Рене Генон

Собрание работ (Mélanges)

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Mélanges (год издания: 1976).

Редакция перевода от 10.10.2026.

Переведено глав: 14 из 23. Непереведённые главы заменены ссылкой на французский текст на сайте.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1976_MEL.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Предисловие 5

Раздел I. Метафизика и космология 7
Глава 1. Демиург. 9
Глава 2. Монотеизм и ангелология 27
Глава 3. Дух и интеллект 33
Глава 4. Вечные идеи 39
Глава 5. Уединение и молчание 43
Глава 6. «Познай самого себя» 49
Глава 7. Замечания о происхождении чисел 59

Раздел II. Традиционные науки и искусства 71

Глава 1. Инициация и ремёсла 73
Глава 2. Заметки о математической нотации 75

Глава 3. Искусства и их традиционная концепция . . 101
Глава 4. Условия телесного бытия 103

Раздел III. Некоторые современные ошибки 129
Глава 1. О мнимом эмпиризме древних 131
Глава 2. Распространение знания и современный дух . 137

Глава 3. Суеверие «ценности». 143

Глава 4. Чувство пропорций 145

Глава 5. Происхождение мормонизма. 147

Глава 6. Гнозис и спиритуалистические группы. 149

Глава 7. По вопросу центральноазиатской миссии . . 151

Глава 8. Профанная наука перед лицом традиционных учений. 153

Предисловие

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Раздел I. Метафизика и космология

Глава 1. Демиург[1]

I

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

Очевидно, что Совершенное не может породить несовершенное, ибо, если бы это было возможно, Совершенное должно было бы содержать несовершенное в себе самом в принципиальном состоянии, и тогда оно уже не было бы Совершенным. Следовательно, несовершенное не может ис-

---

[1] Мы воспроизводим здесь текст, который, по нашему мнению, является если не первой написанной, то, по крайней мере, первой опубликованной работой Рене Генона. Он появился в первом номере журнала «Гнозис», датированном ноябрём 1909 года — прим. Роже Маридора. Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за июнь 1951. [Прим. ред.]

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

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

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

Таким образом, Совершенное есть высший Принцип, Первопричина; оно содержит все вещи в потенции, и оно произвело все вещи. Но тогда, поскольку есть лишь единственный Принцип, что становится со всеми противоположностями, которые обычно усматривают в Универсуме: Сущее и Не-Су-

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

щее, Дух и Материя, Добро и Зло? Итак, мы вновь оказываемся перед вопросом, поставленным в самом начале, и теперь можем сформулировать его в более общем виде: как Единство могло произвести Двойственность?

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

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

Существует ли оно в реальности независимо от нас, или же оно просто результат нашего способа рассматривать вещи?

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

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

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

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

Зла, то нет оснований говорить и о Добре в обычном смысле этого слова, но лишь о Совершенстве. Итак, именно роковая иллюзия Дуализма реализует Добро и Зло и, рассматривая вещи с частной точки зрения, заменяет Единство Множественностью и тем самым заключает существ, над которыми она властвует, в область смешения и разделения; эта область и есть Царство Демиурга.

II

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

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

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

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

имеет бытия сам по себе; именно это представлено фигурой двух старцев Зогара, а также двумя противоположными треугольниками Печати Соломона.

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

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

Должны ли мы теперь сказать, что это Творение несовершенно? Разумеется, его нельзя считать совершенным; но

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

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

Когда человек приходит к реальному познанию этой истины, он отождествляет себя и все вещи с универсальным Духом, и тогда всякое различение для него исчезает, так что он созерцает все вещи как пребывающие в нём самом, а не

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

как внешние, ибо иллюзия рассеивается перед Истиной, как тень перед солнцем. Так, самим этим познанием человек освобождается от уз Материи и индивидуального бытия, он более не подвластен Князю мира сего, он более не принадлежит Царству Демиурга.

III

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

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

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

тройным Знанием, которым он навсегда освобождается от смертных рождений; это и выражают, говоря, что спасаются лишь Пневматики. Состояние Психиков, в сущности, лишь переходное; это состояние существа, уже готового воспринять Свет, но ещё не воспринимающего его, ещё не осознавшего единую и неизменную Истину.

