свастики.

[158] См.: «Царь Мира», гл. I.

[159] Там же, гл. II. — Указав в связи с этим на фантастические интерпретации западных современников, мы не будем здесь возвращаться к данному вопросу.

справа налево и слева направо[160], и не следует непременно видеть в этом какое-либо их противопоставление. Правда, в разных странах в определённые эпохи такого рода противопоставления могли возникать по отношению к ортодоксальной традиции, то есть, вероятно, происходили расколы, сторонники которых произвольно придавали этой фигуре ориентацию, противоположную той, что была в употреблении в среде, от которой они отделились, подчёркивая таким внешним способом свой антагонизм; но это нисколько не касается основного значения, неизменного во всех случаях. Впрочем, иногда находят обе формы в соединении; тогда их можно рассматривать как обозначающие одно и то же вращение, увиденное с обоих полюсов; это связано с очень сложным символизмом двух соответствующих полусфер, рассматривать который здесь мы не имеем возможности[161].

Мы не можем и мечтать о том, чтобы развить здесь все соображения по поводу символизма свастики, который к тому же не связан непосредственно с предметом настоящего исследования. Но для нас было невозможно полностью обойти молчанием этот частный вариант креста, в силу его значимости с традиционной точки зрения; поэтому мы сочли необходимым дать в отношении него хотя бы эти краткие

---

[160] Слово свастика на санскрите — единственное, служащее обозначению указанного символа во всех случаях; термин *sauvastika*, который иногда относят к одной из двух форм, чтобы отличить её от другой (считая какую либо одну из них истинной свастикой), в действительности есть лишь прилагательное, производное от свастики и указывающее на то, что относится к этому символу или его значениям. — Само слово свастика производят от *su asti*, формулы благословения, которая имеет свой эквивалент на иврите — *ki-tôb* из Книги Бытия. Что касается этого последнего, то оно повторяется в конце рассказа о каждом из дней творения, что достаточно примечательно в плане указанного сходства; по-видимому, оно свидетельствует о том, что эти «дни» уподобляются стольким же обращениям свастики, или другими словами, полным оборотам «колеса мира», благодаря которым происходит смена «вечера и утра», о чём говорится далее (см. также: «Великая Триада», гл. V).

[161] В этом плане символ свастики можно соотнести с символом двойной спирали, также весьма важным; данный символ в свою очередь довольно тесно связан с *инь-ян* дальневосточной традиции. На этом моменте мы остановимся чуть далее.

разъяснения; на этом мы и остановимся, чтобы не вовлекаться в чрезвычайно длительные отступления.

Глава XI. Геометрическое изображение уровней бытия

До сих пор мы только рассматривали различные аспекты символизма креста, показывая их связь с метафизическим значением, на которое мы указали в первую очередь. Данные предварительные соображения, которые к настоящему моменту можно считать завершенными, отныне уступают место в нашем повествовании собственно метафизическому значению. Мы раскроем его, раздвинув до границ умопостигаемого предела обозрения геометрического символизма, посредством которого изображаются одновременно и уровни универсального Бытия, и состояния каждого существа, в соответствии с двумя точками зрения — «макрокосмической» и «микрокосмической».

Напомним вначале, что при рассмотрении существа в его индивидуальном человеческом состоянии необходимо особенно чётко уяснить себе, что телесная индивидуальность есть в действительности лишь ограниченная часть, простая модальность этой человеческой индивидуальности, которая в своей интегральности способна к необозримому развитию, проявляя себя в модальностях, столь же неисчислимых, но в совокупности представляющих собой, однако, лишь частное состояние существа, расположенное исключительно в рамках единственного, соответствующего данной индивидуальности уровня универсального Бытия. В случае индивидуального человеческого состояния телесная модальность соответствует в свою очередь области грубого или чувственного проявления; другие же модальности принадлежат об-

ласти тонкого проявления, как мы уже объясняли ранее[162]. Каждая модальность определяется совокупностью условий, ограничивающих её возможности; а каждое из этих условий, взятое изолированно от других, может распространяться за пределы данной модальности и сочетаться тогда с другими, отличными условиями, создавая области других модальностей, составляющих часть этой же интегральной индивидуальности[163]. Таким образом, определённую модальность обусловливает не то или иное особое условие бытия, но скорее комбинация или сочетание многих условий; чтобы объясниться по этому вопросу более полно, нам пришлось бы привести в качестве примера условия телесного бытия; а детальное изложение этого предмета потребовало бы отдельного исследования[164].

Каждая из упомянутых областей, содержащая модальность определённого индивида, может также — будучи взята в целом и только по отношению к соответствующим ей условиям — включать в себя подобные модальности, принадлежащие необозримому множеству других индивидов; из них каждый, со своей стороны, представляет собой проявленное состояние одного из существ вселенной; состояния и модальности взаимно соответствуют во всех этих существах. Совокупность областей, содержащих все модальности одной и той же индивидуальности, — необозримое множество областей, каждая из которых также в свою очередь способна к необозримому расширению, — эта совокупность и составляет уровень универсального Бытия, который в сво-

---

[162] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. II, а также XII и XIII, 3-е фр. изд. — Следует также отметить, что под тонким проявлением часто понимают, помимо внетелесных модальностей человеческого состояния, о котором здесь идёт речь, также индивидуальные нечеловеческие состояния.

[163] Кроме того, и даже можно сказать в особенности, имеет смысл рассмотреть, по крайней мере, касательно человеческого состояния модальности, которые представляют собой расширения, возникающие в результате простого устранения одного или многих ограничительных условий.

[164] Об этих условиях см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV, 3-е фр. изд.

ей интегральности содержит неограниченное множество индивидов. Разумеется, мы предполагаем при этом уровень Бытия, содержащий индивидуальное состояние, коль скоро мы приняли за образец состояние человеческое; но все, что относится к многочисленным модальностям, верно также и для других, индивидуальных или неиндивидуальных состояний, ибо индивидуальное состояние может привнести лишь известные ограничения, но от этого содержащиеся в нём возможности не перестают быть необозримыми[165].

На основании вышесказанного мы можем изобразить уровень Бытия как горизонтальную плоскость, необозримо простирающуюся в обоих измерениях, которые соответствуют двум рассмотренным нами необозримостям: с одной стороны, неисчислимость (необозримость множества) индивидов можно изобразить как совокупность прямых линий плоскости, параллельных одному из измерений, определяемых пересечением этой горизонтальной плоскости с фронтальной плоскостью[166]; с другой стороны, неисчислимость (необозримость множества) частных областей, различных модальностей индивидов, будет тогда представлена совокупностью прямых линий горизонтальной плоскости, пер-

---

[165] Напомним, что как мы уже сказали выше, в наборе условий, определяющих индивидуальное состояние имеется условие формы, а следовательно индивидуальное проявление и оформленное проявление являются эквивалентными выражениями.

[166] Для лучшего понимания терминов, заимствованных из области перспективы, необходимо напомнить, что фронтальная плоскость есть частный случай вертикальной плоскости, тогда как горизонтальная плоскость есть частный случай плоскости перпендикулярной вертикальной плоскости проекций. Согласно обратной аналогии, вертикальная прямая есть частный случай фронтальной прямой, и прямая перпендикулярная вертикальной плоскости проекций есть частный случай горизонтальной прямой. Нужно отметить также, что через всякую точку проходит одна вертикальная прямая и бесчисленное множество горизонтальных прямых, но напротив, одна горизонтальная плоскость (содержащая все горизонтальные прямые, которые проходят через одну и ту же точку) и бесчисленное множество вертикальных плоскостей (проходящих по вертикальной прямой, которая является их общим сечением, и определяемых этой вертикальной прямой и одной из горизонтальных прямых, проходящих через рассматриваемую точку).

пендикулярных предшествующему направлению, т. е. параллельных зрительной или переднезадней оси, направление которой определяет собою другое измерение[167]. Каждая из этих двух категорий необозримостей включает в себя неисчислимое множество параллельных между собой прямых, причём все они обладают необозримой длиной; каждая точка плоскости определяется пересечением двух прямых, принадлежащих, соответственно, этим двум категориям, а потому представляет собой частную модальность одного из индивидов, пребывающих на рассматриваемом уровне.

Каждый из бесчисленных уровней универсального Бытия может быть точно также изображен, в трехмерной протяженности посредством горизонтальной плоскости. Мы только что видели, что сечение такой плоскости фронтальной плоскостью репрезентирует индивида — или, скорее, в более общем и применимом ко всем уровням смысле, определённое состояние существа, — состояние, могущее быть индивидуальным или неиндивидуальным, в соответствии с условиями того уровня Бытия, к которому оно относится. Теперь мы можем рассматривать фронтальную плоскость как изображающую существо в его тотальности; это существо включает неограниченное множество состояний, изображаемых всеми горизонтальными прямыми данной плоскости; вертикали которой, с другой стороны, образованы совокупностями модальностей, которые соответствуют друг другу во всех этих состояниях. В трехмерной протяженности содержится неограниченное множество таких плоскостей, репрезентирующих необозримое множество существ, принадлежащих тотальному универсуму.

---

[167] В горизонтальной плоскости направление первого измерения — то же, что и направление фронтальных (или поперечных) прямых, а направление второго — то же, что и прямых перпендикулярных вертикальной плоскости проекций.

Глава XII. Геометрическое изображение состояний существа

В описанном нами трехмерном геометрическом изображении каждая модальность состояния какого-либо существа обозначена лишь точкой; однако такая модальность способна развиваться в течение цикла проявления, содержащего бесчисленное множество вторичных модификаций. Так, например, для телесной модальности человеческой индивидуальности такими модификациями будут все моменты её бытия (естественно, взятые в аспекте временной последовательности — одного из условий, которым подчинена данная модальность), или, что то же самое, все действия и жесты, каковы бы они ни были, которые она выполнит в процессе этого бытия[168]. Чтобы ввести все эти модификации в наше изображение, следовало бы представить подразумеваемую модальность не только в виде точки, но также и в виде всей прямой линии, каждая точка которой была бы тогда одной из вышеупомянутых вторичных модификаций; притом нельзя упускать из виду, что эта прямая, несмотря на свою необозримость, тем не менее, имеет пределы — как, впрочем, и все небесконечное необозримое, и даже, если можно так

[168] Мы намеренно употребляем здесь слово «жесты», поскольку оно намекает на весьма важную метафизическую теорию, которая выходит за рамки настоящего исследования. Можно получить представление об этой теории, обратясь к тому, что мы говорили о понятии *apūrva* в индусском учении и понятии «согласованных действий и противодействий» (см. «Общее введение в изучение индусских учений», стр. 258-261).

выразиться, всякая степень последнего[169]. Если простая необозримость изображается прямой линией, то двойная необозримость, или необозримое второй степени, — плоскостью, а тройная необозримость, или необозримое третьей степени, — трехмерным пространством. Если же всякая модальность, рассматриваемая как простое необозримое, изображается прямой, то состояние существа, содержащее неограниченное множество таких модальностей, т. е. двойную необозримость, можно будет теперь изобразить в его целостности как горизонтальную плоскость, а существо в его интегральности, со всеми его состояниями, которым несть числа — как пространство трёх измерений. Это новое изображение, таким образом, более полно, чем первое; но, очевидно, мы можем, не выходя за пределы трехмерного пространства, рассматривать в нём только одно существо, а не совокупность всех существ универсума, как мы делали раньше. Действительно, рассмотрение этой совокупности вынудило бы нас ввести сюда другую необозримость — на этот раз четвёртого порядка, — которую можно было бы изобразить геометрически лишь, если допустить, что пространство может быть наделено четвёртым дополнительным измерением[170].

В этом новом изображении мы видим, прежде всего, что через каждую точку рассматриваемого пространства проходят три прямые, параллельные трем его измерениям; каж-

---

[169] Необозримое, проистекающее из конечного, всегда сводимо к последнему, поскольку оно есть лишь развитие возможностей, заключенных или предполагаемых в конечном. Элементарная истина, хотя зачастую плохо понимаемая, состоит в том, что так называемая «математическая бесконечность» (количественная неопределенность — либо численная, либо геометрическая) ничуть не бесконечна, поскольку ограничена определениями, свойственными её собственной природе; однако мы не будем здесь распространяться об этом предмете, о котором ещё будет случай сказать в дальнейшем несколько слов.

[170] Здесь не место излагать проблему «четвёртого измерения» пространства, породившую множество ошибочных или фантастических концепций; рассмотрение данного вопроса будет гораздо лучше смотреться в контексте работы, посвящённой условиям телесного бытия.

дая точка могла бы, следовательно, быть принята за вершину трехгранника с тремя прямыми углами, представляющего собой систему координат, с которой соотносится всё пространство, и три оси которой образуют трехмерный крест. Предположим, что будет определена вертикальная ось этой системы; она пересечет каждую горизонтальную плоскость в одной точке, которая станет вершиной прямоугольных координат данной плоскости, которые образуют двухмерный крест. Можно сказать, что эта точка — центр плоскости, а вертикальная ось образована центрами всех горизонтальных плоскостей; всякая вертикаль, т. е. всякая линия, параллельная этой оси, также содержит точки, которые взаимно соответствуют на всех этих плоскостях. Если, помимо вертикальной оси, определить особую горизонтальную плоскость, образующую основу системы координат, то тем самым будет полностью определен и трехгранник с тремя прямыми углами, о котором мы говорили выше. Получится двухмерный крест, прочерченный двумя из трёх осей в каждой из трёх плоскостей координат. Одна из них — это горизонтальная плоскость, а две другие — ортогональные плоскости, каждая из которых пересекается вертикальной осью и какой-либо одной из двух горизонтальных осей; общим центром этих трёх крестов будет вершина трехгранника, являющаяся центром трехмерного креста, помимо этого, данную вершину можно рассматривать в качестве центра всего пространства. Каждая точка могла бы быть центром и потенциально им является; но на самом деле нужно определить особую точку — и мы впоследствии скажем, каким образом, — чтобы действительно начертить крест, т. е. измерить всю протяженность, или, что аналогично — реализовать тотальное содержание существа.

Глава XIII. Соотношение двух предшествующих изображений

В нашем втором трехмерном изображении, где мы рассматривали только одно существо в его тотальности, горизонтальное направление, в котором развертываются модальности всех состояний данного существа, предполагает, так же как и вертикальные плоскости, данному направлению параллельные, идею логической последовательности, тогда как вертикальные плоскости, ему перпендикулярные, соответствуют идее логической одновременности[171]. Если спроецировать все пространство на ту из плоскостей координат, которая имеется в этом последнем случае, каждая модальность каждого состояния существа спроецируется в виде точки принадлежащей горизонтальной прямой; совокупность такого рода точек будет проекцией интегральности определённого состояния существа; и, в частности, состояние, центр которого совпадает с центром тотального существа, будет изображено горизонтальной осью, расположенной в плоскости, на которую сделана проекция. Таким образом, мы приходим к нашему первому изображению, согласно которому существо полностью расположено в вертикальной плоскости; горизонтальная плоскость тогда вновь становится уровнем универсального Бытия; установление этого соответствия между двумя изображениями, позволяя нам легко переходить от одного к другому, даёт возможность не покидать трехмерного пространства.

В том случае если каждая горизонтальная плоскость, обозначает один уровень универсального Бытия, то она вопло-

щает в себе все развитие частной возможности, проявление которой в своём ансамбле составляет то, что можно назвать «макрокосмом», т. е. миром; в то время как в другом изображении, относящемся лишь к одному существу, эта плоскость обозначает только развертывание одной соответствующей возможности в данном существе; то есть той, что и образует определённое состояние последнего — интегральную индивидуальность или нормальное индивидуальное состояние, которое можно во всех случаях по аналогии назвать «микрокосмом». Кроме того, важно отметить, что сам «макрокосм», как и «микрокосм», когда его рассматривают изолированно, является лишь одним из элементов универсума, так же как каждая частная возможность есть только элемент возможности тотальной.

Из этих двух изображений то, что относится к универсуму, может быть названо, для упрощения, «макрокосмическим», а то, что относится к одному существу, — «микрокосмическим». Мы видели, как в этом последнем изображении вычерчивается трехмерный крест; точно так же происходит в макрокосмическом изображении, если определить в нём соответствующие элементы — вертикальную ось, которая является осью универсума, — и горизонтальную плоскость, которую можно обозначить по аналогии как его экватор; мы также должны отметить, что центр каждого «макрокосма» расположен в точке пересечения его вертикальной осью, подобно центру каждого «микрокосма» в другом изображении.

Из вышеизложенного видно, что между «макрокосмом» и «микрокосмом» существует аналогия: всякая часть универсума аналогична иным его частям, а её собственные части аналогичны в свою очередь ей самой, так как все эти составные элементы, так или иначе, аналогичны тотальному

---

[171] Разумеется, идеи последовательности и одновременности рассматриваются здесь лишь с чисто логической, а не хронологической точки зрения, поскольку время есть лишь особое условие даже не человеческого состояния в целом, а только некоторых модальностей этого состояния.

универсуму. Отсюда следует, что если мы рассматриваем «макрокосм», каждая из его областей аналогична ему в целом; соответственно, если мы рассматриваем «микрокосм», каждая из его определённых модальностей будет аналогична данному частному целому. Так, в частности, телесная модальность человеческой индивидуальности может в разнообразии своих составных частей символизировать саму эту индивидуальность, рассмотренную интегрально[172]; но мы лишь мимоходом отметим этот момент, так как полагаем, что бесполезно предаваться здесь размышлениям такого рода, второстепенным для нашего изложения; к тому же в своей наиболее часто встречающейся форме они отвечают достаточно поверхностной точке зрения на конституцию человеческого существа[173]. Во всяком случае, как тем, кто углубляется в подобные рассмотрения, так и тем, кто довольствуется установлением самых общих разделений индивидуальности, не следует никогда забывать, что последняя в действительности содержит неисчислимое множество сосуществующих модальностей, подобно тому, как телесный организм состоит из неограниченного множества клеток, причём каждая из них ведёт своё собственное бытие.

---

[172] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII, 3-е фр. изд.

[173] Приблизительно то же можно было бы сказать о сравнениях человеческого общества с организмом, которые, как мы отметили в связи с институтом каст, содержат известную часть истины, однако многие социологи использовали их неумеренно и порой весьма малообоснованно (см.: «Общее введение в изучение индусских учений», стр. 203).

Глава XIV. Символизм ткачества[A]

Существует символизм, имеющий непосредственное отношение к изложенному выше, хотя первое впечатление о некоторых частных случаях его применения может иногда наводить на мысли, что охватываемая им область находится несколько в стороне от рассматриваемого нами предмета. Говоря более конкретно, в восточных учениях традиционные книги зачастую обозначаются терминами, которые в их буквальном значении относятся к ткачеству. Так, на санскрите сутра означает просто «нить»[174]: книга может быть образована совокупностью сутр, подобно тому, как ткань образуется переплетением нитей; *тантра* также может означать «нить» и «ткань», а в более узком смысле — «челнок» или «уток» ткани[175]. Подобно этому, в китайском *цзин* означает основа ткани, а *вэй* — её уток; первое из этих двух слов обозначает в то же время основную книгу, а вто-

---

[A] Глава представляет собой переработанный вариант статьи «Символизм ткачества», опубликованной в журнале «Вуаль Исиды» в номере за февраль 1930; текст статьи заметно отличается. [Прим. ред.]

[174] Это слово идентично латинскому *sutura*; таким образом, один и тот же корень со значением «шить» существует в обоих языках. — По меньшей мере, любопытно констатировать, что арабское слово *sūrat*, обозначающее главы Корана, состоит в точности из тех же элементов, что и санскритское *sūtra*; это слово имеет к тому же смысл, близкий слову «ряд», «ранг»; происхождение его неизвестно.

[175] Корень этого слова *tan* выражает в первую очередь идею расширения.