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

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

> Кроме Знания нет другого средства к обретению окончательного осуществления; это единственный инструмент, который разрывает узы страстей; без Знания не может

> быть достигнуто Блаженство[E]. Действие не противоречит незнанию и не может уничтожить его, — лишь Знание устраняет незнание, подобно Свету, разгоняющему мрак.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> на. Брахман не похож на мир, и вне Брахмана нет ничего; все, что кажется имеющем бытие вне его, является иллюзией. Из всего, что видно, из всего, что слышно, не существует ничего, кроме Брахмана, и благодаря знанию принципа Брахман созерцается как истинное, живое, счастливое Сущее, без двойственности. Око Знания созерцает истинное Сущее, живое, блаженное, всепроникающее; но око неведения не обнаруживает его, не воспринимает, как слепой не видит света. Когда Солнце духовного Знания восходит на небе сердца, оно изгоняет тьму, оно проникает во всё, объемлет всё и всё освещает.

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

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

IV

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

Прежде всего, можно было бы поддаться искушению сказать следующее: если различение Добра и Зла всецело иллюзорно, если в реальности оно не имеет бытия, то так же должно обстоять дело и с моралью, ибо совершенно очевид-

но, что мораль основана на этом различении, что она по самой своей сути его предполагает. Это было бы чрезмерно; мораль имеет бытие, но в той же мере, что и различение Добра и Зла, т. е. для всего, что принадлежит к области Демиурга; с универсальной точки зрения у неё уже не было бы никакого основания для существования. В самом деле, мораль может применяться только к действию; а действие предполагает изменение, которое возможно лишь в оформленном, или проявленном; Мир без формы неизменен, выше изменения, а значит, и выше действия, и именно поэтому существо, более не принадлежащее Царству Демиурга, не совершает действия.

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

Установив это, мы должны отметить, что существо, превосходящее действие, обладает тем не менее полнотой деятельности; но это деятельность потенциальная, т. е. деятельность, которая не действует. Такое существо вовсе не неподвижно, как можно было бы ошибочно сказать, но неизменно, т. е. выше изменения; в самом деле, оно отождествлено с Сущим[Ж], которое всегда тождественно самому себе, согласно библейской формуле «Сущее есть Сущее[И]». Это следует сопоставить с даосским учением, согласно которому Дея-

---

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

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

тельность Неба не содержит в себе беспокойства[K]; Мудрец, в котором отражается Деятельность Неба, находится в состоянии не-беспокойства. Тем не менее этот Мудрец, которого мы обозначили как Пневматика, или Йога, может иметь видимость действия, подобно тому как Луна имеет видимость движения, когда перед ней проплывают облака; но ветер, гонящий облака, не оказывает на Луну никакого влияния. Так и беспокойство демиургического Мира не оказывает никакого влияния на Пневматика; по этому поводу мы можем вновь привести слова Шанкарачарьи:

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

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

Из всего сказанного можно было бы заключить, что действовать вовсе не следует; но и это было бы неточно, если не в принципе, то по меньшей мере в том применении, кото-

---

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

рое хотели бы из этого извлечь. В самом деле, действие есть условие индивидуальных существ, принадлежащих Царству Демиурга; Пневматик, или Мудрец, в реальности не совершает действия, но, пока он пребывает в теле, он имеет видимость действия; внешне он во всём подобен другим людям, но знает, что это лишь иллюзорная видимость, и этого достаточно, чтобы он был по-настоящему свободен от действия, поскольку освобождение достигается именно через Знание. Уже потому, что он свободен от действия, он более не подвержен страданию, ибо страдание — лишь результат усилия, т. е. действия, и именно в этом состоит то, что мы называем несовершенством, хотя в реальности нет ничего несовершенного.

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

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

> Так он движется свободно, как ветер, ибо его движениям не препятствуют страсти. Когда формы уничтожаются, Йог и все существа входят в сущность, проникающую всё. Он не имеет качеств и действия; нетленный, без желания; счастливый, неизменный, без образа; вечно свободный и чистый. Он подобен пространству, которое распространено повсюду и одновременно снаружи и внутри вещей; он нетленен, неуничтожим; он один и тот же во всех вещах, чистый, бесстрастный, не имеющий формы, неизменный. Он — великий Брахман, вечный, чистый, свободный, единственный, неисчерпаемо счастливый, не имеющий второго, имеющий бытие, воспринимающий и не имеющий завершения.

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

Глава 2. Монотеизм и ангелология[2]

Сказанное нами ранее даёт возможность понять характер заблуждения, способного породить политеизм: последний, будучи, в сущности, лишь самым крайним случаем «ассоциации»[3], заключается в допущении множественности принципов, рассматриваемых как совершенно независимые, в то время как в действительности они являются и могут быть лишь более или менее второстепенными аспектами высшего Принципа. Очевидно, что подобное может быть лишь результатом непонимания некоторых традиционных истин, а именно тех, которые относятся к божественным аспектам или атрибутам. Такого рода непонимание всегда возможно у отдельных, более или менее многочисленных индивидов, но его повсеместное распространение, соответствующее состоянию предельного вырождения исчезающей традиционной формы, на деле, несомненно, встречалось гораздо реже, чем обычно считается. В любом случае ни одна традиция, какова бы она ни была, сама по себе не может быть политеистической: предполагать, вслед за «эволюционистскими» взглядами большинства современных людей, что политеизм изначален, вместо того чтобы видеть в нём лишь простое отклонение, каким он в действительности является, — значит совершать переворачивание всякого нормального порядка. Всякая подлинная традиция в сущности своей монотеистична; если говорить точнее, такая традиция прежде

---

[2] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за октябрь-ноябрь 1946.

[3] «Ассоциация» имеет место всякий раз, когда за чем-либо вне Принципа признаётся собственное, ему принадлежащее бытие; но, естественно, от неё до собственно политеизма может быть множество степеней.

всего утверждает единство высшего Принципа[4], от которого всё происходит и полностью зависит, и именно такое утверждение, в том выражении, которое оно специально представленов традициях, имеющих религиозную форму, является монотеизмом в собственном смысле слова. С этой оговоркой, необходимой, чтобы избежать всякого смешения точек зрения, мы, в сущности, можем без ущерба расширить понятие монотеизма так, чтобы оно было применимо к каждому случаю утверждения принципиального единства. С другой стороны, когда мы говорим, что, таким образом, в самом начале необходимо стоит именно монотеизм, само собой разумеется, что это не имеет ничего общего с гипотезой о так называемой «первобытной простоте», которой, по всей вероятности, никогда и не было[5]. Впрочем, чтобы избежать каких-либо недоразумений в этой связи, достаточно отметить, что монотеизм может включать все возможные разработки, касающиеся множественности божественных атрибутов, а также что ангелология, тесно связанная, как мы объясняли ранее, с рассмотрением этих атрибутов, действительно занимает важное место в тех традиционных формах, где монотеизм утверждается наиболее строгим и эксплицитным образом. Таким образом, здесь нет никакой несовместимости, и с самой строгой монотеистической точки зрения даже призывание ангелов совершенно легитимно и нормально — при условии их восприятия исключительно как «небесных посредников», то есть в конечном счёте, со-

[4] Когда речь действительно идёт о высшем Принципе, следовало бы со всей строгостью говорить о «недвойственности», тогда как единство, являющееся, впрочем, её непосредственным следствием, расположено всего лишь на уровне Сущего. Хотя данное различие имеет величайшее метафизическое значение, оно никак не сказывается на том, что нам предстоит сказать здесь; точно так же, как мы можем обобщить смысл понятия «монотеизм», мы можем соотносительно, для упрощения языка, говорить просто о единстве Принципа.

[5] Ср. «Царство количества и знамения времени», гл. XI. — Впрочем, довольно трудно понять, как некоторые люди могут одновременно верить и в «первобытную простоту», и в изначальный политеизм, но, тем не менее, это так. Это ещё один любопытный пример бесчисленных противоречий, свойственных современной ментальности.

гласно уже изложенному нами, как представителей или выразителей определённых божественных аспектов в порядке неоформленного проявления.