рое — комментарии к ней[176]. Такое различение «основы» и «утка» во всей совокупности традиционных писаний соответствует, согласно индусской терминологии, различию между *Śruti*, или плодом непосредственного озарения, и *Smṛti* — результатом размышления над данными *Śruti* [177].

Для лучшего понимания значения этого символизма отметим, прежде всего, что «основа», образованная нитями, натянутыми на ткацкий станок, представляет неподвижный и принципиальный элемент, тогда как нити утка, проходящие между нитями основы в результате возвратно-поступательного движения челнока, обозначают переменный и случайный элемент, т. е. применение принципа к тем или иным частным условиям. С другой стороны, если присмотреться к нити основы и нити утка, сразу же становится заметно, что их соединение образует крест, коего они есть, соответственно, вертикальная и горизонтальная линия. Любая точка ткани, будучи, следовательно, местом встречи двух взаимно перпендикулярных линий, образует тем самым центр такого креста. Либо, согласно тому, что мы рассказали об общем символизме креста, вертикальная линия репрезентирует то, что соединяет между собой все состояния какого-либо существа или все уровни Бытия, связывая их соответствующие точки; горизонтальная же линия обозначает развертывание одного из этих состояний или этих уровней.

---

[176] С символизмом ткачества связано также использование узелкового письма, в отдалённую эпоху заменявшего в Китае письменность; эти узелки подобны тем, которые употребляли древние перуанцы, давшие им название *quipos*. Существует мнение об использовании этих предметов исключительно для счета, однако, с нашей точки зрения, тут явно обнаруживается выражение гораздо более сложных идей; тем более, что, по некоторым сведениям, таким способом были записаны «летописи империи». Дополнительным аргументом в пользу гораздо более широкого понимания функционального предназначения *quipos* служит то, что Перуанцы никогда не имели другого способа письма, обладая в то же время развитым и утонченным языком; подобный род идеографии стал возможен благодаря многочисленным сочетаниям узелков, в которых важную роль играли нити различного цвета.

[177] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. I, а также «Духовное владычество и мирская власть», гл. VIII.

Если мы сопоставим это со сказанным чуть выше, то допустимо рассматривать горизонтальную линию, как отображающую, к примеру, человеческое состояние, а вертикальную линию как то, что трансцендентно по отношению к нему; этот сущностно «нечеловеческий», трансцендентный характер принадлежит *Śruti*, тогда как *Smṛti* есть применение последнего в условиях человеческого состояния и результат использования чисто человеческих способностей.

Добавим к этому другое замечание, ещё более подчёркивающее соответствие различных форм символизма, связанных между собой теснее, чем можно предположить поначалу; мы имеем в виду тот аспект креста, в котором он символизирует союз взаимодополняющих элементов. Мы видели, что в этом аспекте вертикальная линия представляет активный или мужской принцип (пуруша), а горизонтальная линия — пассивный или женский принцип (пракрити), всякое проявление есть результат «недеятельного» влияния первого на второй. Или, с другой стороны, *Śruti* уподобляется прямым лучам света символизируемым солнцем, а *Smṛti* — отражённому свету, символизируемому луной[178]; но в то же время солнце и луна почти во всех традициях символизируют также мужской и женский принципы универсального проявления.

Символизм ткачества применяется не только к традиционным писаниям; он используется также для того, чтобы репрезентировать мир, или точнее, совокупность всех миров, т. е. состояний или уровней в их необозримом множестве, составляющих универсальное Бытие. Так, в упанишадах верховный Брахман именуется «Тот, на котором сотканы миры подобно утку и основе» или обозначается при помощи дру-

[178] Здесь весьма примечателен двойной смысл слова *réflexion* (отражение и собственно размышление, рефлексия — прим. автора верифицированного перевода)

гих подобных выражений[179]; естественно, основа и уток снова имеют здесь прежние, уже обозначенные нами выше, значения. С другой стороны, согласно даосскому учению, все существа подвержены постоянному чередованию двух состояний — жизни и смерти (сгущению и растворению, превратностям *ян* и *инь*)[180]; комментаторы уподобляют это чередование «снованию челнока на космическом ткацком станке»[181].

В действительности между этими двумя способами использования одного и того же символизма существует тем большая взаимосвязь, что сам универсум в определённых традициях символизируется книгой: напомним в связи с этим *liber mundi* (книгу мира) Розы и Креста, а также хорошо известный символ *Liber Vitæ* (Книги Жизни) из Апокалипсиса[182]. С этой точки зрения мы снова видим, что нити основы, связывающие соответствующие точки во всех состо-

---

[179] Мундака-упанишада, 2-я мундака, 2-я кханда, шрути 5; Брихадараньяка-упанишада, 3-я адхьяйя, 8-я брахмана, шрути 7 и 8. — Буддистский монах Кумараджива перевел с санскрита на китайский язык труд, озаглавленный «Сеть Брахмы» (Фань ван цзин), согласно которому миры расположены подобно ячейкам сети.

[180] Дао дэ цзин, XVI.

[181] Чжан Хун-ян сравнивает это чередование также с дыханием: активное вдыхание соответствует жизни, пассивное выдыхание — смерти; завершение одного является началом другого. Этот же комментатор использует в качестве материала для сравнения и смену фаз луны, причём полнолуние означает жизнь, а новолуние — смерть; в промежутке между ними расположены периоды роста и убывания. Сказанное здесь о дыхании должно быть отнесено к фазам эволюций существа сравнимого с тем, которое дышит; с другой стороны, в универсальном порядке выдыхание соответствует развертыванию проявления, а вдыхание — возвращению в непроявленное, как было сказано выше; не следует забывать о применении «обратного смысла» в аналогии в зависимости от того, рассматривают ли вещи по отношению к проявлению или по отношению к Принципу.

[182] Мы указывали выше, что на некоторых изображениях запечатанная семью печатями книга, на которой сверху возлежит агнец, помещена, подобно «Древу Жизни», у общего истока четырёх райских рек; мы упомянули тогда о соотношении между символизмом древа и книги: листья дерева и буквы книги обозначают подобным образом все существа во вселенной («десять тысяч существ» дальневосточной традиции).

яниях, образуют прежде всего главную священную Книгу; она является прототипом (или, скорее, архетипом) всех традиционных писаний, а последние лишь выражают её суть на человеческом языке[183]; нити утка, каждая из которых суть развертывание событий в том или ином состоянии, представляют собой её комментарий в том смысле, что данные нити изображают способы её применения к различным состояниям бытия; все события, рассматриваемые в единовременности «вневременного», записаны, таким образом, в эту Книгу; и каждое такое событие является с одной стороны как бы её буквой, а с другой стороны — единичной точкой на ткани бытия. Относительно символизма книги, о котором идёт речь, уместно процитировать квинтэссенцию учения Мухйиддина ибн Араби: «вселенная — это огромная книга; все буквы этой книги начертаны изначально одними и теми же чернилами и вписаны в вечную Скрижаль божественным пером; все они начертаны одновременно и нераздельно; вот почему сущностные божественные явления, скрытые в «тайне тайн», получили название «трансцендентных букв». И сами эти трансцендентные буквы, т. е. все творения, которые после того как были потенциально кристаллизованы в божественном всеведении, силой божественного дыхания спустились на нижележащие строки и составили проявленную вселенную»[184].

Другая форма символизма ткачества встречается в индусской традиции: Мы имеем ввиду образ паука, ткущего паутину, — образ тем более точный, что паук создаёт эту паутину из своей собственной субстанции[185]. По причине, круговой формы паутины, которая к тому же, являет собой, схематический план космогонического сфероида, т. е. незамкну-

---

[183] Утверждают, что таковы Веды и Коран; идея «вечного Евангелия» также показывает, что подобная концепция не вполне чужда христианству.

[184] *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. — Можно осуществить сближение с ролью букв в космогонической доктрине Сефер йецира.

[185] Комментарий Шанкарачарьи на Брахмасутру, 2-я Адхьяйя, 1-я Пада, сутра 25.

той сферы, о которой мы говорили выше, основа представлена здесь нитями, радиально расходящимися от центра, а уток — нитями, расположенными по концентрическим окружностям[186]. Чтобы вернуться отсюда к обычному образу ткани, достаточно рассматривать центр как необозримо отдалённый, то есть отдалённый до такой степени, что радиусы становятся параллельными в вертикальном направлении, тогда как концентрические окружности — прямыми, перпендикулярными этим радиусам, т. е. горизонтальными.

Резюмируя, скажем, что основа — это принципы, объединяющие между собой все миры или все состояния, каждая из её нитей связывает соответствующие точки этих различных состояний; а уток — это развертывание совокупности событий, в каком-либо определённом мире. С другой точки зрения можно также сказать, что проявление какого-либо существа в определённом состоянии, как и всякое событие, обусловлено пересечением нити основы с нитью утка. Каждая нить основы есть существо, взятое в его сути; оно, как прямая принципиального «высшего я», осуществляет связь всех своих состояний, сохраняя среди их необозримого множества собственное единство. В этом случае нить утка, которую данная нить основы встречает в определённой точке, соответствует тому или иному состоянию бытия, а их взаимное пересечение обусловливает отношения существа, в качестве проявленного в данном состоянии, с космической средой, в которой оно оказалось. Индивидуальная природа человеческого существа, например, есть результат пересечения обеих нитей; другими словами, в ней всегда следует различать два рода элементов, которые необходимо увязывать с вертикальным и горизонтальным значением соответственно; первые выражают то, что принадлежит собственно рассматриваемому существу, тогда как вторые происходят из условий среды.

---

[186] Паук, находящийся в центре своей паутины, символизирует собой солнце среди его лучей; он также может служить образом «Сердца Мира».

Добавим, что нити, образующие «ткань мира», в другом эквивалентном символизме обозначаются также как «волосы Шивы»[187]; можно сказать, что они в некотором роде есть «силовые линии» проявленного универсума, а направления пространства служат их отображением в телесном мире. Нетрудно представить, сколь многочисленными могут быть вторичные приложения данных соображений; но здесь мы хотели только указать на основное значение символизма ткачества, крайне слабо, думается, известного на Западе[188].

---

[187] Мы упоминали об этом выше, в связи с направлениями пространства.

[188] Тем не менее следы символизма того же рода можно обнаружить в греколатинской древности, в частности в мифе о Парках; но последний, пожалуй, можно соотнести лишь с нитями утка, и его «роковой» характер в действительности может объясняться отсутствием понятия ткацкой основы, т. е. тем фактом, что существо рассматривается только в его индивидуальном состоянии, без какого-либо осознанного этим индивидом вмешательства своего сверхличностного трансцендентного принципа. Эта интерпретация, кроме того, подтверждается той манерой, в которой Платон трактует вертикальную ось из мифа об Эре Памфлийском (Государство, кн. X): действительно, в соответствии с ней светоносная ось мира есть «веретено Неизбежности»; это алмазная ось, окруженная множеством концентрических расширений разнообразного цвета и размера, соответствующих различным планетным сферам; Парка [Парка здесь — латинский аналог греческих Мойр — прим. ред.] Клото вращает его правой рукой, следовательно, справа налево, что является также самым обычным и нормальным направлением вращения свастики. — По поводу этой «алмазной оси» отметим, что тибетский символ «ваджры», название которой означает одновременно «молния» и «алмаз», также связан с «Осью Мира».

Глава XV. Изображение непрерывности различных модальностей одного состояния существа

Если мы рассматриваем состояние существа, символически представляемое при помощи горизонтальной плоскости описанного выше «микрокосмического» изображения, нам остается более точно объяснить, чему соответствует центр этой плоскости, а также пересекающая его вертикальная ось. Но, прежде чем заняться этим, нам нужно ещё прибегнуть к другому геометрическому изображению, немного отличному от предыдущего; мы введем в него не только, как делали до сих пор, параллелизм или соответствие, но и непрерывность всех модальностей каждого состояния существа, а также всех состояний в конституции существа тотального.

Для достижения этой цели нам естественно необходимо ввести в наше изображение изменение, которое в аналитической геометрии соответствует переходу от системы прямоугольных координат к системе полярных координат. В самом деле, вместо того чтобы обозначать различные модальности одного и того же состояния параллельными прямыми, как мы это делали ранее, мы могли бы изобразить их в виде концентрических окружностей, прочерченных на той же горизонтальной плоскости, и имеющих общий центр, который совпадает с центром этой горизонтальной плоскости и находится, согласно тому, что мы объяснили выше в точке её пересечения вертикальной осью.

При этом хорошо видно, что каждая модальность конечна, ограничена, поскольку она изображается окружностью, т. е. замкнутой кривой, или, по крайней мере, линией, кон-

цы которой нам известны и как бы даны[189]; но, с другой стороны, эта окружность содержит неисчислимое множество точек[190], обозначающих неисчислимость вторичных модификаций, которые содержит любая рассматриваемая модальность[191]. Более того, концентрические окружности не должны разъединяться никаким интервалом — если только это не бесконечно малое расстояние между двумя соседними точками (мы вернёмся к этому вопросу немного далее), — в силу чего совокупность этих окружностей будет вбирать в себя все точки плоскости, а это предполагает, что указанная совокупность окружностей представляет собой

---

[189] Это ограничение необходимо, чтобы не впасть в противоречие, пусть даже кажущееся, с последующим изложением.

[190] Важно отметить, что мы говорим не «необозримое число», а «необозримое множество», поскольку возможно, что необозримость, о которой идёт речь, превосходит всякое число, хотя ряд чисел может быть сам по себе необозрим, но прерывным образом, тогда как ряд точек линии необозрим непрерывным образом. Термин «множество» более широк и более всеобъемлющ, нежели термин «числовое множество», и он может применяться даже вне области количества, особым видом которого является число; это хорошо понимали философы-схоласты, переносившие такое понятие «множества» в сферу «трансцендентальных», т. е. универсальных модусов Сущего, где оно находится в том же аналогическом отношении к числовому множеству, как метафизическое единство — к арифметической или количественной единице. Следует уяснить, что когда мы говорим о множественных состояниях существа, то имеется в виду именно эта «трансцендентальная» множественность, поскольку количество есть лишь особое условие, применимое только к некоторым из этих состояний.

[191] Поскольку длина окружности увеличивается по мере её удаления от центра, то на первый взгляд кажется, что она должна содержать настолько же больше и точек; но, с другой стороны, если заметить, что каждая точка окружности есть окончание одного из её лучей, а две концентрические окружности имеют одинаковые лучи, то следует сделать вывод, что в самой длинной из них не больше точек, чем в самой маленькой. Разрешение этой внешней трудности состоит в том — и на это мы указали в предшествующем примечании, — что в действительности не существует числа точек какой-либо линии, поскольку эти точки не могут быть «сосчитаны», и их множество — вне числа. Сверх того, если всегда имеется одна и та же совокупность точек (если возможно употребить такое выражение в данных условиях) в окружности, которая уменьшается, приближаясь к своему центру, то эта окружность в конце концов сведётся к центру; тогда последний, будучи одной точкой, должен содержать все точки окружности, а это означает, что все вещи содержатся в единице.

непрерывную последовательность. Чтобы в данном контексте действительно можно было вести речь о непрерывной последовательности, конец каждой окружности должен совпадать с началом следующей окружности (а не с началом той же самой окружности); это станет возможным и не приведёт к слиянию двух соседних окружностей, или скорее кривых, если они будут действительно не замкнутыми.

Впрочем, мы могли бы пойти дальше в этом направлении: провести линию, которая была бы замкнутой кривой, практически вообще невозможно; в качестве доказательства отметим, что в пространстве, где пребывает наша телесная модальность, все находится в постоянном движении (благодаря сочетанию условий пространства и времени, результатом которых и является движение); таким образом, если мы, желая провести окружность, начнем её в определённой точке пространства, то закончим её, уже находясь в другой точке, и никогда уже не пройдем снова через исходную точку. Точно так же кривая, символизирующая прохождение какого-либо эволюционного цикла[192], никогда не должна проходить дважды через одну и ту же точку, а это означает, что она не должна быть замкнутой кривой (или кривой, содержащей «многочисленные точки»). Это изображение показывает, что в универсуме не может быть двух идентичных возможностей; это привело бы к ограничению тотальной возможности в целом, что невозможно, ибо если бы ограничение включало в себя возможность, оно не могло бы в ней содержаться. Итак, любое ограничение универсальной возможности в собственном и строгом смысле слова является невозможным; а тем самым все философские системы — как системы, явно или неявно постулирующие такие ограниче-

[192] Под «эволюционным циклом» мы подразумеваем, согласно первоначальному значению слова, просто процесс развертывания возможностей, заключенных в каком-либо модусе бытия; при этом тут полностью исключается какой-либо намёк на малейшую связь с «эволюционистской» теорией (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVIII, 3-е фр. изд.); мы достаточно часто говорили, что следует думать о теориях подобного рода, и не станем здесь к этому возвращаться.

ния, обречены с метафизической точки зрения на равное бессилие[193]. Возвращаясь к теме идентичных возможностей или возможностей лишь предполагаемых таковыми отметим ради большей точности, что две возможности, которые были бы действительно тождественными, не различались бы ни одним из условий своей реализации; но если все условия одинаковы, то вместо двух различных возможностей мы имеем одну, поскольку между ними наблюдается совпадение во всех отношениях[194]. Это рассуждение может быть строго применено ко всем точкам нашего изображения, поскольку каждая из этих точек обозначает особую модификацию, реализующую некоторую определённую возможность[195].

Начало и конец любой из окружностей, которые мы рассматриваем, являются, следовательно, не одной и той же точкой, но двумя последовательными точками одного и того же луча; в действительности, нельзя даже сказать, что они принадлежат той же самой окружности: одна ещё относится к предшествующей, будучи её концом, а другая принадлежит уже последующей, являясь её началом. Крайние точки необозримого ряда могут рассматриваться как расположенные вне этого ряда, уже потому, что они обеспечивают его непрерывную связь с другими рядами; и всё это может быть отнесено, в частности, к рождению и смерти телесной модальности человеческой индивидуальности. Таким обра-

---

[193] Кроме того, легко заметить, что это исключает все появившиеся на современном Западе теории, обладающие «реинкарнационистским» характером, как к примеру пресловутое «вечное возвращение» Ницше и другие подобные концепции, которые имели хождение на современном западе; мы подробно развили эти соображения в книге: «Заблуждение спиритизма», 2-й раздел, гл.VI.

[194] Это, по-видимому, хорошо понимал Лейбниц, выдвигая свой «принцип тождества неразличимых», хотя он, пожалуй, не сформулировал его достаточно четко (см.: «Духовное владычество и мирская власть», гл. VII).

[195] Мы понимаем здесь термин «возможность» в его самом узком и специальном значении: речь идёт даже не о частной возможности, способной к необозримому распространению, но только о каком-либо из элементов, который содержит данное распространение.

зом, обе крайние модификации каждой модальности не совпадают; просто в композиции того или иного принадлежащего существу состояния, частью которого является эта модальность, между ними имеется соответствие; это соответствие указано положением обозначающих их точек на одном и том же луче, исходящем из центра плоскости. Следовательно, один и тот же луч будет содержать крайние модификации всех модальностей рассматриваемого состояния, — модальностей, которые не должны, впрочем, пониматься как последовательные в собственном смысле слова (ибо они могут также быть одновременными), но только как связанные логически. Кривые, которые изображают эти модальности, не будучи окружностями, как мы предположили вначале, являются последовательными витками необозримой спирали, прочерченной на горизонтальной плоскости и раскручивающейся начиная от своего центра. Эта кривая идёт, постоянно увеличиваясь, от одного витка к другому, а луч изменяется на неопределимо малую величину, каковой является расстояние между двумя последовательными точками этого луча. Данное расстояние может быть сколь угодно малым, согласно самому определению неопределимо малых величин, способных убывать непрестанно; но оно никогда не может рассматриваться как равное нулю, поскольку две последовательные точки не сливаются; если бы оно могло стать нулевым, то имелась бы лишь одна и та же точка.