В этой связи мы должны также упомянуть некоторые злоупотребления «исторической» или выдающей себя за таковую точкой зрения, столь дорогой многим нашим современникам. В особенности это касается теории «заимствований», о которой нам уже приходилось говорить по разным другим поводам. Действительно, мы, например, довольно часто встречали утверждения ряда авторов о том, что евреи не знали ангелологии до вавилонского плена и попросту заимствовали её у халдеев, в то время как другие авторы придерживаются версии, что любая ангелология, где бы она ни встречалась, неизменно восходит к маздеизму. Вполне понятно, что подобные заявления неявным образом предполагают принадлежность ангелологии к сфере всего лишь «идей» в современном и психологическом смысле слова либо к концепциям, лишённым реального основания, в то время как для нас — как и для всех, кто разделяет традиционную точку зрения — напротив, речь идёт о знании определённого порядка реальности. Трудно представить, почему подобное знание должно было быть «заимствовано» одной доктриной у другой, в то время как вполне понятно, что это знание в равной мере и на одном и том же основании присуще как той, так и другой доктрине, поскольку обе они являются выражением одной и той же истины. Равнозначные знания могут и даже должны обнаруживаться повсеместно; и когда мы говорим здесь о равнозначных знаниях, то имеем в виду, что по сути речь идёт об одних и тех же знаниях, но представленных и выраженных разными путями для адаптации к специфическому строению той или иной традиционной формы[6]. В этом смысле можно сказать, что ангелология или её эквиваленты — как бы их ни называли — су-

[6] Ранее мы намекнули на связь между ангелологией и сакральными языками различных традиций. Это весьма характерный пример той адаптации, о которой идёт речь.

ществуют во всех традициях; и, чтобы привести пример, вряд ли необходимо напоминать, что *дэвы* в индусской традиции в действительности являются точным эквивалентом ангелов иудейской, христианской и исламской традиций. Во всех случаях, повторим ещё раз, то, о чём идёт речь, может быть определено как часть традиционной доктрины, относящаяся к неоформленным, или надындивидуальным, состояниям проявления — либо чисто теоретически, либо в целях действительной реализации этих состояний[7]. Очевидно, что само по себе это никак не связано с политеизмом любого рода, даже если, как мы сказали, политеизм может быть лишь результатом её непонимания. Но когда те, кто верят в существование политеистических традиций, говорят о «заимствованиях», подобно указанным выше, похоже, что они желают представить дело так, как будто бы ангелология представляла собой не что иное, как «заражение» самого монотеизма политеизмом! Это всё равно что сказать, что, поскольку идолопоклонство может возникнуть из-за неправильного понимания некоторых символов, то и сам символизм есть лишь производное от идолопоклонства: наш случай совершенно схож с этим, и, думаем, данное сравнение вполне достаточно для того, чтобы показать всю абсурдность подобной точки зрения.

Чтобы завершить эти заметки, призванные дополнить наше предыдущее исследование, процитируем следующий отрывок из Якова Бёме, который в свойственной ему терминологии и в форме, быть может, несколько тёмной, как это часто у него бывает, на наш взгляд, правильно выражает взаимоотношения ангелов и божественных аспектов:

> «Творение ангелов имеет начало, но силам, из коих они были сотворены, никогда не было ведомо начало, они присутствовали при рождении вечного начала… Они рождены

[7] Как пример первого, можно привести ту часть христианской теологии, которая касается ангелов (впрочем, и в более общем плане экзотеризм, естественно, может стоять здесь лишь на этой, только теоретической, точке зрения), а как пример второго — «практическую Каббалу» в еврейской традиции.

> из ниспосланного в откровении Слова, из вечного, тёмного, огненного и светлого естества, из жажды божественного откровения, и превращены в „тварные“ образы (то есть расщеплены на отдельные создания)»[8].

В другом месте Бёме также говорит: «Каждый ангельский князь есть качество, изошедшее из гласа Бога, и он носит великое имя Бога»[9]. Г-н А. К. Кумарасвами, цитируя последнее предложение и сравнивая его с различными текстами о «Богах» в греческой и индусской традициях, добавляет, в точном соответствии с тем, что мы сказали выше, следующее:

> «Едва ли нужно говорить, что такая множественность Богов не является политеизмом, ибо все они — ангельские подданные Высшего Божества, от которого они происходят и в котором, как столь часто напоминается, они вновь становятся единым целым»[10].