Глава XVI. Взаимосвязь точки и размерности

Вопрос, поднятый в последнем нашем примечании, заслуживает того, чтобы мы задержались на нём немного, не развивая при этом все предметы, относящиеся к теме размера, которая слишком сильно связана с условиями телесного бытия. Мы особенно хотели бы отметить, что расстояние между двумя непосредственно смежными точками, — а мы вынуждены его рассмотреть в силу введения непрерывности в геометрическое изображение существа, — может рассматриваться как предел размера в смысле необозримо убывающих количеств. Иначе говоря, это наименьший из возможных размеров, после чего уже нет никакой размерности, т. е. нельзя вести речь о пространственном условии, которое невозможно было бы упразднить без выхода из подчинённой данному условию области бытия. Следовательно, когда размер делят на необозримо большую величину[196] — и когда это деление заводят сколь возможно далеко, т. е. вплоть до пределов пространственной возможности, которая обусловливает подверженность делению (и которая при всем при этом необозрима как в плане возрастания, так и убывания), — то приходят не к точке как конечному результату, но к некой элементарной дистанции между двумя точками. Из этого следует, что для наличия такого условия, как размерность или пространство, необходимы две точки;

[196] Мы говорим делят на необозримо большую величину, но не «неограниченно», что было бы абсурдно; делимость есть атрибут, свойственный чему-то ограниченному, поскольку пространственное условие пространство, которому она подчинена, само по существу ограничено; следовательно, необходимо, чтобы имелся предел делимости, как и всякой относительности или какой-либо обусловленности; и мы можем быть уверены, что этот предел существует, даже тогда, когда он нам в данный момент недоступен.

одномерный размер реализуется, благодаря их одновременному присутствию, и является ничем иным, как расстоянием между ними, образуя третий элемент, который выражает отношение между этими двумя точками, одновременно объединяя и разделяя их. Кроме того, это расстояние — если рассматривать его как отношение — явно не состоит из частей; так как даже если и можно было бы допустить, что его можно было разложить на части, то последние были бы лишь другими отношениями расстояния, от которых оно логически независимо, подобно тому, как с числовой точки зрения единица независима от дробей[197]. Это верно для любого расстояния, когда его рассматривают только по отношению к двум его конечным точкам, и тем более справедливо для невообразимо малого расстояния, которое отнюдь не является определённым количеством, но лишь выражает пространственное отношение между двумя непосредственно соседствующими точками — такими как две последовательные точки какой-либо линии. С другой стороны, сами точки, рассматриваемые как концы расстояния, не являются частями пространственного континуума, хотя отношение расстояния предполагает, что они рассматриваются как расположенные в пространстве; следовательно, в действительности именно расстояние есть подлинный пространственный элемент [атом пространства — Прим. автора верифицированного перевода].

Итак, строго говоря, линию нельзя считать состоящей из точек, и это легко понять — ведь каждая из точек безразмерна, и простое добавление даже необозримого их множества никогда не приведёт к возникновению размера; линия в действительности состоит из неких элементарных расстоя-

[197] Дроби не могут быть, строго говоря, «частями единицы», ибо настоящая единица, очевидно, не состоит из частей; такое неверное определение, столь часто даваемое дробям, подразумевает ошибочное отождествление числовой единицы, в сущности неделимой, с «единицами измерения» — единицами относительными и условными; будучи по природе величинами размерными, они обязательно делимы и состоят из частей.

ний между своими последовательными точками. Таким же образом и по сходной причине мы не можем сказать, что плоскость складывается из соединения необозримого множества параллельных прямых или, что эти последние на самом деле являются её слагающими элементами; в действительности настоящими элементарными частями плоскости являются не эти прямые, а расстояния между ними, благодаря которым они представляют собой отдельные прямые и не сливаются. Итак, если прямые линии в известном смысле и образуют плоскость, то они делаю это не сами по себе, но только, аналогично случаю точек и линии, посредством соответствующих расстояний. Точно так же трехмерное пространство состоит не из необозримого множества параллельных плоскостей, но из расстояний между всеми этими плоскостями.

Однако примордиальный элемент, существующий сам по себе, — это точка, поскольку она предполагается расстоянием, которое выражает лишь отношение; размер, следовательно, сам по себе предполагает точку. Можно сказать, что последняя виртуально содержит в себе размерность, которую она может развернуть лишь удвоившись вначале, чтобы неким образом противостать самой себе, затем умножившись (или, лучше сказать, размножившись) бессчетное число раз таким образом, чтобы проявленная размерность целиком проистекала бы из её дифференциации — или, выражаясь точнее, из неё самой, поскольку она дифференцируется. Впрочем, эта дифференциация обладает реальностью лишь при взгляде с позиций пространственного проявления; она иллюзорна для принципиальной точки, которая, несмотря на всё это, остается в себе самой тем, чем она была, — ведь её сущностное единство никоим образом не затронуто[198]. Точка, взятая сама по себе, никоим образом не подчинена пространственному условию, так как напротив,

[198] Если пространственное проявление исчезает, все точки, расположенные в пространстве, поглощаются единой первоначальной точкой, поскольку между ними уже нет никакого расстояния.

она есть его принцип: благодаря ей реализуется пространство, а размерность порождается её действием, которое разворачиваясь согласно условию времени (и только при таких обстоятельствах) выражает себя в движении. Но, чтобы реализовать таким образом пространство, она сама посредством какой-либо из своих модальностей должна расположиться в этом пространстве, которое к тому же без неё — ничто; она целиком заполнит его развертыванием своего собственного потенциала[199]. Она может — последовательно, подчиняясь условиям времени, или одновременно, т. е. вне времени (что, заметим мимоходом, побудило бы нас выйти из обычного трехмерного пространства)[200], — отождествиться, ради их реализации, со всеми потенциальными точками этой протяженности, ибо последняя будет тогда рассматриваться только как чистая способность существа; а это есть не что иное, как тотальная возможность точки, взятой в её пассивном аспекте, или как потенциальность, место или вместилище всех проявлений её активности, — вместилище, которое в настоящий момент есть ничто, если не произойдет действительной реализации его возможного содержания[201].

---

[199] Лейбниц справедливо различал нечто, называемое им «метафизическими точками», которые были для него подлинными «единицами субстанции», независимыми от пространства, и «математические точки» — простые модальности предшествующих, поскольку они являются их пространственными определениями и представляют собой их взаимно соответствующие «точки зрения», репрезентирующие или выражающие универсум. Для Лейбница также именно то, что расположено в пространстве, и обусловливает актуальную реальность самого пространства; но очевидно, что невозможно относить к пространству, как он это делает, всё то, что в каждом существе являет собой выражение тотального универсума.

[200] Преобразование последовательности в одновременность в интеграции человеческого состояния предполагает в некотором роде «опространствование» времени, что может выражаться добавлением четвёртого измерения.

[201] Нетрудно уяснить себе, что отношение первоначальной точки к виртуальной, или, скорее, потенциальной протяженности аналогично отношению «сущности» [*essence*] к «субстанции»: оба эти термина понимаются в их универсальном смысле, т. е. как обозначающие два полюса проявления — активный и пассивный, именуемые в индусской традиции пуруша и пракрити (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. IV).

Примордиальная точка, не имея ни размера, ни формы, не принадлежит сфере индивидуального бытия; она неким образом индивидуализируется, только когда располагается в пространстве — и при этом не сама по себе, но только посредством какой-либо из своих модальностей; и по правде говоря, индивидуализируются именно последние, а не сама первоначальная точка. К тому же, для появления формы необходимо, чтобы уже имелась дифференциация, т. е. в определённой мере реализовалось множество; а это возможно лишь тогда, когда точка противостоит самой себе, если можно так выразиться, двумя модальностями или множеством своих модальностей пространственного проявления. Такое противостояние, по сути дела, и представляет собой расстояние, а его реализация есть первичное осуществление пространства, которое без него, как мы только что сказали, есть чистая потенция восприятия. Заметим также, что расстояние существует вначале лишь потенциально или имплицитно, в сферической форме, соответствующей минимуму дифференциации, так как данная форма «изотропна» по отношению к центральной точке; ни одно частное направление не отличается от всех остальных; луч, идущий от центра к периферии, который является здесь выражением расстояния, ещё не проведен и не составляет интегрирующей части сферической фигуры. Действительная реализация расстояния находит выражение лишь в прямой линии, как первоначальном и основном элементе последнего — результате спецификации некоего определённого направления; тогда пространство не может более рассматриваться как «изотропное», и с этой точки зрения оно должно быть отнесено к двум симметричным полюсам (двум точкам, разделенным расстоянием), вместо того чтобы быть уницентричным.

Точка, реализующая любую размерность, как мы только что указали, становится её центром, измеряя её посредством необозримого расширения ветвей креста соответственно в шести направлениях, или к шести направлениям

пространства данной протяженности. «Универсальный Человек», символизируемый этим крестом, — но не индивидуальный человек (последний как таковой не мог бы достичь ничего, что находилось бы вне его собственного состояния существования), — действительно есть «мера всех вещей», если воспользоваться выражением Протагора, которое мы уже упоминали ранее[202]. Но, разумеется, мы не думаем, что сам греческий софист имел какое бы то ни было понимание данной метафизической интерпретации[203].

---

[202] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI, 3-е фр. изд.

[203] Если бы в наши намерения здесь входило более полное изучение условий пространства и его ограничений, мы могли бы показать, как на основании изложенных в этой главе соображений, можно продемонстрировать нелепость атомистских теорий. Скажем кратко, что всё телесное неизбежно делимо, уже потому, что оно обладает размерностью, т. е. подчинено условию пространства (см.: «Общее введение в изучение индусских учений», стр. 239-240).

Глава XVII. Онтология неопалимой купины

Мы могли бы уточнить вышеизложенное значение удвоения точки вследствие поляризации, встав на чисто «онтологическую» позицию; но чтобы сделать проблему более понятной, рассмотрим её с логической или даже просто грамматической точки зрения. В самом деле, здесь имеются три элемента: две точки и расстояние между ними. Нетрудно понять, что эти три элемента соответствуют элементам суждения: точки играют роль двух терминов, а промежуток, выражая имеющееся между ними отношение, играет роль «связки», т. е. элемента, соединяющего оба термина друг с другом. Если рассматривать суждение в его самом обычном и в то же время наиболее общем виде, а именно, как атрибутивное суждение, в котором в качестве «связки» выступает глагол являться[204], то становится понятно, что оно выражает тождество субъекта и атрибута проявляющееся, по крайней мере, под определённым углом зрения. И это соответствует тому факту, что обе точки в реальности представляют собой лишь удвоение одной и той же точки, которая, согласно тому, что мы уже объясняли ранее, так сказать, противостоит самой себе.

С другой стороны, отношение между двумя терминами можно также представить как отношение познания. В этом случае существо, чтобы познать себя, как бы сопоставляет себя с самим собой, раздваиваясь на субъект и объект, но повторим ещё раз, — эти два элемента, тем не менее, суть одно. Это можно распространить на всякое истинное позна-

[204] Все прочие формы суждений, которые рассматриваются некоторыми логиками, всегда могут быть сведены к атрибутивной форме, ибо выражаемое ею, имеет более фундаментальный характер, чем любое другое.

ние, и объяснение тут будет сводиться к тому, что в том отношении и в той мере насколько происходит познание, познающее существо есть существо познаваемое. Отсюда ясно, что данная точка зрения напрямую соотносится с предшествующей, ибо можно сказать, что известный объект есть атрибут (или, что то же самое, — модальность) знающего субъекта.

Перейдем теперь к рассмотрению универсального Сущего, изображенного принципиальной точкой в своем неделимом единстве. В данном контексте можно будет сказать, что все остальные существа, в качестве проявленных в Бытии, являются лишь его «причастиями», а также то, что оно поляризуется на субъект и атрибут без ущерба для своего единства. Тогда высказывание, согласно которому оно есть одновременно и субъект, и атрибут, приобретает форму: Сущее есть Сущее. А это в действительности есть провозглашение того, что в логике называется «принципом тождества»; однако в таком виде реальное значение данного высказывания уже выходит за рамки логики и становится, по сути, и прежде всего, онтологическим принципом, каковыми бы ни были те различные применения, которые можно бы было выделить из него в различных сферах. Можно сказать также, что это есть выражение отношения Сущего как субъекта (которое есть) к Сущему, как атрибуту (чем оно является). Кроме того, Сущее-субъект есть Познающее, а Сущее-атрибут (или объект) есть Познанное, связь между ними, следовательно, есть само познание; однако это в то же самое время есть ещё и связь тождества; тем самым, абсолютное познание и есть само тождество, всякое истинное знание, будучи ему причастно, также предполагает тождество — в той мере, в какой данное знание является действительным. Добавим также, что поскольку представленное отношение обретает реальность исключительно благодаря двум терминам, которые оно связывает, — а они суть одно, — то все три элемента (знающий, познаваемое и знание) также сливаются воеди-

но[205]; и это может быть выражено так: «Сущее ведает Себя посредством Себя Самого»[206].

Примечательно тут то, что разъясненная выше формула (и кстати говоря это хорошо показывает её традиционную ценность), дословно присутствует в тексте древнееврейской Библии, в рассказе о явлении Моисею Бога в Неопалимой купине[207]: Моисей спрашивает, каково Его имя, и Он ответствует: *Eheieh asher Eheieh*[208], что традиционно переводится, как «Я есть Тот, кто есть» или «я есть то, что я есть». Однако наиболее точным переводом в данном случае будет: «Сущее есть Сущее»[209]. Имеются два способа рассмотрения структуры данной формулы: согласно первому, её можно разложить на три последовательные и постепенные стадии в соот-

---

[205] См. сказанное нами о тернере *sat-cit-ānanda* в книге: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV, 3-е фр. изд.

[206] В исламском эзотеризме можно обнаружить сходные формулы: «Аллах сотворил мир из Себя Собою в Себе», или: «Он направил своё послание от Себя в Себе Собою». В прочем, обе эти формулы равнозначны, ибо «божественное послание» есть «Книга Мира», архетип всех священных книг, а Трансцендентные буквы, составляющие эту Книгу, — суть все творения, это все сущее, как мы уже объясняли выше. Из этого следует, что «наука букв» (*ʿilm al-ḥurūf*), взятая в её высшем смысле, есть познание всех вещей в самом Принципе, познание их как вечных сущностей. Космогония может быть названа «средним уровнем» этой науки, а её низший уровень — это познание свойств имён и чисел, того, в той мере как они выражают природу каждого существа. В силу этого соответствия такое познание позволяет осуществлять действие «магического порядка» на сами эти существа.

[207] В некоторых школах исламского эзотеризма «неопалимая купина», опора божественного проявления, используется в качестве символа индивидуального облика, сохраняющегося после того, как данное существо достигло «Высшего Отождествления». Данный случай соответствует тому, что в индусском учении носит название *jīvanmukta* (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIII); это сердце, сияющее светом Шехины, что является следствием действительной реализации присутствия «высшего я».

[208] Исх. 3:14.

[209] Фактически, *Eheieh* должно рассматриваться здесь как существительное, а не глагол; об этом свидетельствует последующий контекст, когда Моисею предписывается сказать людям «*Eheieh* послал меня к вам». Что касается относительного местоимения *asher* (который) («кто»), то оно, играет в данном случае роль «связки», и имеет смысл глагола «являться», занимая соответствующее положение в данном суждении, чьё место в высказывании оно занимает.

ветствии с самим порядком трёх составляющих её слов: *Eheieh* («Сущее»), *Eheieh asher* («Сущее есть») и *Eheieh asher Eheieh* («Сущее есть Сущее»). Постулировав Сущее, о Нём можно сказать (следовало бы добавить: о Нём нельзя не сказать) прежде всего, то и только то, что Оно, во-первых, есть, и, во-вторых, оно есть Сущее; эти необходимые утверждения и составляют суть онтологии в собственном смысле слова[210]. Другой способ анализа этой формулировки заключается в том, что прежде всего постулируется первое *Eheieh*, затем второе, как отражение первого в зеркале (Образ созерцания Сущего Им Самим), а на третьем месте стоит «связка» *asher*, как связь, выражающая их взаимное отношение. Всё это полностью соответствует вышесказанному: изначально единая точка раздваивается посредством поляризации, которая является также и отражением, и отношение дистанции (по существу взаимное) устанавливается между двумя точками в силу самого факта их расположения друг против друга[211].

---

[210] Знаменитый «онтологический аргумент» св. Ансельма и Декарта, повлекший за собой столько дискуссий и весьма спорный в той «диалектической» форме, в которой он был представлен, становится совершенно бесполезным, как и всякое другое обоснование, если вместо того чтобы говорить о «бытии Бога» (что свидетельствует, кстати, о неправильном понимании значения слова «бытие»), просто возьмут формулу Сущее есть, очевидность которой избавляет от необходимости опосредующих доказательств. Данная формула обращается к интеллектуальной интуиции, а не к аргументации рассудочного характера (см.: «Общее введение в изучение индусских учений», стр. 114-115).

[211] Едва ли надо подчёркивать, что поскольку еврейское *Eheieh* есть чистое Сущее, смысл этого божественного имени точно идентифицируется с *Ишварой* индусской традиции, который точно так же содержит в себе самом троичность *sat-cit-ānanda*.

Глава XVIII. Переход от прямолинейных координат к полярным координатам: непрерывность посредством вращения

Теперь следует вернуться к последнему геометрическому изображению, введение которого, как мы уже сказали, равнозначно замене полярными координатами прямолинейных и прямоугольных координат нашего предшествующего «микрокосмического» изображения. Любое изменение позиции, происходящее согласно направлению луча рассмотренной нами ранее спирали, как мы видели, соответствует эквивалентному изменению позиции на оси, пересекающей все модальности, т. е. перпендикулярной направлению, по которому осуществлялось развертывание каждой модальности. Что касается изменений позиций на оси, параллельной этому последнему направлению, то они будут тут передаваться посредством различных положений, занимаемых лучом, который обращается вокруг полюса (центр плоскости или начало координат), т. е. посредством изменений этого угла вращения, измеренного начиная с некоего положения, взятого за исходное. Такое изначальное положение, которое есть нормаль на старте спирали (данная кривая исходит из центра тангенциально лучу, который перпендикулярен указанной нормали), будет положением луча, который содержит, как мы сказали, конечные модификации (начало и конец) всех модальностей.

Но в этих модальностях характеризуются соответствием не только их начала и концы, — каждая промежуточная модификация или какой-либо элемент одной модальности также имеет своё соответствие во всех остальных, поскольку указанные модификации всегда передаются точками, рас-

положенными на одном и том же луче, исходящем из полюса. Если принять данный луч, каковым бы он ни был за нормаль у начала спирали, то речь будет идти о той же спирали, но вся фигура повернется под определённым углом. Чтобы представить себе совершенную континуальность между всеми модальностями, в соответствии всех их элементов, необходимо предположить, что фигура одновременно занимает все возможные позиции вокруг полюса; все эти подобные друг другу фигуры взаимопроникают, поскольку каждая из них, в ансамбле своего необозримого развития, включает равным образом все точки плоскости. Это, собственно говоря, одна и та же фигура в необозримом множестве различных положений, соответствующих необозримому множеству значений, которые может принять угол вращения, — если предположить, что этот угол изменяется непрерывно, пока луч, отправившись из начального положения, после полного обращения не вернется на своё исходное место.

При таком предположении мы имели бы точную картину вибрационного движения, необозримо распространяющегося концентрическими волнами, вокруг своей исходной точки в горизонтальной плоскости, в качестве примера которой можно взять свободную поверхность жидкости[212]; таков самый точный геометрический символ, могущий служить для передачи интегральности того или иного состояния существа. При желании в данном контексте можно развернуть рассуждения чисто математического порядка — интересные лишь постольку, поскольку они обеспечивают нас символическими образами, — можно даже показать, что реализация этой интегральности соответствует интеграции дифференциального уравнения, выражающего отношение между сопутствующими изменениями расстояния на луче и изменениями угла его поворота; оба данных параметра изменяются одновременно, взаимосвязанным образом, и непрерывно,

[212] В физике это называют «теоретической» свободной поверхностью, так как на деле свободная поверхность жидкости не является необозримо протяженной и никогда в точности не реализует горизонтальную плоскость.

т. е. бесконечно малыми величинами. Произвольная константа, фигурирующая в интеграле, будет обусловлена позицией луча, принятой за исходную; сама эта величина, установленная лишь для определённого положения фигуры, должна меняться непрерывно от 0 до 2 π для всех её позиций, таким образом, что если рассматривать последние как могущие существовать одновременно (что упраздняет условия времени, придающие деятельности проявления особое качество, обеспечивающее движение), то следует оставить неопределённую константу между этими двумя крайними значениями. Однако надо отметить, что подобного рода геометрические представления, какие бы конкретные формы они ни принимали, будут всегда в той или иной степени несовершенны, что, впрочем, свойственно всякой репрезентации и любому формальному выражению. В самом деле, мы естественно вынуждены помещать их в особое пространство, в определённую протяженность, а пространство, даже рассмотренное во всем своём возможном расширении, есть не более чем специфическое условие, свойственное одному из уровней универсального Бытия; данному частному условию (одному или в сочетании с другими условиями того же порядка) подчинены только некоторые области из всего их необозримого множества, которое располагается на этом уровне универсального Бытия; каждая из этих областей представляет собой в «макрокосме» аналог того, чем в «микрокосме» является соответствующая модальность состояния существа, находящегося на том же уровне. Это изображение неизбежно является несовершенным уже потому, что оно заключено в более ограниченные рамки, чем тот предмет, который оно силится передать; но, впрочем, в противном случае не было бы никакого резона прибегать к подоб-

ного рода представлению[213]. С другой стороны, оно всё же будет тем менее несовершенно, чем менее оно будет ограниченным, даже если всегда будет оставаться замкнутым, в границах постижимого в настоящий момент и даже в более узких пределах воображаемого, (происходящего из чувственного); а это в итоге означает, что при помощи данного представления вводится более высокая степень необозримости[214]. Это выражается, в частности, в пространственных репрезентациях, путём присоединения ещё одного измерения, как мы указали выше; впрочем, этот вопрос ещё будет освещен в дальнейшем изложении.

---

[213] Вот почему высшее никоим образом не может символизировать низшее, но напротив, всегда символизируется последним; разумеется, символ, чтобы выполнить своё назначение «опоры», должен быть более доступным, следовательно, менее сложным или менее протяженным, чем то, что он выражает или репрезентирует.

[214] В необозримо малых есть нечто, точно соответствующее, но в обратном смысле, этим возрастающим степеням необозримого; это различные убывающие порядки необозримо малых величин. В обоих случаях величина определённого порядка необозрима в смысле возрастания или убывания, не только по отношению к обычным конечным величинам, но также по отношению к величинам, принадлежащим всем предшествующим порядкам необозримости; следовательно, нет радикальной разнородности между обычными величинами (рассматриваемыми как переменные) и величинами необозримо растущими или необозримо убывающими.

Глава XIX. Изображение непрерывности различных состояний существа

В нашем новом изображении мы рассматривали пока лишь горизонтальную плоскость — т. е. одно состояние существа; теперь нам надлежит изобразить также непрерывность совокупности горизонтальных плоскостей, обозначающих необозримое множество всех состояний. Эту непрерывность можно выразить геометрически аналогичным образом: вместо того чтобы представить неподвижную горизонтальную плоскость в трехмерном пространстве — предположение, которое факт движения делает столь же неосуществимым практически, как и проведение замкнутой кривой, — нам остается допустить, что она незаметно перемещается параллельно себе самой, т. е. постоянно оставаясь перпендикулярной вертикальной оси; тогда она будет пересекаться с этой осью во всех её последовательных точках, причём переход от одной точки к другой соответствовал бы прохождению одной из спиралей, которые мы уже рассматривали. Спиралевидное движение предполагается здесь изохронным — прежде всего, чтобы упростить насколько возможно изображение, а также, чтобы выразить равнозначность многочисленных модальностей существа в каждом из его состояний, когда они рассматриваются с точки зрения универсального.

Мы можем также, ради большей простоты, вновь вернуться к нашим прежним представлениям и временно вообразить каждую спираль как располагающуюся в фиксированной горизонтальной плоскости. То есть речь пойдет об окружности, которая на этот раз снова не замкнется, ибо луч, описывающий её, при возвращении на свою первоначальную позицию, уже не будет находиться в той же гори-

зонтальной плоскости (предположительно параллельной направлению одной из плоскостей координат и обозначающей некое положение, определяемое на оси, перпендикулярной этому направлению); элементарное расстояние, которое разделит оба конца этой окружности, — или скорее кривой, предполагаемой таковой, — будет тогда измеряться уже не на луче, исходящем из полюса, но на параллели вертикальной оси[215]. Эти крайние точки относятся уже не к одной и той же, но к двум наложенным друг на друга горизонтальным плоскостям; данные точки расположены по обе стороны горизонтальной плоскости, рассматриваемой в ходе её промежуточного перемещения между двумя этими позициями (это перемещение соответствует развитию состояния существа, репрезентируемого этой плоскостью); ведь указанное перемещение выражает непрерывную связь каждого состояния существа с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним непосредственно следует в иерархизации тотального существа. Если рассмотреть лучи, содержащие оконечности модальностей всех состояний, то их наложение образует вертикальную плоскость, горизонтальными прямыми которой они являются; эта вертикальная плоскость есть место расположения всех крайних точек, о которых мы только что упомянули, и которые, согласно предшествующему изложению, можно было бы назвать пограничными точками различных состояний. Однако при ином способе рассмотрения данные точки будут представлять собой лимиты различных модальностей каждого состояния. Кривая, которую мы временно рассматривали как окружность, в действительности представляет собой виток спирали необозримо малой высоты (это расстояние между двумя горизонтальными плоскостями, пересекающими вертикальную ось в двух последовательных точках); Данный виток спирали представляет собой элемент «винтовой нарезки», нанесенной на «вращающийся цилиндр», ось которого есть не

[215] Другими словами, кривая станет разомкнутой в вертикальном направлении, а не в горизонтальном, как при прошлом представлении.

что иное, как вертикальная ось нашего изображения. Соответствие между двумя точками последовательных спиралей обозначено здесь их расположением на одной и той же вертикальной оси — образующей цилиндра, то есть на одной и той же вертикали; точки, соответствующие друг другу сквозь множественность состояний существа, кажутся слившимися, когда их рассматривают в тотальности трёхмерного пространства, в ортогональной проекции на базовой плоскости цилиндра, т. е. на определённой горизонтальной плоскости.

Чтобы дополнить наше изображение, теперь будет достаточно одновременно рассмотреть, с одной стороны, это винтообразное движение, которое происходит в вертикальной цилиндрической системе, состоящей из необозримого множества концентрических цилиндров (причем базовый луч перемещается от одного из них до другого на необозримо малую величину), а с другой стороны, спиралевидное движение, которое мы рассматривали прежде на всякой горизонтальной плоскости, принятой за неподвижную. Вследствие сочетания этих двух движений, базовая плоскость вертикальной системы будет не чем иным, как горизонтальной спиралью, эквивалентной совокупности бессчетного количества незамкнутых концентрических окружностей; но, сверх того, — развивая ещё далее аналогию рассуждений, относящихся соответственно к двух-, и трехмерному пространствам, а также чтобы лучше выразить в символической форме полную неразрывность всех состояний существа, — надлежит рассмотреть спираль не в одной-единственной позиции, но во всех позициях, какие она может занимать, вращаясь вокруг своего центра. Тогда мы получим бессчетное множество вертикальных систем, подобных предшествующей, которые имеют одну и ту же ось и взаимопроникают, когда их рассматривают как сосуществующие, поскольку каждая из них включает в равной мере всю тотальность точек одного и того же трехмерного пространства, в котором они все расположены: это все та же самая система, рассмат-

риваемая одновременно в необозримой множественности всех положений, которые она может занимать, совершая полный оборот вокруг вертикальной оси.

Однако мы увидим, что установленная таким образом аналогия в действительности ещё не вполне достаточна; но, прежде чем идти дальше, отметим, что всё сказанное можно отнести к «макрокосмической» репрезентации в той же мере, что и к «микрокосмической». В этом случае последовательные витки необозримой спирали, прочерченные в горизонтальной плоскости, обозначали бы не различные модальности состояния существа, а многочисленные области одного уровня универсального Бытия; а вертикальное соответствие обозначало бы тогда соответствие каждого уровня Бытия, в любой из определённых возможностей, которую он содержит, всем остальным уровням. Добавим, кроме того, что это соответствие между двумя изображениями — «макрокосмическим» и «микрокосмическим» — будет в равной мере истинным и для всего последующего изложения.

Глава XX. Универсальный сферический вихрь

Если мы вернёмся к сложной вертикальной системе, которую только что рассматривали, то увидим, что вокруг точки, взятой за центр трехмерного пространства, заполняющего эту систему, оно не «изотропно»; другими словами, вследствие определения некоего частного и в некотором роде «привилегированного» направления, совпадающего с осью системы то есть, собственно, вертикального направления, вся фигура окажется негомогенной во всех направлениях, берущих начало в этой точке. Напротив, когда мы рассматривали одновременно все положения спирали вокруг центра в горизонтальной плоскости, то эта плоскость была взята как однородная и «изотропная» по отношению к этому центру. Чтобы так было и в трехмерном пространстве, надо заметить, что каждую прямую, проходящую через центр можно, принять за ось вышеупомянутой системы, таким образом, чтобы всякое направление могло играть роль вертикали; аналогично, если всякая плоскость, проходящая через центр, перпендикулярна одной из этих прямых, то отсюда следует, что, соответственно, всякое направление плоскости могло бы играть роль направления горизонтального, и даже параллельного одной из трёх плоскостей координат. В самом деле, всякая плоскость, проходящая через центр, может стать одной из этих трёх плоскостей в неисчислимом множестве систем координат с тремя прямыми углами, так как она содержит неисчислимое множество пар ортогональных прямых, пересекающихся в центре (в изображении спирали все эти прямые суть лучи, исходящие из полюса), — пар, каждая из которых может образовать какие-либо две из трёх принадлежащих одной из этих систем осей. Точно так же, как каждая точка пространства является потенциальным

центром, — как мы говорили выше, — всякая прямая этого же пространства есть потенциальная ось; а если будет определен центр, всякая прямая, проходящая через эту точку, станет потенциально какой-либо одной из трёх осей. Когда будет избрана центральная или главная ось системы, останется ещё фиксировать две другие оси в плоскости, перпендикулярной этой оси и также проходящей через центр; но, чтобы крест был действительно проведен, т. е. чтобы все пространство реально измерялось согласно трем его измерениям, надо определить как сам центр, так и три оси.

Можно рассматривать как сосуществующие все системы, подобные нашему вертикальному изображению; соответственно, их центральными осями являются все прямые, проходящие через центр, поскольку они и в самом деле сосуществуют в потенциальном состоянии и, кроме того, это нисколько не мешает выбрать затем три определённые оси координат, с которыми можно соотнести все пространство. Здесь также все системы, о которых мы говорим, являются в действительности лишь различными положениями одной и той же системы, так как её ось занимает все возможные позиции относительно центра; и по той же причине они являются взаимопроникающими — то есть потому, что каждая из них включает все точки протяженности. Можно сказать, что принципиальная точка, о которой мы вели речь независимая от всякого определения и обозначающая существо в себе, которое осуществляет или делает реальной эту протяженность доселе чисто потенциальную и понятую как простая возможность развития, заполняя тотальный объем, необозримый в третьей степени, благодаря полному развертыванию своих возможностей во всех направлениях. Впрочем, именно в полноте развертывания обретается совершенная однородность; и, наоборот, крайнее различение осуществимо лишь в предельной универсальности[216]. В центральной

[216] Здесь мы ещё раз намекаем на объединение двух точек зрения «единства во множестве и множества в единстве», согласно учению исламского эзотеризма.

точке существа устанавливается, как мы уже сказали выше, совершенное равновесие между противоположными элементами всех оппозиций и всех антиномий, возникающим благодаря всем внешним и частным точкам зрения.

Поскольку при новом рассмотрении всех сосуществующих систем все направления пространства играют одну и ту же роль, развертывание, берущее начало в центре, может рассматриваться как сферическое, или, скорее, сфероидальное. Тотальный объем, как мы уже указали, является сфероидом, который необозримо простирается во всех направлениях; поверхность его не замкнута — как и кривые, которые мы описали ранее; кроме того, плоская спираль, рассматриваемая одновременно во всех её положениях, — не что иное, как сечение этой поверхности плоскостью, проходящей через центр. Мы сказали, что реализация интегральности плоскости в целом передается исчислением простого интеграла; однако в данном случае, поскольку речь тут идёт уже об объеме, а не просто о поверхности, реализация тотальности пространства выражается исчислением двойного интеграла[217]. Обе произвольные константы, которые были бы введены в это исчисление, могли быть определены выбором двух осей координат, поскольку третья ось сама нашла бы своё место, — ведь она должна быть перпендикулярна плоскости двух остальных и проходить через центр. Мы должны также отметить, что развертывание этого сфероида есть в целом не что иное, как необозримое распространение вибрационного движения (или волнообразного, поскольку эти термины, по сути, синонимичны) не только в горизонтальной плоскости, но во всем трехмерном пространстве, причём исходная точка этого движения действительно мо-

[217] Хотя мы и не можем долго задерживаться на подобного рода рассуждениях, всё же следует всегда иметь ввиду, что интегральное исчисление не может осуществляться, если его элементы берутся по одному и последовательно, один за другим, поскольку таким образом исчисление никогда не закончится; интеграция может осуществляться лишь посредством единой синтетической операции, и аналитический метод образования арифметических сумм неприменим к бесконечности.

жет быть принята за центр. Если рассматривать эту протяженность как геометрический, т. е. пространственный, символ тотальной возможности (символ неизбежно несовершенный, так как он ограничен самой своей природой), то представление, к которому мы, таким образом, приходим, будет изображением, — в той мере насколько тут можно вообще говорить об изображении, — универсального сферического вихря, согласно которому происходит реализация всех вещей; его-то метафизическая традиция Дальнего Востока и называет *Дао*, т. е. «путь».

Глава XXI. Определение элементов репрезентации существа

Изложенным выше мы довели до крайних умопостигаемых, или скорее воображаемых, (поскольку речь всегда идёт о чувственном представлении) пределов универсализацию нашего геометрического символа, постепенно вводя в него через множество последовательных фаз — или, точнее, фаз, последовательно рассматриваемых в ходе нашего изложения, — все большую неопределенность, соответствующую тому, что мы назвали все более возрастающими степенями необозримого; но без того, чтобы это предполагало выход из трехмерного пространства. Достигнув этой точки, нам придется проделать тот же путь в обратном направлении, чтобы придать геометрической фигуре определенность всех её элементов, без чего она, оставаясь полностью в виртуальном состоянии, не может быть на самом деле очерчена; но эта определенность, которая в самом начале нашего повествования была рассмотрена, так сказать, исключительно синтетически, в качестве чистой возможности становится отныне реальной; так как теперь мы можем указать точное значение каждого из характеризующих её составных элементов крестообразного символа.

Прежде всего, мы рассмотрим не всеобщность существ, но единственное существо в его тотальности; предположим, что определена вертикальная ось, а затем, что равным образом определена плоскость, проходящая через эту ось и содержащая крайние точки модальностей каждого состояния; таким образом, мы вернёмся к вертикальной системе, плоскость основания которой будет представлять собой горизонтальную спираль, рассмотренную в одной единственной позиции, то есть к системе, которую мы уже предварительно

описали. Здесь определены направления трёх осей координат, но что касается фактического расположения, то оно тут на самом деле определено лишь для вертикальной оси; одна из двух горизонтальных осей будет располагаться в вертикальной плоскости, о которой мы только что сказали, а другая, естественно, будет перпендикулярна ей; но горизонтальная плоскость, которая будет содержать эти две пересекающиеся под прямым углом линии, всё ещё остается неопределённой. Обозначив её, мы найдем тем самым центр протяженности, т. е. начало системы координат, с которым она соотнесена, поскольку эта точка есть не что иное, как точка пересечения горизонтальной плоскости координат с вертикальной осью; все элементы фигуры будут тогда действительно определены, и это позволит начертить трехмерный крест, измеряющий протяженность во всей её полноте.

Напомним также, что для создания системы, отображающей тотальное существо, нам надлежало вначале рассмотреть горизонтальную спираль, а затем вертикальную цилиндрическую — «винтовую» спираль. Если мы рассмотрим изолированно какой-либо виток этой винтовой спирали, то сможем, пренебрегая элементарным сдвигом по уровню между её концами, считать её окружностью, проведенной в горизонтальной плоскости; можно даже принять за окружность каждый виток другой кривой, а именно спирали горизонтальной, если пренебречь незначительным отклонением по радиусу между её концами. Вследствие этого всякая окружность, начерченная в горизонтальной плоскости и имеющая своим центром сам центр этой плоскости — т. е. точку пересечения с вертикальной осью, — может, обоюдно и, с той же степенью приближения рассматриваться как виток, принадлежащий одновременно и вертикальной, и горизонтальной спирали[218]; отсюда следует, что кривая, которую мы рассматриваем как окружность, в действительности не

[218] Эта окружность — та же самая, что очерчивает фигуру, известную под названием *инь-ян* в дальневосточном символизме, на которую мы уже намекали и которую более подробно рассмотрим в дальнейшем.

является, строго говоря, ни замкнутой, ни лежащей на плоскости (горизонтальной).

Такая окружность будет репрезентировать одну из модальностей состояния существа, рассматриваемую по направлению вертикальной оси, которая сама проецируется горизонтально в одну точку — центр окружности. С другой стороны, если рассматривать последнюю по направлению какой-либо из двух её горизонтальных осей, то она спроецируется на один симметричный по отношению к вертикальной оси отрезок горизонтальной прямой, которая образует с упомянутой осью двухмерный крест; эта горизонтальная прямая является отображением плоскости, в которой расположена рассматриваемая окружность, на вертикальной плоскости проекции.

Что касается значения окружности, в центре которой находится точка, являющаяся отображением вертикальной оси на горизонтальной плоскости, — то отметим, что, согласно повсеместно принятому символизму, центр и окружность представляют исходную точку и завершение какого-либо способа проявления[219]; они соответствуют, следовательно, тому, чем являются в универсальном «сущность» и «субстанция» (пуруша и пракрити индусской доктрины), или Сущее в себе и его возможность; для всякого модуса проявления они дают более или менее частное выражение обоих этих принципов в качестве взаимодополняющих — активного и пассивного по отношению друг к другу. Этим подтверждается сказанное нами ранее об отношении между различными аспектами символизма креста, ибо отсюда мы можем заключить, что в нашем геометрическом изображении горизонтальная плоскость (которая — в качестве плоскости координат полагается фиксированной, хотя и может занимать любое положение, будучи определена лишь в направлении) играет пассивную роль по отношению к вертикальной оси. Это вновь подтверждает, что соответствующее

[219] Мы видели, что в символизме чисел эта фигура соответствует десятке, рассматриваемой как полное развитие единицы.

состояние существа реализуется в его интегральном развитии под активным влиянием принципа, изображенного осью[220]; этот момент можно будет лучше понять впоследствии, но важно указать на него уже теперь.

[220] Если мы рассмотрим двухмерный крест, полученный путём проекции на вертикальную плоскость и, естественно, образованный вертикальной и горизонтальной линиями, то увидим, что при этих условиях он хорошо символизирует союз двух принципов — активного и пассивного.

Глава XXII. Дальневосточный символ инь-ян: метафизический эквивалент рождения и смерти

Для того, чтобы возвратиться к определению нашей фигуры нам, в сущности, остаётся лишь осуществить частное рассмотрение ещё двух вещей — вертикальной оси и горизонтальной координатной плоскости. Мы знаем, что горизонтальная плоскость выражает собой состояние существа, каждая модальность которого соответствует плоскому витку спирали, принятому нами за окружность; с другой стороны, концы этого витка в действительности находятся не в плоскости кривой, но в двух непосредственно соседствующих плоскостях, — ведь сама эта кривая, рассмотренная в вертикальной цилиндрической системе, есть один ход винтовой спирали, шаг которой бесконечно мал. Вот почему — учитывая, что мы живем, действуем и рассуждаем в настоящий момент в условиях стечения вторичных обстоятельств, — мы можем и даже должны рассматривать схему индивидуальной эволюции[221] как поверхность (плоскость). И действительно, она обладает всеми её атрибутами и свойствами, отличаясь от поверхности лишь с точки зрения Абсолюта[222]. Таким образом, на нашем уровне (или ступени бытия) «жизненный круг» есть непосредственная истина, и окружность вполне подходит для изображения «индивидуального человеческого цикла»[223].

---

[221] Будь то для частной модальности или для интегральной индивидуальности, если рассматривать её изолированно в существе; когда берут лишь одно состояние, изображение должно быть плоским. Мы напомним ещё раз, во избежание всякого недоразумения, что слово «эволюция» означает для нас не более чем развитие определённой совокупности возможностей.

[222] Т. е. при рассмотрении существа в его тотальности.

[223] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 128 [оригинального издания].

Согласно вышеизложенным соображениям, *инь-ян*, изображающий в традиционном символизме Дальнего Востока «круг индивидуальной судьбы», и в самом деле есть круг. «Этот круг, выражающий индивидуальную или видовую эволюцию[224], лишь двумя измерениями причастен универсальному циклическому цилиндру. Не имея никакой толщины, он представляется прозрачным и проницаемым; иначе говоря, предшествующие ему и следующие за ним линии эволюций[225], отображаются в нём и доступны взгляду, пронизывающему его насквозь»[226]. Но, разумеется, «никогда не следует упускать из виду, что если *инь-ян*, взятый отдельно, может рассматриваться как круг, то в последовательности ин-

[224] В самом деле, вид не есть трансцендентный принцип по отношению к индивидам, входящим в него; он сам принадлежит сфере индивидуального бытия и не выходит за её пределы; он располагается, следовательно, на том же уровне в универсальном Бытии, и можно сказать, что причастность к виду осуществляется согласно горизонтальному направлению; мы, возможно, когда-нибудь посвятим специальное исследование вопросу видовых условий.

[225] Эти эволюции являются развитием других состояний, распределяемых таким образом по отношению к человеческому состоянию; напомним, что метафизически вопрос о «предшествующем» и «последующем» ставится лишь в смысле причинно-следственной и чисто логической связи, которая не исключает одновременности всех вещей в «вечном настоящем».

[226] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 129 оригинального издания. — Фигура разделена на две части, тёмную и светлую, соответствующие предшествующей и последующей эволюциям, состояния, о которых идёт речь, могут рассматриваться символически, в сравнении с человеческим состоянием, одни как тёмные, другие как светлые; в то же время тёмная часть есть сторона *инь*, а светлая часть — сторона *ян*, согласно первоначальному значению обоих терминов. С другой стороны, поскольку *ян* и *инь* являются также двумя принципами — мужским и женским, то, как указывалось выше, мы имеем здесь изображение примордиального «андрогина», обе половины которого уже дифференцировались, но ещё не разделились. Наконец, как репрезентация циклических обращений, фазы которых связаны с преобладанием то *ян*, то *инь*, та же самая фигура соотносится с символом свастики, равно как и с символом двойной спирали, о котором мы упоминали ранее; но это увело бы нас к рассуждениям, не связанным с нашим предметом.

дивидуальных модификаций[227] он есть элемент винтовой спирали: всякая индивидуальная модификация есть по сути дела трехмерный вихрь[228]; лишь единожды он проходит через человеческое состояние и никогда не повторяет вновь уже пройденный путь»[229].

Оба конца витка винтообразной спирали с бесконечно малым шагом представляют собой, как мы сказали, две непосредственно соседствующие точки на образующей цилиндра, которая параллельна вертикальной оси (и к тому же расположена в одной из плоскостей координат). Эти две точки реально не принадлежат индивидуальности, или, в более общем плане, состоянию существа, репрезентируемому горизонтальной плоскостью. «Вхождение в *инь-ян* и выход из *инь-ян* не зависят от индивида — ведь эти две точки принадлежат не только *инь-ян*, но и витку спирали, нанесенному на боковую (вертикальную) поверхность цилиндра, и подчиняются притяжению «Воли Неба». И в самом деле, человек не свободен ни в рождении, ни в смерти. Что касается рождения, он не волен ни в согласии на него, ни в отказе, ни в выборе момента. Что касается смерти, он не свободен уклониться от нее; и, следуя неумолимой аналогии, не волен он и в выборе момента смерти… Во всяком случае, он не свободен ни в одном из условий двух этих актов: рождение неодолимо ввергает его в круг бытия, которое он не выбирал и ко-

---

[227] Взятых в качестве взаимно соответствующих (в логической последовательности) в различных состояниях существа, которые надлежит, впрочем, рассматривать в их одновременности, чтобы различные витки спирали можно было сравнивать между собой.

[228] Это элемент универсального сферического вихря, о котором шла речь выше; всегда существует аналогия и своего рода «пропорциональность» (но не общая мера) между целым и каждым из его элементов, даже необозримо малых.

[229] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 131-132 оригинального издания (прим.). — Это исключает ещё и формально возможность «реинкарнации». В связи с этим можно также отметить, с точки зрения геометрической репрезентации, что прямая может пересечь плоскость только в одной точке; в частности, это относится к вертикальной оси, рассматриваемой по отношению к любой горизонтальной плоскости.

торого не просил; смерть забирает его из этого круга и неодолимо бросает в другой, предписанный и предусмотренный «Волей Неба», и он ничего не может здесь изменить[230]. Таким образом, земной человек есть раб в отношении своего рождения и смерти, т. е. по отношению к двум главным актам своей индивидуальной жизни — единственным, которые подводят итог его особой эволюции по отношению к бесконечному»[231].

Следует уяснить, что «феномены смерти и рождения, рассмотренные сами по себе и вне циклов, совершенно равны»[232]; можно даже сказать, что это в действительности один и тот же феномен, рассмотренный с двух противоположных сторон, с позиций обоих последовательных циклов, для которых он является посредником. Данное обстоятельство находит выражение, и притом непосредственное, в нашем геометрическом изображении, поскольку конец какого-либо цикла обязательно совпадает с началом другого; и мы употребляем слова «рождение» и «смерть», беря их в самом общем смысле, лишь для обозначения переходов между циклами, какова бы ни была протяженность последних и идёт ли речь о мирах или индивидах. Эти два феномена «сопровождают и дополняют друг друга; рождение человека — это непосредственный результат смерти (в другом состоянии); смерть человека — это непосредственная причина рождения (также в другом состоянии). Одно из этих обстоятельств никогда не возникает без другого. Поскольку здесь не существует времени, мы можем утверждать, что между значениями, присущими феноменам рождения и смерти,

---

230 Так происходит потому, что индивид как таковой есть существо случайное, не имеющее достаточного основания в себе самом; вот почему круг его бытия, если рассматривать его без учёта движения в вертикальном направлении, выглядит как «цикл неизбежности».

231 Матжиои, «Метафизический путь», стр. 132-133 оригинального издания. — «Но между рождением и смертью индивид свободен в свершении и смысле всех своих земных поступков; в «жизненном круге» рода и индивида притяжение «Воли Неба» не ощущается».

232 Там же, стр. 138-139 (прим.).

имеется метафизическое тождество. Что касается их относительного значения, то по причине непосредственности последствий смерть в конце какого-либо цикла превосходит рождение в начале того же цикла на величину притяжения «Воли Неба» по отношению к этому циклу, т. е., в математическом выражении, — на шаг эволюционной спирали»[233].

[233] Там же, стр. 137. — По поводу метафизической равнозначности рождения и смерти см. также: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. VIII и XVII, 3-е фр. изд.

Глава XXIII. Значение вертикальной оси; влияние воли неба

Из предшествующего вытекает, что шаг спирали — элемент, из-за которого концы индивидуального цикла, каков бы он ни был, ускользают из собственной области индивидуальности, — и есть мера «притягательной силы божественности»[234]. Влияние «Воли Неба» в развитии существа измеряется, следовательно, параллельно вертикальной оси; это, очевидно, предполагает одновременное рассмотрение множества состояний, образующих столько же интегральных циклов бытия (горизонтальных спиралей), так как это трансцендентное влияние не ощущается внутри одного и того же состояния, взятого изолированно.

Вертикальная ось обозначает в таком случае метафизическое место проявления «Воли Неба»; она пересекает каждую горизонтальную плоскость в её центре — т. е. в точке, где реализуется равновесие, в котором пребывает это проявление, или, другими словами, где происходит полная гармонизация всех образующих элементов соответствующего состояния существа. Именно это, как мы видели выше, следует понимать под «Неизменным Средоточием» (*Чжун-юн*), где в каждом состоянии существа (благодаря равновесию, которое есть как бы образ изначального единства в проявленном) отражается «Действие Неба»; в себе самом оно недеятельно и непроявлено, хотя его следует понимать как способное к действию и к проявлению (что, впрочем, не может ни поколебать, ни изменить его каким-либо образом); и даже, по правде говоря, как способное к любому действию и к любому проявлению именно за счёт того, что оно само

[234] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 95 оригинального издания.

находится вне всех частных действий и проявлений. Вследствие этого мы можем сказать, что в изображении какого-либо существа вертикальная ось — это символ «персонального пути»[235], ведущего к совершенству и являющегося спецификацией «универсального пути», изображенного ранее неограниченной незамкнутой сфероидальной фигурой; используя уже знакомый нам геометрический символизм и опираясь на высказанные ранее замечания, можно заключить, что такая спецификация достигается путём определения в данном пространстве какого либо одного частного направления которое и будет являться направлением этой вертикальной оси[236].

Мы говорили здесь о совершенстве, и по этому поводу необходимо краткое объяснение: когда этот термин употребляется таким образом, его надлежит понимать в его абсолютном и всецелом смысле. Однако чтобы помыслить об этом в нашем нынешнем положении (как существ, принадлежащих к индивидуальному человеческому состоянию), следует передать это интеллигибельное постижение в различительной форме; тогда эта постижимость есть (*Цянь*), возможность воли в совершенстве и, естественно, всемогущества, которое тождественно тому, что обозначается как «Действие Неба». Но чтобы говорить об этом, надо, сверх того, передать это постижение чувственным образом (поскольку язык, как всякое внешнее выражение, неизбежно относится к чувственному порядку); тогда это будет «пассивное совершенство» (*Кунь*), возможность действия — как намерение и как цель. *Цянь* — это воля, способная себя проявить, а *Кунь* — объект этого проявления; но коль скоро мы говорим «активное совершенство» или «пассивное совершенство», то это уже не совершенство в абсолютном смысле,

---

[235] Напомним, что «персональность» есть для нас трансцендентный и перманентный принцип существа, тогда как «индивидуальность» представляет собой его проявленное состояние — преходящее и случайное.

[236] Это окончательно уточняет то, что мы уже указывали в связи с отношениями «пути» (*Дао*) и «Прямизны» (*Дэ*).

поскольку здесь имеется различение и определение — следовательно, ограничение. Можно также, если угодно, сказать, что *Цянь* — это действующая (точнее, «влияющая») способность, соответствующая «небу» (*Тянь*), а *Кунь* — пластическая способность, соответствующая «земле» (*Ди*); мы находим здесь, в совершенстве, аналог — но ещё более универсальный, — того, что мы обозначили в Сущем как «сущность» и «субстанцию»[237]. Во всяком случае, каков бы ни был принцип, лежащий в основе их определения, следует знать, что *Цянь* и *Кунь* существуют метафизически лишь с нашей точки зрения, т. е. с точки зрения проявленных существ; подобным же образом Сущее поляризуется и самоопределяется как «сущность» и «субстанция» не в самом себе, но лишь по отношению к нам — поскольку мы рассматриваем его, исходя из универсального проявления, к которому мы принадлежим, и принципом которого он является.

Возвращаясь к нашему геометрическому изображению, мы увидим, что вертикальная ось определяется как выражение «Воли Неба» в раскрытии существа; указанное выражение, в свою очередь, определяет направление горизонтальных плоскостей, обозначающих различные состояния, а также горизонтальное и вертикальное соответствие последних, устанавливающее их иерархизацию. Вследствие указанного соответствия предельные точки этих состояний определяются как завершения отдельных модальностей; вертикальная плоскость, которая их содержит, есть одна из плоскостей координат, так же как и плоскость, перпендикулярная ей по направлению оси; обе эти вертикальные плоскости прочерчивают в каждой горизонтальной плоскости двухмерный крест, центр которого находится в «Неизменном Средоточии». Остается только один неопределенный элемент: это положение отдельной горизонтальной плоскости, которая

---

[237] См. также: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. IV. — В *гуа* Фу-си *Цянь* представлен тремя сплошными черточками, а *Кунь* — тремя прерывистыми; мы видели, что сплошная черта есть символ *ян*, или активного принципа, а прерывистая — символ *инь*, или пассивного принципа.

будет третьей плоскостью координат; ему в тотальном существе соответствует некое состояние, определение которого даёт возможность начертить символический трехмерный крест, т. е. реализовать саму тотальность существа.

Прежде чем идти далее, важно отметить следующее: расстояние по вертикали, разделяющее крайние точки какого-либо цикла эволюции, постоянно; такое постоянство, по-видимому, означает, что, каков бы ни был рассматриваемый цикл, «притягательная сила божества» действует всегда с одной и той же интенсивностью и что так, в самом деле, и происходит с точки зрения бесконечности; именно это выражает закон универсальной гармонии, требующий своего рода математической пропорциональности всех вариаций. Однако верным является также и то, что видимость не всегда может соответствовать такому положению вещей, если рассмотрение производится со специализированной точки зрения и если во внимание принимается прохождение некоего определённого цикла, который желали бы сравнить с другими в этом отношении; Когда речь идёт о такого рода конкретном случае (допуская, что для данной постановки вопроса могут при определённых условиях найтись оправдания, хотя в целом всё это уже находится за пределами точки зрения чистой метафизики) необходимо иметь возможность оценки величины шага спирали. Однако «мы не знаем сущностного значения этого геометрического элемента, поскольку в настоящий момент не осознаем пройденных циклических состояний, и, следовательно, не можем измерить метафизическую высоту, отделяющую нас сегодня от того состояния, из которого мы вышли»[238]. Мы, следовательно, не располагаем каким-либо непосредственным способом оценки меры воздействия «Воли Неба»; «мы знали бы её лишь по аналогии (в силу закона гармонии), если бы, в нашем нынешнем состоянии, сознавая наше предшествующее состояние, мы могли бы судить о достигнутой метафизической ве-

[238] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 137-138 оригинального издания (прим.).

личине[239] и вследствие этого измерять восходящую силу. Никто не сказал, что это вещь невозможная, ибо она легко доступна пониманию; но на это неспособно нынешнее человечество»[240].

Отметим попутно, как мы поступали всякий раз, когда к тому представлялся случай, совпадение между всеми традициями, к которому — опираясь на все изложенное нами относительно значения вертикальной оси — можно было бы отнести метафизическую интерпретацию известного евангельского высказывания о том, что Слово (или «Воля Неба» в действии) есть (по отношению к нам) «Путь, Истина и Жизнь»[241]. Если мы ненадолго вернёмся к нашему «микрокосмическому» изображению, описанному вначале, и рассмотрим три его оси координат, то «путь» (отнесенный к определённому существу) будет обозначен, как и здесь, вертикальной осью; из обеих горизонтальных осей одна будет изображать тогда «истину», а другая «жизнь». «путь» соотносится с «Универсальным Человеком», с которым отождествляется «высшее я»; «истина» — с человеком интеллектуальным, а «жизнь» — с человеком телесным (хотя послед-

---

[239] Разумеется, термин «количество», оправдывающий здесь употребление математического символизма, должен пониматься лишь в качестве чистой аналогии; то же самое относится к слову «сила» и всем тем, которые взывают к образам, заимствованным из чувственного мира.

[240] Там же, стр. 96. — В этой последней цитате мы ввели некоторые изменения, не меняя смысла, чтобы приложить к каждому существу то, что было сказано об универсуме в целом. «Человек не может ничего в своей собственной жизни, поскольку закон, управляющий даже чисто человеческим изменениями — жизнью и смертью, неподвластен ему; что же тогда может он знать о законе, управляющем огромными космическими изменениями, универсальной эволюцией?» (Чжуан-цзы, гл. XXV). — В индусской традиции пураны утверждают, что не существует меры для предшествующих и последующих *кальп*, т. е. циклов, относящихся к другим уровням универсального Бытия.

[241] Дабы предупредить возможное непонимание, учитывая путаницу, обычную для современного Запада, особо подчёркиваем, что речь идёт о метафизической интерпретации, а отнюдь не о религиозной; между обеими точками зрения имеется такое же различие, какое в исламе существует между *al-ḥaqīqah* (метафизической и эзотерической) и *sharīʿah* (социальной и экзотерической).

ний термин подлежит также и некоторой транспозиции)[242]. Оба последних принадлежат области одного и того же частного состояния, т. е. одному и тому же уровню универсального бытия, причём первый должен быть уподоблен здесь интегральной индивидуальности, а второй представляет собой лишь её модальность. «Жизнь» будет тогда обозначена осью, параллельной направлению, по которому развивается каждая модальность, а «истина» — осью, которая соединяет все модальности, пересекая их перпендикулярно тому же направлению (хотя эта ось, и горизонтальна она, может рассматриваться как относительно вертикальная по отношению к другой, как мы указывали ранее). Это предполагает, что начертание трехмерного креста относится к земной человеческой индивидуальности; ведь только по отношению к последней мы могли рассматривать здесь «жизнь» и даже «истину»; данное начертание изображает действие Слова в реализации тотального существа и его отождествлении с «Универсальным Человеком».

[242] Эти три аспекта человека (из которых только два последних являются в собственном смысле слова «человеческими») обозначаются в иудейской традиции терминами Адам, Эш и Енох.

Глава XXIV. Небесный луч и его плоскость отражения

Если мы представим себе наложение горизонтальных плоскостей, символизирующих все состояния существа, можно будет ещё раз сказать, что по отношению к ним, рассматриваемым по отдельности либо в качестве ансамбля тотального существа, вертикальная ось, связывающая их все между собой и с центром, символизирует то, что различные традиции называют «небесным лучом» или «божественным лучом». Это есть принцип, именуемый в индусской доктрине буддхи или *Mahat*[243], «он составляет высший, невоплощенный элемент в человеке и служит ему в качестве проводника на пути сквозь фазы универсальной эволюции»[244]. Универсальный цикл, изображаемый всей разверткой нашей фигуры, и «лишь одну фазу которого образует человечество (в индивидуальном и «видовом» смысле) обладает собственным импульсом[245], независимым, от нашего человечества, от всех человечеств, от всех плоскостей (обозначающих все уровни универсального Бытия), которые он объединяет в необозримую сумму (она, собственно, и есть «Универсальный Человек»)[246]. Именно этот импульс, получаемый им от сущностной устремленности небесного луча к своему истоку, неодолимо увлекает этот цикл к его концу (совершен-

[243] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVII и XXI, о символизме «солнечного луча» (*suṣumṇā*).

[244] Simon et Theophane, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, стр. 10.

[245] Слово «импульс», указывающее на идею «движения» является здесь чисто аналогическим выражением, поскольку универсальный цикл в его полноте, разумеется, независим от условий времени и пространства, равно как и от любых других частных условий.

[246] Эта «необозримая сумма», строго говоря, и представляет собой интеграл.

ству), тождественному его началу, с силой, направляющей к восхождению и божественно благодетельной (т. е. гармоничной)»[247]; и это не что иное, как «притягательная сила божества», о которой шла речь в предшествующей главе.

Нам следует со всей строгостью обратить внимание на то, что «движение» универсального цикла непременно независимо от какой бы то ни было индивидуальной воли — частной или коллективной, — которая может действовать лишь внутри своей особой области, никогда не порывая с определёнными свойственными ей условиями бытия. «Человек как таковой (имеется в виду человек индивидуальный) мог бы распоряжаться лишь своей человеческой судьбой, которую он может прервать, то есть окончить свой, индивидуальный путь, однако что-либо большее и лучшее находится вне рамок его возможностей; это случайное существо, одаренное случайными способностями и возможностями, не могло бы передвигаться, останавливаться или влиять на себя самого вне особого, случайного уровня, где оно в данный момент находится и раскрывает свои качества. Неразумно предполагать, что оно может изменить, а тем более остановить вечное движение универсального цикла»[248]. К тому же, необозримое расширение возможностей индивида, рассмотренного в его интегральности, ничего в нём не меняет, поскольку такого рода расширение, естественно, не могло бы избавить его от всей совокупности ограничительных условий, характеризующих состояние существа, которому он принадлежит[249].

«Небесный луч» пересекает все состояния существа, обозначая, таким образом, как мы сказали, центральную точку каждого из них и оставляя свой след на соответствующей го-

---

[247] Там же, стр. 50.

[248] Там же.

[249] Это как раз верно по отношению к «бессмертию», понимаемому в западном смысле, т. е. как продолжение индивидуального человеческого состояния в «непрестанность» или в необозримость времени (см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVIII).

ризонтальной плоскости: место всех этих центральных точек есть «неизменное средоточие»; но это влияние «Небесного Луча» действенно лишь тогда, когда он создаёт — отражаясь на одной из этих плоскостей, — вибрацию, которая, распространяясь и расширяясь в интегральности существа, освещает его хаос, космический или человеческий. Мы сказали «космический или человеческий», так как последнее может относиться как к «макрокосму», так и к «микрокосму»; во всех случаях совокупность возможностей существа образует, собственно, лишь «бесформенный и пустой» хаос[250], в котором все есть тьма, вплоть до момента, когда происходит упомянутое освещение, обусловливающее его гармоническую организацию при переходе от потенции к действию[251]. Само это освещение строго соответствует превращению из одной в другую трёх гун, которое было описано нами выше на основании текста Вед: Если мы представим себе две фазы этого превращения, то первая из них отталкиваясь от низших состояний существа, реализуется в самой плоскости отражения, тогда как вторая сообщает отражённой вибрации восходящее направление, которое передает её через всю иерархию высших состояний существа. Плоскость отражения, центр которой — точка воздействия «Небесного Луча», являющаяся отправным пунктом этой необозримой вибрации, будет тогда центральной плоскостью в совокупности состояний существа, т. е. горизонтальной плоскостью координат в нашем геометрическом изображении, и её центр действительно сделается центром существа тотального. Эта центральная плоскость, в которой проведены горизонтальные линии трехмерного креста, играет по отношению к «небесному лучу» — его вертикальной линии — роль, аналогичную роли «пассивного совершенства» по отношению к «активному совершенству»; или роли «суб-

[250] Это буквальный перевод ивритского выражения *thohû va-bohû*, которое Фабр д'Оливе (см.: Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*) толкует как «случайную потенцию существа в единственной потенции существа».

[251] См.: Быт. 1:2-3.

станции» по отношению к «сущности», роли пракрити по отношению к *Puruṣa*: символически это все та же «земля» в отношении к «небу», а также то, что все космогонические традиции согласно представляют как «поверхность Вод»[252]. Можно назвать эту плоскость местом отделения «низших Вод» от «высших Вод»[253], т. е. разделения двух хаосов — оформленного и бесформенного, индивидуального и внеиндивидуального, всех состояний, как непроявленных, так и проявленных, совокупность которых составляет тотальную возможность «Универсального Человека».

Под воздействием «Универсального Духа» (*Атман*), проецирующего «небесный луч», который отражается в зеркале «вод», в их пучину попадает божественная искра, несотворённое духовное семя, которое в потенциальном универсуме (*Brahmānda*, или «Мировое Яйцо») служит обозначением не-высшего Брахмана (*Apara-brahma*); индусская традиция называет его *hiraṇyagarbha* (т. е. «золотой зародыш»)[254]. В каждом существе при частном рассмотрении последнего эта искра интеллигибельного света составляет, так сказать, фрагментарную единицу (выражение неточное, если брать его буквально, поскольку единица в действительности неделима и не имеет частей); развертываясь, чтобы отождествиться в действии с тотальным единством, с которым она на самом деле потенциально тождественна (ибо она содержит в себе неделимую сущность света, как природа огня содержится целиком в каждой искре)[255], данная единица будет излучаться во всех направлениях, начиная от центра, и осуществит в своем продвижении совершенное развитие всех возможностей существа. Этот принцип божественной сущности, вошедший в существа (на самом деле это лишь видимость, ибо реально он не может быть затронут случай-

[252] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. V.

[253] См.: Быт. 1:6-7.

[254] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII.

[255] Там же, гл. V.

ностями и само состояние «обёрнутости» существует лишь с точки зрения проявления), в ведийском символизме выражается как Агни[256], проявляющийся в центре свастики; которая, как мы уже видели, есть крест, начерченный в горизонтальной плоскости и своим вращением вокруг центра порождающий эволюционный цикл, конституирующий каждый из элементов универсального цикла. центр — та единственная точка, которая остаётся в этом круговращении неподвижной — является, в силу самой своей неподвижности (образ принципиальной неизменности), двигателем «колеса бытия»; Эта центральная точка заключает в себе самой «Закон» (в смысле санскритского термина дхарма)[257], т. е. выражение или проявление «Воли Неба» для соответствующего цикла горизонтальной плоскости, в которой происходит это вращение; как мы сказали, влияние данного центрального неподвижного двигателя измеряется или, по крайней мере,

---

[256] Агни изображается (впрочем, как и сияющий луч, его породивший), как огненный принцип, огонь рассматривается как активный элемент по отношению к воде, элементу пассивному — Агни в центре свастики — это также агнец у истока четырёх рек в христианском символизме (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III.; «Эзотеризм Данте», гл. IV; «Царь Мира», гл. IX).

[257] См.: «Общее введение в изучение индусских учений», 3-й раздел, гл. V, и «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. IV. — Мы указали также на отношения между словом дхарма и санскритским обозначением полюса *Dhruva*, которые производятся соответственно от корней *dhṛ* и *dhru*, имеющих один и тот же смысл, и выражают преимущественно идею стабильности («Царь Мира», гл. I).

измерялось бы, имей мы такую способность, размером шага эволюционной спирали, по ходу вертикальной оси[258].

Реализация возможностей существа происходит, таким образом, при помощи деятельности, которая всегда является внутренней, — ведь она осуществляется из центра каждой плоскости; и кроме того, метафизически, по отношению к существу тотальному невозможно никакое, внешнее действие, ибо подобное действие возможно лишь с точки зрения относительной и специализированной, каковой является точка зрения индивидуума[259]. Сама эта реализация изображается в различных символизмах в виде расцветающего над поверхностью «вод» цветка, обычно это лотос в восточ-

---

[258] «Когда сейчас (в ходе проявления) произносят слово «Принцип», то этот термин не означает более одиночного Сущего, то есть того Сущего, каким оно было изначально — речь идёт о Сущем присутствующем во всех существах, об универсальной норме, управляющей космической эволюцией. Природа Принципа и природа Сущего непостижимы и невыразимы. Только ограниченное может быть понято и выражено (индивидуальным человеческим способом). О Принципе, действующем как полюс, как ось универсальности существ, скажем только, не пытаясь его объяснить, что это полюс, ось универсальной эволюции» (Чжуан-цзы, гл. XXV). Вот почему *Дао* «с именем», — «Мать десяти тысяч существ» (Дао дэ цзин, гл. I) есть «великая Единица» (*Тай-и*), расположенная символически, как мы видели выше, в Полярной звезде: «Если надо дать имя Дао (хотя оно не может быть названо), его назовут (как приблизительный эквивалент) «великой Единицей»… Десять тысяч существ произведены *Тай-и*, измененные посредством *инь* и *ян*». — На Западе в старинном «деятельном масонстве» отвес, служивший образом вертикальной оси, крепился в точке, которая символизировала небесный полюс. Это также есть точка подвешивания «весов», о которых говорят различные традиции (см. «Царь Мира», гл. X); и отсюда становится ясно — «ничто» (Айн) Каббалы соответствует «недеянию» (*увэй*) дальневосточной традиции.

[259] Далее нам ещё представится случай вернуться к различению «внутреннего» и «внешнего», которое собственно как и любое обращения к идеям локализации носит здесь исключительно символический характер; но мы уточняем, что невозможность внешнего действия относится лишь к тотальному, а не к индивидуальному существу, и это исключает попытки сближения с утверждением — внешне аналогичным, но лишённым метафизического значения, — которое «монадология» Лейбница подразумевает по отношению к «индивидуальным субстанциям».

ной, и роза или лилия — в западной традициях[260]; впрочем, мы не намереваемся входить здесь в детальное рассмотрение этих различных изображений, которые могут варьировать и видоизменяться в той или иной мере, по причине их многочисленных адаптаций; но по сути они исходят всюду и везде из одного и того же принципа, с некоторыми несущественными различиями, всегда сводящимися к числам[261]. Во всяком случае, раскрытие, о котором идёт речь, может быть вначале рассмотрено в центральной плоскости — т. е. в горизонтальной плоскости отражения «Небесного Луча» — как интеграция соответствующего состояния существа; но оно распространится также вне этой плоскости, в тотальность состояний, следуя необозримому развитию во всех направлениях, начиная от центральной точки универсального сферического вихря, о котором мы говорили ранее[262].

---

[260] Ранее мы уже отмечали, какое соотношение существует между этими символическими цветками и колесом, которое рассматривается как символ проявленного мира («Царь Мира», гл. II).

[261] Выше мы видели, что число лучей в колесе варьируется; так же обстоит дело и с числом лепестков эмблематических цветов. Лотос чаще всего имеет восемь лепестков; в западных изображениях обычно встречаются числа 5 и 6, которые относятся соответственно к «микрокосму» и «макрокосму».

[262] О роли «божественного луча» в реализации существа и переходе к высшим состояниям см.: «Эзотеризм Данте», гл. VIII.

Глава XXV. Древо и змей

Если мы обратимся теперь к символу змеи, обвившейся вокруг древа, о чём вкратце уже было сказано выше; то следует констатировать, что эта фигура точно соответствует спирали, проведенной вокруг вертикального цилиндра в том геометрическом изображении, которое мы изучили. Древо, как мы уже сказали, символизирует «Мировую Ось», а змея изображает ансамбль циклов универсального проявления[263]; и в самом деле, прохождение различных состояний передается в некоторых традициях как блуждания существа в теле символической змеи[264]. Поскольку такое прохождение можно рассматривать в двух противоположных направлениях — либо восходящем к высшим состояниям, либо нисходящем к низшим, этим и объясняются два проти-

[263] Между этой фигурой и фигурой уробороса, т. е. змеей, пожирающей свой хвост, существует такое же отношение, как между полной винтовой спиралью и круговым изображением *инь-ян*, в котором один из её витков взят отдельно, и рассматривается как плоскость; уроборос выражает необозримость цикла, взятого изолированно, — необозримость, которая применительно к человеческому состоянию и в силу наличия условия времени приобретает аспект «непрестанности».

[264] Именно этот символизм мы встречаем в гностической Пистис Софии, где тело змеи разделено согласно зодиаку и его подразделениям, что, впрочем, приводит нас к фигуре уробороса, так как в этих условиях речь может идти лишь о прохождении одного цикла через различные модальности одного и того же состояния; в этом случае рассматриваемые блуждания существа, ограничиваются лишь продолжениями индивидуального человеческого состояния.

воположных аспекта символизма змеи — благотворный и пагубный[265].

Встречается и змея, обвившаяся не только вокруг древа, но также и вокруг различных других символов «Мировой Оси»[266], и, в частности, вокруг горы, как это можно видеть в индусской традиции, в символизме «пахтания океана»[267]. Здесь змей *Шеша* или Ананта, выражающий необозримость универсального Бытия, обвился вокруг Меру — «полярной горы»[268]; его тянут в противоположные стороны дэвы и асуры, соответствующие состояниям высшим и низшим по отношению к человеческому состоянию; тогда здесь имеются два аспекта — благотворный и зловредный — в зависимости

[265] Порой символ удваивается в соответствии со своими двумя аспектами, и тогда мы видим двух змей, обвившихся в противоположных направлениях вокруг одной и той же оси, как в фигуре кадуцея. Эквивалент последней можно встретить в некоторых формах брахманского жезла (*Brahma-daṇḍa*), в двойном загибании линий, соответствующих двум направлениям вращения свастики. Этот символизм имеет многочисленные приложения, которые мы не можем здесь рассматривать: одно из наиболее важных касается тонких энергий в человеческом существе (см.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX); аналогия «микрокосма» и «макрокосма» значима и с этой частной точки зрения.

[266] В частности, вокруг омфалоса и некоторых изображений «Мирового Яйца» (см.: «Царь Мира», гл. IX); мы отмечали связь, вообще существующую между символами древа, камня, яйца и змеи; это может открыть дорогу достаточно интересному повествованию, которое, однако, завело бы нас слишком далеко.

[267] Этот символический рассказ содержится в Рамаяне.

[268] См.: «Царь Мира», гл. IX.

от того, смотреть ли на змея со стороны дэвов или асуров[269]. С другой стороны, если интерпретировать значение последних в понятиях «добра» и «зла», то возникнет очевидное соответствие с двумя противоположными сторонами «Древа Познания» и другими подобными символами, о которых мы говорили ранее[270].

Уместно рассмотреть ещё другой аспект, когда змей, в своем общем символизме, предстаёт если и не совсем как зловредный (что обязательно предполагает наличие коррелята благотворности, ибо «добро» и «зло», как два понятия всякой дуальности, могут пониматься только посредством друг друга), то по меньшей мере как устрашающий, поскольку он изображает вовлеченность существа в необозри-

---

[269] Можно также отнести эти два аспекта к двум противоположным значениям самого слова *asura*, проявляющимся в зависимости от способа его декомпозиции: *asu-ra* «дающий жизнь» и *a-sura* «несветлый». И это только в последнем смысле *асуры* противостоят дэвам, чьё имя выражает сияние небесных сфер. В другом смысле, напротив, на деле происходит их отождествление (с чем связано приложение этого обозначения к Митре и Варуне в некоторых ведических текстах). Необходимо ясно отдавать себе отчет в этом двойном значении, потому как в противном случае оно может явиться причиной появления видимости противоречия. Если к цепи циклов применить символизм временной последовательности, то становится легко понятно, почему говорится, что *асуры* предшествуют дэвам. В этой связи, будет, по крайней мере, небезынтересно отметить — согласно древнееврейской Книге Бытия, сотворение растений было осуществлено до создания звёзд или светил, что может перекликаться с упомянутым выше предшествованием. Действительно, согласно индусской традиции, растение происходит от природы *асуров*, то есть от природы состояний низших по отношению к человеческому состоянию, в то время как небесные тела, естественно, представляют дэвов — то есть состояния высшие. Тут также будет уместно добавить, — развитие «растительной сущности» в Эдеме есть прорастание семян, происходящих из предшествующего цикла, что также соответствует рассматриваемому символизму.

[270] В символизме времени мы также имеем аналогию с двумя ликами Януса, так как первый из них обращен к будущему, а второй — к прошлому. В другом исследовании мы, вероятно, в более ясном виде сможем показать глубокую связь между всеми этими относящимися к различным традиционным формам символами.

мую серию циклов проявления[271]. Этот аспект соответствует, в частности, роли змея (или дракона, который служит тогда его аналогом) как хранителя неких символов бессмертия, доступ к которым он преграждает; так, он обвился вокруг древа с золотыми яблоками в саду Гесперид, или в Колхидской роще вокруг бука, на который повешено «золотое руно»; ясно, что эти древа — не что иное, как формы «Древа Жизни» и, следовательно, обозначают также «Мировую Ось»[272].

Для тотальной реализации необходимо, чтобы существо выскользнуло из этой цепи циклов и перешло с окружности в центр, т. е. в точку, где ось пересекает плоскость, изображающую данное состояние, в котором это существо находится в настоящее время; тем самым произойдет интеграция данного состояния, затем, начиная от этой плоскости, и следуя направлению вертикальной оси, будет достигнута тотальность. Стоит отметить, что, в то время как совокупность состояний, рассматриваемых в их циклическом прохождении, демонстрирует непрерывность, то переход в центр, по сути, означает дискретность в развертывании существа; в этом плане данный скачок можно сравнить с тем, чем является с математической точки зрения «переход к пределу» неопределённого ряда непрерывной вариации. Действительно, предел, будучи по определению постоянной величиной,

---

[271] Это буддийская *saṃsāra*, непрестанное круговращение «колеса жизни», от которого существо должно освободиться, чтобы достичь *nirvāṇa*. Привязанность к множественности есть также, в известном смысле, библейское «искушение», которое отдаляет существо от изначального центрального единства и мешает ему добыть плод «Древа Жизни»; и действительно, именно поэтому существо подвержено чередованию циклических изменений, т. е. рождению и смерти.

[272] В данном случае имеет смысл расположиться на довольно близкой точке зрения и упомянуть также о символических легендах, которые во многих традициях представляют змея или дракона как хранителя «скрытых сокровищ»; последние связаны с различными другими весьма важными символами — к примеру, символами «чёрного камня» и «подземного огня» (см.: «Царь Мира», гл. I и VII); это ещё один из многочисленных моментов, которые мы указываем мимоходом, надеясь вернуться к ним в другой раз.

не может, как таковой, быть достигнут в ходе вариации, даже если она продолжается необозримо; не подпадая под этот вариационный ряд, он не принадлежит серии, лимитом которой является; чтобы достичь его, надо выйти из этой серии. Точно так же надо выйти из необозримого ряда проявленных состояний и их изменений, чтобы достичь «Неизменного Средоточия» — постоянной и неподвижной точки, которая управляет движением, не участвуя в нём, — подобно тому как весь математический ряд в его изменении упорядочивается своим отношением к пределу, который сообщает ему свой закон, пребывая сам вне этого закона. Также как и переход к пределу и, в некотором роде, частный случай этой операции — взятие интеграла, метафизическая реализация, не может осуществляться «постепенно»; она подобна синтезу, которому не может предшествовать какой-либо анализ, который, с данной точки зрения, будет в любом случае бессилен и лишён малейшего значения.

В исламской доктрине существует интересный и важный момент, связанный с вышесказанным: «прямая дорога» (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*), о которой говорится в *fātiḥah* (буквально увертюра) или в первой суре Корана, есть не что иное, как вертикальная ось, взятая в её восходящем значении, так как её «прямизна» (идентичная *Дэ* Лао-цзы), согласно корню обозначающего её слова (*qām*, подниматься), должна рассматриваться как вертикальное направление. Поэтому легко понять значение последнего стиха, в котором эта «прямая дорога» определяется как «дорога тех, на кого Ты изливаешь Свою милость, а не тех, на ком Твой гнев, и не тех, кто пребывает в заблуждении» (*ṣirāṭa alladhīna anʿamta ʿalayhim, ghayri al-maghḍūbi ʿalayhim wa lā aḍ-ḍāllīn*). Те, на кого нисходит божественная милость[273] суть находящиеся под непосредственным влиянием «небесной Активности», и ведомые ей к высшим состояниям и полной реализации, поскольку их сущность обретает согласие с универсальной волей.

[273] Эта «милость» есть «пролитие росы», которая в еврейской Каббале непосредственно соотнесена с «Древом Жизни» (см.: «Царь Мира», гл. III).

С другой стороны — поскольку «гнев» прямо противоположен «милости», — его действие также должно осуществляться по вертикальной оси, но с обратным эффектом, следуя нисходящему направлению, к низшим состояниям[274]: это «адский» путь, противоположный пути «небесному». Оба эти пути представляют собой две половины верхнюю и нижнюю вертикальной оси, начиная с уровня, соответствующего человеческому состоянию. Наконец, находящиеся в «заблуждении», согласно собственному и этимологическому смыслу, суть те — и это огромное большинство людей, — кто, будучи привлечен и удержан множественностью, непрестанно блуждает в циклах проявления, отображенных кольцами змея, обвившегося вокруг «Древа средоточия»[275].

Напомним также в этой связи, что слово «ислам» буквально означает «подчинение божественной воле»[276]; вот почему в некоторых эзотерических учениях говорится, что всякое существо есть «муслим» в том смысле, что никто не может уклониться от подчинения этой воле, и что каждый, следовательно, неизбежно занимает место, предписанное ему во вселенной. Разделение существ на «верных» (*muʾminīn*)

---

[274] Это прямое нисхождение существа вдоль вертикальной оси выражается, в частности, «падением ангелов»; когда речь идёт о человеческих существах, это, очевидно, происходит лишь в исключительном случае, и таким существом считается *Walī ash-Shayṭān*, поскольку он в известном смысле представляет собой противоположность «святому» или *Walī ar-Raḥmān*.

[275] Эти три категории существ можно обозначить как «избранных», «отвергнутых» и «заблудших»; целесообразно отметить, что они точно соответствуют трем гунам: первая *саттве*, вторая *тамасу*, третья *раджасу*. Некоторые экзотерические комментаторы Корана считали «отвергнутыми» евреев, а «заблудшими» христиан; но это ограниченная интерпретация, весьма спорная даже с экзотерической точки зрения и, во всяком случае, никак не имеющая единственного объяснения согласно *al-ḥaqīqah*. — По поводу первой из трёх категорий мы должны заметить, что слово «избранный» в рамках Ислама прилагается к пророку, а с эзотерической точки зрения — применяется к «Универсальному Человеку».

[276] См.: «Царь Мира», гл. VI; мы отметили тогда близкое родство этого слова с теми, что обозначают «спасение» и «мир» (*as-salām*).

и «неверных» (*kuffār*)[277] состоит, следовательно, в том, что первые повинуются сознательно и добровольно универсальному порядку, тогда как среди вторых есть такие, кто повинуется закону против воли, и такие, кто попросту пребывает в невежестве. Здесь перед нами три категории существ; «верные» следуют «прямой дорогой», которая есть обитель «мира», и их повиновение универсальной воле делает из них истинных соучастников «божественного плана».

[277] Это различение в исламской традиции касается не только людей, но распространяется и на джиннов; в действительности оно применимо ко всем существам.

Глава XXVI. Несоизмеримость тотального существа и индивидуальности

Теперь мы должны остановиться на вопросе, имеющем для нас первостепенное значение: традиционная концепция существа, как мы её здесь излагаем, кардинально отличается (в самом принципе и в силу этого принципа) от всех антропоморфических и геоцентрических концепций, от которых западная ментальность освобождается с таким трудом. Мы даже сказали бы, что она отличается от них бесконечно, и это отнюдь не злоупотребление данным термином, что бывает в большинстве случаев использования термина «бесконечное»; но как раз наоборот, приведённое нами выражение более верно, нежели любое другое, и более адекватно нашей концепции, к которой оно прилагается, ибо последняя, собственно, не имеет границ. Чистая метафизика не могла бы никоим образом допустить антропоморфизм[278]; если последний порой и фигурирует в выражениях, то это чисто внешняя видимость, в известной мере неизбежная, — ведь для того чтобы выразить нечто, мы обречены пользоваться человеческим языком. Итак, это лишь следствие несовершенства, неизбежно свойственного любому выражению, каково бы оно ни было в силу самой его ограниченности; оно допускается лишь в некотором роде, в качестве снисхождения, временной попутной уступки слабости индивидуального человеческого понимания, которому не хватает возможностей для достижения того, что превосходит область индивидуальности. Из-за этой недостаточности нечто подобное происходит ещё до всякого внешнего выражения

[278] По этому вопросу см. книгу: «Общее введение в изучение индусских учений», 2-й раздел, гл. VII.

в сфере формальной мысли (которая, впрочем, также предстаёт как выражение, если рассматривать её по отношению к не имеющему формы): всякая идея, над которой интенсивно размышляешь, в конце концов «обретает выражение», принимая некую человеческую форму, — подчас даже форму самого мыслителя; по весьма выразительному сравнению Шанкарачарьи, «мысль втекает в человека, как расплавленный металл в литейную форму». Сама интенсивность размышления[279] приводит к тому, что мысль занимает человека целиком, аналогично тому, как вода наполняет сосуд до краев; следовательно, она принимает форму того, что её вмещает и ограничивает, — другими словами, она становится антропоморфной.

Вот ещё один пример несовершенства, которого индивидуальное существо в ограниченных и частных условиях своего бытия не может избежать ни в малейшей степени; на самом деле оно может это сделать, но даже не как индивид (хотя к этому и нужно стремиться), поскольку полное освобождение от такого ограничения обретается лишь во вне-, и надиндивидуальных, т. е. лишённых формы состояниях, достигнутых в ходе действительной реализации тотального существа.

Мы остановились на этих моментах с целью предупредить любые возражения, которые могут быть здесь предъявлены. Очевидно, что не может быть никакой общей меры между, с одной стороны, «высшим я», понимаемым как тотализация существа, интегрированного согласно трем измерениям креста, осуществляемая для конечной реинтеграции в его первичное единство, реализованное именно в той полноте распространения, которую символизирует пространство, и, с другой стороны, какой-либо индивидуальной модификацией, представленной посредством бесконечно

[279] Разумеется, слово «интенсивность» не должно пониматься в количественном значении; и поскольку мысль не подчинена условию пространства, её форма никоим образом не «локализуется»; она располагается в тонком, а не в телесном порядке.

малого элемента того же пространства или даже интегральностью одного состояния, плоское изображение которого (или по меньшей мере рассматриваемое как плоское со сделанными нами оговорками, т. е. если взять это состояние изолированно) содержит бесконечно малый элемент по отношению к трехмерному пространству, ибо при расположении этого изображения в пространстве (т. е. в совокупности всех состояний существа) его горизонтальную плоскость следует рассматривать как действительно перемещающуюся на бесконечно малую величину вдоль направления вертикальной оси[280]. Поскольку речь идёт о бесконечно малых элементах, пусть даже относящихся к геометрическому символизму, неизбежно узкому и ограниченному, то в реальности тем более становится очевидной абсолютная несоизмеримость того, что символизируется при помощи двух понятий, которые были только что приведены нами к сопоставлению. Указанная несоизмеримость не зависит ни от какого более или менее произвольного соглашения, каковым всегда является выбор определённых единиц в обычных количественных измерениях. С другой стороны, когда речь идёт о тотальном существе, необозримое служит здесь символом бесконечного — насколько вообще позволительно сказать, что бесконечное может быть выражено символически; но, разумеется, всё это никоим образом не должно приводить к столь обычному для западных математиков и философов смешению бесконечного и необозримого. «Если мы и можем принять необозримое за образ бесконечного, то не можем отнести к бесконечному рассуждения относительно необозримого; символизм спускается и нисколько не поднимается»[281].

Эта интеграция добавляет одно измерение к соответствующему пространственному изображению; в самом деле, из-

[280] Мы напомним, что вопрос о фундаментальном различении «высшего я» и «я», т. е. различии тотального существа и индивидуальности, который мы осветили в начале настоящего исследования, более полно изложен в книге: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. II.

вестно, что начиная от линии, которая представляет собой первую степень неограниченности в пространстве, простой интеграл соответствует исчислению поверхности, а двойной интеграл — исчислению объема. Следовательно, если необходима была первая интеграция — для перехода от линии к поверхности, измеряемой двухмерным крестом, описывающим необозримый незамкнутый круг (или плоскую спираль, взятую одновременно во всех её возможных позициях), то нужна и вторая интеграция — для перехода от поверхности к объему, в котором трехмерный крест создает, посредством излучения из своего центра во все направления пространства, где он расположен, необозримый сфероид, поддающийся воображению посредством вибрационного движения, — объем, открытый во всех направлениях, который символизирует универсальный вихрь «пути».

[281] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 99.

Глава XXVII. Место индивидуального человеческого состояния в целокупности сущего

Из сказанного в предшествующей главе относительно антропоморфизма становится ясно, что человеческая индивидуальность — даже рассмотренная в её интегральности (а не ограниченная единственно телесной модальностью) — не могла бы занимать привилегированного «внесерийного» места в бесконечной иерархии состояний тотального существа; она занимает здесь свой уровень, как и любое другое состояние, и точно в той же мере — не большей и не меньшей, — в согласии с законом гармонии, управляющим отношениями всех циклов универсального Бытия. Этот уровень определяется частными условиями, характеризующими данное состояние и ограничивающими его область; и если мы не можем в реальности знать её, то потому, что для нас, как для человеческих индивидов, невозможно выйти за рамки этих условий, чтобы сравнить их с условиями других состояний, области которых нам недоступны; но нам как индивидам достаточно понять, что этот уровень является тем, чем он должен быть, и ничем иным быть не может, поскольку каждая вещь занимает в точности то место, которое она должна занимать как элемент всеобщего порядка. Кроме того, в силу того же закона гармонии, намёк на который был только что нами сделан, «поскольку спираль эволюции повсюду и во всех своих точках правильна, переход из одного состояния в другое совершается столь же логично и просто, как переход от одной ситуации (или модификации) к другой внутри одного и того же состояния»[282]; и, по крайней мере,

[282] Там же, стр. 96-97.

с этой точки зрения, ни в какой части вселенной не происходит ни малейшего нарушения непрерывности.

Если однако мы и должны упомянуть об ограничении непрерывности (без которой не может быть соблюдена универсальной причинность), то это потому, что как мы уже сказали выше имеется точа зрения отличная от того с чем приходится иметь дело при рассмотрении циклических обращений и она подразумевает наличие момента прерывности в развертывании существа; это абсолютно уникальный момент, когда под воздействием «Небесного Луча», падающего на плоскость отражения, происходит вибрация, соответствующая космогоническому *Fiat Lux*, «Да будет свет», которая просветляет своим излучением весь хаос возможностей. Начиная с этого момента, порядок приходит на смену хаосу, свет — тьме, действие — потенции, реальность — виртуальности; и когда эта вибрация достигает своего полного эффекта, расширяясь и распространяясь до самых пределов существа, последнее, реализовав свою полноту, уже не обречено проходить тот или иной частный цикл; напротив, оно охватывает их все в совершенной одновременности синтетического и «неразличительного» понимания. Именно это и составляет, собственно говоря, «трансформацию», понимаемую как «возврат изменяющихся существ в неизменного Сущего», вне и за пределами всех особых условий, определяющих степени проявленного Бытия. «Изменение, — говорил мудрец Ши Пин-вэнь, — есть механизм, который производит все существа; трансформация есть механизм, который вбирает в себя все существа»[283].

Эта «трансформация» (в этимологическом смысле перехода за пределы формы), посредством которой осуществляется реализация «Универсального Человека», — не что иное, как «Освобождение» (на санскрите *Mokṣa* или *mukti*), о чём,

[283] Там же, стр. 76. — Чтобы выражение стало корректным, следовало бы заменить словом «процесс» совершенно неподходящее слово «механизм», неудачно заимствованное Матжиои из перевода книги И цзин выполненного Филастром.

впрочем, мы уже имели случай высказаться[284]; оно требует, прежде всего, предварительного определения плоскости отражения «Небесного Луча», так что тем самым соответствующее состояние становится центральным состоянием существа. Впрочем, это состояние, в принципе, может быть каким угодно, поскольку все они совершенно равнозначны с точки зрения бесконечного; и то, что человеческое состояние ничем не отличается от остальных, очевидно даёт ему, как и всякому другому, возможность стать этим центральным состоянием. «Трансформация», следовательно, может быть достигнута исходя из человеческого состояния, взятого за основу, и даже из любой модальности этого состояния; это как раз означает осуществимость такого рода трансформации, в том числе для человека телесного и земного; другими словами — согласно уже сказанному нами в соответствующем контексте[285], — «Освобождение» можно получить «при жизни» (*jīvan-mukti*); что отнюдь не отменяет его сущностного свойства, подразумевающего обретение существом, достигшим его таким, а не иным образом, абсолютного и полного освобождения от ограничительных условий всех модальностей и всех состояний.

Что касается реального процесса развития, который позволяет существу достичь, после прохождения ряда предварительных фаз, того самого момента, когда происходит «трансформация», то у нас нет ни малейшего намерения говорить о нём здесь; так как очевидно, что его описание, даже беглое, явно не укладывается в рамки подобного рода произведения, чей характер должен остаться чисто теоретическим. Мы хотели только обозначить то, что представляют собой возможности человеческого существа, которые, впрочем, при их рассмотрении с точки зрения тотализации есть возможности существа в каждом из его состояний, — по-

---

[284] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVII.

[285] Там же, гл. XVIII.

скольку между последними нет никакого различия с точки зрения бесконечного, где царит совершенство.

Глава XXVIII. Великая триада

Сближая вышеприведённые соображения со сказанным нами в самом начале, можно легко отдать себе отчет в том, что, что традиционная концепция «Универсального Человека», несмотря на такое обозначение, в действительности не содержит абсолютно ничего антропоморфического; но если всякий антропоморфизм явно антиметафизичен и подлежит непременному устранению как таковой, то остается уточнить, в каком смысле и при каких условиях определенный антропоцентризм может, напротив, рассматриваться как правомерный[286]. Прежде всего, с космической точки зрения человечество действительно играет «центральную» роль относительно уровня Бытия, к которому принадлежит — но, разумеется, лишь относительно его одного, а, конечно же, не всего ансамбля универсального Бытия; в рамках которой этот уровень — лишь один из необозримого множества, и ничто не делает его положение особым по отношению к другим. В этом плане вопрос об антропоцентризме может иметь лишь ограниченный и относительный смысл, но достаточный, однако, для обоснования аналогической транспозиции, которая становится возможной благодаря самому понятию человека, а значит, достаточный и для подтверждения правомочности термина «Универсальный Человек».

С другой точки зрения, мы видели, что всякий человеческий индивид — впрочем, как и всякое проявление суще-

ства в каком-либо состоянии, — само в себе содержит возможность становиться центром по отношению к существу тотальному; следовательно, можно сказать, что он является им в известной мере виртуально и что цель, которую он должен перед собой поставить — превратить эту виртуальность в актуальную реальность. Итак, для этого существа позволительно — ещё до самой этой реализации, но имея её в виду, — разместиться в центре некоторым образом идейно[287]. Коль скоро оно пребывает в человеческом состоянии, его частная перспектива, естественно, придает этому состоянию преобладающее значение, в противоположность тому, что происходит, когда его рассматривают с точки зрения чисто метафизической, т. е. универсальной; и такое преобладание окажется, так сказать, оправданным *a posteriori* в случае, когда это существо — действительно беря данное состояние за точку отсчёта и за основу реализации, — сделает его центральным состоянием своей тотальности, то есть состоянием, которое будет соответствовать горизонтальной плоскости координат в нашем геометрическом изображении. Это, прежде всего, подразумевает реинтеграцию рассматриваемого существа в самый центр человеческого состояния, — реинтеграцию, в которой, собственно, и заключается восстановление «примордиального состояния»; а затем — отождествление самого человеческого центра с универсальным центром; первая из этих двух фаз есть реализация интегральности человеческого состояния, а вторая — всей тотальности существа.

---

[286] Следует добавить, что этот антропоцентризм отнюдь не обязательно связан с геоцентризмом, в противоположность тому, что происходит в некоторых светских концепциях; неправильное понимание в этом отношении подчас возникает из того, что земля иногда берется как символ всего телесного состояния; но само собой разумеется, что земное человечество — это не все человечество.

[287] Тут есть нечто сравнимое с тем, как Данте, следуя более не пространственному, но временному символизму, располагается в середине «великого года», чтобы осуществить своё путешествие через «три мира» (см. «Эзотеризм Данте», гл. VIII).

Согласно дальневосточной традиции, «истинный человек» (*чжэнь-жэнь*) — это тот, кто осуществил возвращение к «примордиальному состоянию» и, следовательно, к полноте человечества; отныне он окончательно утвердился в «Неизменном Средоточии», ускользнув тем самым от превратностей «колеса вещей». Над этой ступенью находится «трансцендентный человек» (*шэнь-жэнь*), — собственно говоря, уже не человек, поскольку он преодолел человечество и полностью освободился от его специфических условий; он достиг полноты тотальной реализации, «Высшего Тождества»; потому он, воистину, стал «Универсальным Человеком». Что касается «истинного человека», то он, ещё не попав на эту ступень, можно сказать, является «Универсальным Человеком», по крайней мере, виртуально, в том смысле, что коль скоро ему не надо проходить другие состояния различительным способом, — ибо он перешел от окружности к центру, — человеческое состояние неизбежно станет для него центральным состоянием тотальности, хотя в действительности оно ещё и не стало таковым[288].

Это позволяет осознать, в каком смысле надлежит воспринимать промежуточный элемент «Великой Триады» в рассмотрении дальневосточной традиции: три элемента — это «небо» (*Тянь*), «земля» (*Ди*) и «человек» (*Жэнь*), последний играет роль некоего «посредника» между двумя остальными, соединяющего в себе обе их природы. Правда, даже касательно индивидуального человека можно сказать, что он реально причастен к «небу» и «земле», которые суть то же, что и пара *Puruṣa*-пракрити — два полюса универсального про-

---

[288] Различие между этими двумя ступенями такое же, что и между тем, что мы называли виртуальным бессмертием и актуально реализованным бессмертием («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVIII): эти две стадии в реализации «Высшего Отождествления» мы различали с самого начала. — «Истинный человек» соответствует в арабской терминологии «примордиальному человеку» (*al-Insān al-qadīm*), а «трансцендентный человек» — «Универсальному Человеку» (*al-Insān al-kāmil*). — Об отношениях «истинного человека» и «трансцендентного человека» см. книгу: «Великая Триада», гл. XVIII.

явления; но в этом нет ничего, что относилось бы именно к человеку, ибо так же обстоит дело для всякого проявленного существа. Чтобы человек мог реально выполнить по отношению к универсальному Бытию ту роль, о которой идёт речь, он должен расположиться в центре всех вещей, т. е. достичь, по крайней мере, состояния «истинного человека»; и тут он будет исполнять эту роль все ещё только для одного уровня Бытия: лишь в состоянии «трансцендентного человека» эта возможность реализуется во всей её полноте. Это означает, что истинный «посредник», в котором союз «неба» и «земли» полностью завершен в результате синтеза всех состояний, — это «Универсальный Человек», тождественный Слову; и, отметим мимоходом, многие моменты западных традиций, даже в чисто теологическом плане, могли бы обрести в этом своё самое глубокое объяснение[289].

С другой стороны, союз «неба» и «земли», как двух взаимодополняющих принципов — активного и пассивного, — может быть изображен фигурой «андрогина»; это приводит нас к некоторым соображениям относительно «Универсального Человека», о которых мы упоминали с самого начала. Здесь для всякого проявленного существа также имеет место быть причастность двух принципов, которая принимает в этом случае форму присутствия двух элементов — *инь* и *ян*, но в различных пропорциях и всегда с преобладанием одного или другого; безупречно уравновешенный союз обоих элементов может быть осуществлен лишь в «примордиальном состоянии»[290]. Что касается тотального состояния, то здесь более не может быть и речи о каком-либо различении *ян* и *инь* (которые возвращаются в изначальное единство), как, собственно, и об «андрогине» (что означало бы наличие некоей дуальности в самом единстве); но лишь о «нейтральности» Сущего, рассматриваемого в самом себе, за пределами разграничения «сущности» и «субстанции», «неба»

[290] Вот почему обе половины *инь-ян* в своем соединении составляют полную окружность (которая, будучи изображена на плоскости соответствует сферической форме в трехмерном пространстве).

и «земли», *Puruṣa* и пракрити. Следовательно, только по отношению к проявлению пара *Puruṣa*-пракрити, как мы уже сказали выше, может быть отождествлена с «Универсальным Человеком»[291]; и с этой точки зрения очевидно также, что последний является «посредником» между «небом» и «землей» — ведь оба эти элемента исчезают по мере выхода за пределы проявления[292].

Примечания к главе

[289] Союз «неба» и «земли» есть то же самое, что союз двух природ — божественной и человеческой — в личности Христа, поскольку он рассматривается как «Универсальный Человек». Среди старинных символов Христа встречается звезда с шестью лучами, т. е. двойной треугольник «печати Соломона» (см.: «Царь Мира», гл. IV); или, в символизме герметической школы, с которой были связаны Альберт Великий и святой Фома Аквинский, правильный треугольник представлял божество, а перевернутый — человеческую природу («созданную по образу Божию» как его перевёрнутое отражение в «зеркале Вод») подобно тому, как соединение двух треугольников изображает союз двух природ (*Lāhūt* и *Nāsūt* в исламском эзотеризме). Следует отметить с особой герметической точки зрения, что человеческий тернер *spiritus, anima, corpus* соответствует тернеру алхимических принципов: «сера, ртуть, соль». — С другой стороны, с точки зрения числового символизма «печать Соломона» есть изображение числа 6, которое является числом «соединительным» (буква *vau* на еврейском и арабском); числом союза и посредничества; это также число творения, и как таковое оно подходит также Слову, *per quiem omnia facta sunt* («чрез которое все начало быть»). Звезды с пятью и семью лучами представляют соответственно «микрокосм» и «макрокосм», а также индивидуального человека (связанного с пятью условиями его состояния, которым соответствуют пять

[291] Сказанное нами здесь об истинном месте «андрогина» в реализации существа и о его отношении к «примордиальному состоянию» объясняет важную роль этой концепции в герметизме; учения последнего относятся к космологической области, так же как и к расширениям человеческого состояния на тонкий мир, то есть к тому, что в целом можно было бы назвать «промежуточным миром» и который не следует смешивать с областью чистой метафизики.

[292] Благодаря этому можно понять высший смысл фразы Евангелия: «небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут». Слово в себе самом, а следовательно, и «Универсальный Человек», ему тождественный, находятся за пределами различения «неба» и «земли»; итак, он вечно остается таким, какой есть, во всей полноте существования, тогда как любое проявление и различение (т. е. всякий порядок случайного бытия) меркнет в тотальной «трансформации».

органов чувств и пять телесных элементов) и «Универсального Человека» или Логос. Роль Слова по отношению к универсальному Бытию может быть ещё уточнена присоединением креста, проведенного внутри изображения «печати Соломона»: вертикальная ветвь связывает вершины двух противоположных треугольников, или два полюса проявления, а горизонтальная ветвь представляет «поверхность Вод». — В дальневосточной традиции встречается символ, по расположению сильно отличающийся от «печати Соломона», но численно ему равнозначный: шесть параллельных черточек, сплошных или прерывистых в зависимости от того или иного случая (64 гексаграммы Вэнь-ван в книге И цзин, каждая из которых образована наложением двух из восьми *гуа* или «триграмм» Фу-си), составляют «графики Слова» (в соответствии с символизмом дракона); они также представляют «человека» как средний элемент великой триады (высшая «триграмма» соответствует «небу», а низшая — «земле», что соответственно отождествляет их с двумя треугольниками «печати Соломона», правильным и перевернутым).

Глава XXIX. Центр и окружность

Все эти рассуждения никоим образом не ведут нас, как могли бы подумать некоторые, не сделай мы этого замечания, к рассмотрению пространства как «сферы, центр которой повсюду, а окружность нигде», согласно часто цитируемому выражению Паскаля, — впрочем, может быть и не он употребил его первым. Во всяком случае, мы не собираемся исследовать здесь, в каком точно смысле сам Паскаль понимал это могущее быть неверно истолкованным высказывание; для нас это неважно, так как очевидно, что автор слишком знаменитых рассуждений о «двух бесконечностях», несмотря на свои бесспорные заслуги в других отношениях, не обладал никаким знанием метафизического порядка[293].

Несомненно, в пространственном изображении тотального существа, каждая точка до всякого определения потенциально является центром существа, представленного данной содержащей её протяженностью; но это лишь потенциально и виртуально, поскольку реальный центр в действительности не определен. Такого рода определение предполагает для центра отождествление с самой природой принципиальной точки, которая, собственно говоря, не находится нигде, поскольку она не подчинена условию пространства и в силу этого содержит в себе все возможности; то, что есть повсюду, в пространственном смысле — только проявления этой принципиальной точки, которые действительно запол-

[293] Множество бесконечностей явно невозможно, так как они ограничивали бы одна другую и ни одна из них поэтому не была бы в действительности бесконечной; Паскаль, как и многие другие, смешивает бесконечное с необозримым, которое при попытке его понимания в количественном ключе, рассматривается в двух противоположных направлениях, то есть согласно возрастающим и убывающим величинам.

няют всю протяженность, но при этом являются лишь простыми модальностями; так что «повсеместность» в целом представляет собой только чувственный субститут истинного «вездесущия»[294]. Более того, если центр протяженности вбирает в себя все другие точки посредством вибрации, которую он им сообщает, то только в качестве того, что он делает их причастными именно неделимой и необусловленной природе — то есть природе его собственной; эта сопричастность, будучи действительной, выводит их тем самым за рамки условия пространства.

Во всём этом надо учитывать, никогда не упуская из виду, общий элементарный закон, который мы уже упоминали по различным поводам — хотя некоторые, кажется едва ли не систематически игнорируют его: между фактом или чувственным объектом (что по сути одно и то же), взятым в качестве символа, и идеей или, скорее, метафизическим принципом, который с его помощью желают в меру возможного символизировать, аналогия всегда будет носить обратный характер, что, однако, как раз и является характерной особенностью аналогии истинной[295]. Так, в пространстве, рассматриваемом в его актуальной реальности, а не в качестве символа тотального существа, никакая точка не является и не может являться центром; все точки равно принадлежат к области проявления, в силу самого факта их принадлежности пространству; последнее есть одна из возможностей, чья реализация заключена в этой области; область же эта в своём ансамбле представляет собой не более чем окружность «колеса вещей», или то, что можно назвать внешней зоной универсального Бытия. Говорить здесь о «внешнем» и «внутреннем», равно как, впрочем, и о центре с окружностью, — значит употреблять символический язык, и даже язык пространственного символизма; но невозможность обойтись без таких символов доказывает не что иное, как

[294] См. книгу: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXV.

[295] Можно в связи с этим отослать к сказанному нами в начале об аналогии между индивидуальным человеком и «Универсальным Человеком».

неизбежное несовершенство наших средств выражения, отмеченное нами выше. Если мы можем, до известной степени, сообщить наши воззрения другому в проявленном и формальном мире (поскольку речь идёт об ограниченном индивидуальном состоянии, вне которого нельзя было бы, по правде говоря, даже поставить вопроса о «другом», по крайней мере, в «разделяющем» смысле, который подразумевает это слово в мире людей), то делаться это будет очевидно только через образы, облекающие эти концепции в определённые формы, т. е. посредством соответствий и аналогий. В этом заключается принцип и основание существования всякого символизма; всякое выражение, каков бы ни был его модус, — в действительности не что иное, как символ[296]. Однако «остережемся смешивать вещь (или идею) с поврежденной формой, в которой мы, только и можем её вообразить, и, быть может, даже понять (как человеческие индивиды); ибо худшие метафизические заблуждения (или скорее антиметафизические) коренятся в недостаточном понимании и дурной интерпретации символов. И будем всегда помнить бога Януса, который изображается с двумя лицами, но имеет только один лик, притом отличный от тех двух, с которыми мы можем соприкоснуться и которые в состоянии увидеть»[297]. Этот образ Януса может весьма точно применяться к различению «внешнего» и «внутреннего», а также к идее прошлого и будущего; и единственное лицо, которое ни одно относительное и случайное существо не могло бы созерцать, не выйдя за рамки своего ограниченного состояния, — лучше всего можно было бы сравнить с третьим глазом Шивы, который видит все вещи в «вечном настоящем»[298].

В этих условиях и со всеми оговорками, которые вытекают из всего того, что было только что нами изложено мы мо-

---

[296] См.: «Общее введение в изучение индусских учений», 2-й раздел, гл. VI.

[297] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 21-22 оригинального издания.

[298] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX, и «Царь Мира», гл. V.

жем и даже должны — дабы согласовать наше выражение с нормальным отношением, всякой аналогии (мы охотно назвали бы его, пользуясь геометрическими терминами, отношением обратной гомотетии), — перевернуть выражение формулы Паскаля, которое мы упомянули выше. И это как раз то, что мы нашли в одном из даосских текстов, который цитировали ранее. «Та точка, которая является осью нормы, есть неподвижный центр окружности, по контуру которой вращаются все случайности, различия и индивидуальности»[299]. На первый взгляд кажется, что оба образа сопоставимы, но в действительности они прямо противоположны друг другу; Паскаль дал увлечь себя своему воображению геометра, и это привело его к перевертыванию истинных отношений, каковые надлежит рассматривать с метафизической точки зрения. То, что в данном случае не находится нигде — это как раз таки центр, поскольку, как мы сказали, он сущностно «нелокализован»; он не может быть найден ни в одном месте проявления, будучи абсолютно трансцендентным по отношению к последнему, оставаясь внутренним для всех вещей. Он находится вне всего того, что может быть достигнуто чувствами и способностями, проистекающими из чувственной сферы: «Принцип не может быть постигнут ни зрением, ни слухом… Принцип не может быть услышан; то что слышится, не Он. Принцип не может быть возвещен; то, что возвещается, не Он… Принцип нельзя ни вообразить, ни тем более описать»[300]. Все, что может быть увидено, услышано, возвещено или описано, с необходимостью принадлежит проявлению, и даже — проявлению формальному; и поэтому, повсюду находится, на самом деле окружность, поскольку все места пространства, или, шире, все проявленные вещи (пространство здесь — лишь символ универсального проявления), «все случайности, различия

---

[299] Чжуан-цзы, гл. II.

[300] Там же, гл. XXII. — Ср.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XV.

и индивидуальности» являются лишь элементами «потока форм», точками окружности «космического колеса».

Итак, чтобы резюмировать вышесказанное в нескольких словах, мы можем сказать, что не только в пространстве, но и во всем, что проявлено, повсюду находится как раз таки внешнее или окружность, тогда как центр — нигде, поскольку он непроявлен; но (и здесь выражение «обратного смысла» приобретает все своё значение) проявленное было бы абсолютно ничем без этой сущностной точки, которая, сама по себе не относится к проявлению и, именно по причине своей непроявленности принципиально содержит все возможные проявления; это поистине «неподвижный двигатель» всех вещей, неподвижный источник всякой дифференциации и модификации. Эта точка создаёт все пространство (как и другие проявления), выходя, в некотором роде, из самой себя посредством развертывания своих возможностей в неограниченное множество модальностей, которыми она заполняет полностью всё это пространство; но когда мы говорим, что она выходит из себя, чтобы осуществить это развитие, не следует понимать буквально это весьма несовершенное выражение, что было бы грубой ошибкой. В действительности, изначальная точка, о которой мы говорим, будучи независимой от пространства, — поскольку именно она его производит, а отношения зависимости (или причинные отношения), разумеется, необратимы, — остается незатронутой условиями каких-либо её модальностей; откуда следует, что она не перестаёт быть идентичной самой себе. Если здесь происходит реализация полноты её возможности, то затем, чтобы прийти (но без того чтобы в данном контексте каким либо образом имелась в виду идея «возвращения» или «нового начала») к «концу, который тождествен началу», т. е. тому первоначальному единству, которое содержало все в принципе; единству, которое, само по себе рассматривается в качестве «высшего я», никоим образом не может стать чем-либо иным (что подразумевало бы дуальность), кроме самого себя, следовательно из этого един-

ства она рассмотренная в себе самой ни в коей мере и не выходила. Впрочем, поскольку речь идёт о символизируемом точкой существе в себе, и даже об универсальном Сущем, мы можем говорить лишь о единстве, как мы только что и сделали; но, если мы хотели, выйдя за пределы самого Сущего, рассмотреть абсолютное совершенство, мы должны перейти в то же время за пределы этого единства, к метафизическому нулю; но его нельзя ни выразить символом, ни назвать каким-либо именем[301].

[301] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XV.

Глава XXX. Заключительные замечания о символизме пространства

В предшествующем изложении мы не стремились установить чёткое отличие между значениями терминов «пространство» (*espace*) и «протяженность» (*etendue*), и в ряде случаев даже употребляли эти слова не особо учитывая их разграничение; данное разграничение, как и разграничение «времени» и «длительности», может быть весьма полезным в плане некоторых философских тонкостей или иметь какое-то реальное значение с космологической точки зрения; но чистая метафизика в нём не нуждается[302].

Кроме того, мы вообще предпочитаем, воздерживаться от всех усложнений языка, которые не были бы строго необходимы для обеспечения ясности и точности нашего изложения; следуя заявлению, сделанному не нами, но полностью нами разделяемому, «мы противники обременения метафизики новой терминологией, мы напоминаем, что терминологии являются предметами дискуссий, заблуждений и дискредитации; их создатели, желая привлечь дополнительное внимание путём использования новой лексики, бездумно насыщают ей свои тексты и оказываются столь сильно при-

[302] Тогда как протяженность обычно рассматривается как обособление пространства, отношение времени и длительности порой берется в противоположном смысле; в самом деле, согласно некоторым концепциям, в частности и в особенности согласно концепции философов-схоластов, время есть лишь частный модус длительности; но это, хотя и вполне приемлемо, связано с соображениями, чуждыми нашему предмету. По этому поводу мы можем сказать только, что термин «длительность» берется в данном случае для обозначения вообще всякой формы последовательности, т. е., в целом, всякого условия, которое в других состояниях бытия может аналогически соответствовать тому, что есть время в человеческом состоянии; но употребление этого термина может, пожалуй, дать повод некоторым трудностям.

вязаны к данной манере изложения, что нередко эти терминологии, бесплодные и бесполезные, составляют, в конечном счёте, единственную новизну предлагаемой системы»[303].

Помимо этих общих причин, если нам нередко приходится называть пространством то, что, собственно говоря, является только отдельной трехмерной протяженностью, то это потому, что даже на самой высокой ступени универсализации символа пространства мы не вышли за пределы этой протяженности, призванной дать представление о тотальном существе. Впрочем, как мы уже говорили ранее, данное представление будет неизбежно, несовершенно. Однако, если бы пришлось придерживаться более строгого способа выражения, несомненно, следовало бы употреблять слово «пространство», исключительно в целях обозначения ансамбля всех частных протяженностей; так, возможность пространства, актуализация которой составляет одно из специальных условий некоторых модальностей проявления (в частности, таких как наша телесная модальность) на уровне бытия, которому принадлежит наше человеческое состояние, содержит в своей необозримости все возможные протяженности (из которых каждая сама является неограниченной в меньшей степени), могущие различаться между собой числом измерений или другими характеристиками; и к тому же очевидно, что протяженность, называемая «евклидовой», — предмет изучения обычной геометрии, — есть лишь один частный случай трехмерной протяженности, поскольку это далеко не единственная мыслимая её модальность[304].

Несмотря на это, возможность пространства, даже в своем максимальном расширении, есть ещё лишь не более, чем

---

[303] Матжиои, «Метафизический путь», стр. 33 оригинального издания (прим.).

[304] Совершенная логическая связанность различных «неевклидовых» геометрий — достаточное тому доказательство; но, разумеется, здесь не место останавливаться на значении и смысле этих геометрий, как и на «гипергеометрии», имеющей дело более чем с тремя измерениями.

определённая возможность — несомненно, необозримая и даже необозримая во множественной потенции, но, тем не менее, конечная; поскольку, как то показывает, в частности, производство серии чисел, начиная от единицы, необозримое происходит от конечного, а это возможно только при условии, что конечное само потенциально содержит это необозримое; и вполне очевидно, что «большее» не может выйти из «меньшего», а бесконечное из конечного. Впрочем, если бы было иначе, сосуществование необозримости других возможностей, не включённых в последнюю[305], из которых каждая в равной мере способна к необозримому развитию, было бы невозможно; и одного только этого рассуждения, при отсутствии всякого другого, вполне было бы достаточно, чтобы показать абсурдность выражения «бесконечное пространство», которым столько злоупотребляли[306]. Ибо бесконечным может быть лишь то, что содержит все и вне чего нет абсолютно ничего, что могло бы ограничить его каким-либо образом, — т. е. всецелая и универсальная возможность[307].

Мы остановим здесь наше изложение, отложив до другого исследования дополнительные размышления, относящиеся

---

[305] Придерживаясь того, что всем известно, скажем, что обычное мышление, как его рассматривают психологи, находится вне пространства и никоим образом не может располагаться в нём.

[306] Так же, впрочем, как и выражением «бесконечное число»; в целом, так называемое «количественное бесконечное» во всех его формах не может быть ничем иным кроме как просто необозримым; тем самым исчезают все противоречия, присущие этому так называемому бесконечному, создающие столько затруднений математикам и философам.

[307] Если мы считаем невозможным, как говорилось выше, допустить узкую точку зрения геоцентризма, обычно связанную с антропоморфизмом, то мы тем более не одобряем научный или скорее псевдонаучный лиризм, особенно дорогой для некоторых астрономов, постоянно рассуждающих о «бесконечном пространстве» и «вечном времени»; это просто нелепости, так как бесконечным и вечным может быть только то, что независимо от времени и пространства; здесь перед нами по существу ничто иное, как одна из многочисленных попыток современного духа ограничить универсальную возможность по мерке своих собственных способностей, ни в малейшей степени не выходящих за пределы чувственного мира.

к метафизической теории множественных состояний существа, которую мы рассмотрим тогда независимо от порождаемой ею геометрического символизма. Чтобы остаться в тех пределах, которые мы сами себе в данном случае установили, просто добавим то, что послужит нам заключением: Этот называемый «Небесным Лучом» трансцендентный и неоформленный элемент, следовательно, невоплощенный и неиндивидуализированный — проявляется в самом центре нашего человеческого состояния, как и всех других состояний, через осознание Идентичности Сущего, постоянное на протяжении всех необозримо множественных модификаций единого Бытия; и это осознание, превосходящее тем самым всякую способность формального порядка и потому сущностно сверхрациональное и подразумевающее согласие с законом гармонии, который связывает и соединяет все вещи в универсуме, — и есть то осознание, которое для нашего индивидуального существа — но независимо от него и условий, коим оно подчинено, — поистине составляет «ощущение вечности»[308].

[308] Само собой разумеется, что слово «ощущение» взято здесь не в его собственном смысле; но должно пониматься посредством аналогической транспозиции под ним следует понимать интуитивную способность, которая непосредственно схватывает свой предмет, подобно тому, как это делает чувство на своем уровне; но в этом и состоит всё отличие, отделяющее интеллектуальную интуицию от интуиции чувственной, сверхрациональное от инфрарационального.