---

[8] *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

[9] *De Signatura Rerum*, XVI, 5. — О первом творении, «изошедшем из гласа Бога», см. «Заметки об инициации», гл. XLVII.

[10] *What is Civilization?*, в сборнике *Albert Schweitzer Festschrift*. — В этой связи г-н Кумарасвами также упоминает проведённое Филоном отождествление ангелов с «Идеями» в платоновском смысле, то есть, в сущности, с «Вечными Основаниями», содержащимися в божественном разуме, или, согласно языку христианской теологии, в Слове, рассматриваемом как «место возможностей».

Глава 3. Дух и интеллект[11]

Нам заметили: часто утверждается, что дух есть не что иное, как *Атман*, и всё же бывают случаи, когда тот же дух, по-видимому, отождествляется только с *буддхи*; нет ли здесь противоречия? Видеть здесь просто вопрос терминологии было бы недостаточно: будь это так, можно было бы с тем же успехом пойти дальше и без разбора принять многочисленные, более или менее расплывчатые и неправомерные значения, которые в обиходе придаются слову «дух», тогда как мы, напротив, всегда старались тщательно их устранять; и слишком очевидная скудность западных языков в выражении идей метафизического порядка, конечно, не должна препятствовать принятию всех необходимых мер предосторожности во избежание смешения понятий. Оба употребления одного и того же слова оправданы, скажем сразу, соответствием между различными «уровнями» реальности, которое и делает возможным перенос некоторых терминов с одного из этих уровней на другой.

Этот случай, по сути, сравним со случаем слова «сущность» [*essence*], которое тоже может иметь разные значения. В качестве коррелята «субстанции», оно обозначает, с точки зрения универсального проявления, *пурушу*, рассматриваемого по отношению к *пракрити*; но его можно перенести и за пределы этой дуальности, и так неизбежно происходит, когда говорят о «божественной Сущности», даже если, как чаще всего бывает на Западе, те, кто употребляет это выражение, в своём представлении о Божественном не

[11] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за июль-август 1947. Кроме того, статья была перепечатана в этом же журнале в номере за июль-октябрь 1962. [Прим. ред.]

выходят за пределы чистого Сущего[12]. Точно так же можно говорить о сущности существа как о начале, дополнительном к его субстанции, но можно назвать сущностью и то, что составляет конечную, неизменную и необусловленную реальность этого существа; и причина в том, что первая в конечном счёте есть не что иное, как выражение второй по отношению к проявлению. Итак, если сказать, что дух существа есть то же самое, что его сущность, это тоже можно понимать в обоих смыслах; и с точки зрения абсолютной реальности дух, или сущность, очевидно, является и может являться только *Атманом*. Но нужно хорошо понимать, что *Атман*, заключающий в себе, и притом изначально, всю реальность, тем самым не может вступать в соотношение с чем бы то ни было. Поэтому, как только речь заходит о принципах, составляющих существо в его обусловленных состояниях, то, что рассматривается в них как дух (например, в тернере «дух, душа, тело»), уже не может быть необусловленным *Атманом*, а лишь тем, что, так сказать, наиболее прямо представляет его в проявлении. Мы могли бы добавить, что это даже уже не сущность, соотносимая с субстанцией: хотя её действительно следует рассматривать по отношению к проявлению, сама она всё же находится не в проявлении; следовательно, в собственном смысле это может быть лишь первый и высший из всех проявленных принципов, то есть *буддхи*.

Кроме того, как только мы становимся на точку зрения какого-либо состояния проявления, например индивидуального человеческого состояния, необходимо принять во внимание то, что можно назвать вопросом «перспективы»: так, когда мы говорим об универсальном, отличая его от индивидуального, мы должны включать в него не только непроявленное, но и всё, что в самом проявлении относится к надындивидуальному порядку, то есть неоформленное

[12] Употребление термина *пурушоттама* в индусской традиции предполагает именно такой же перенос по отношению к тому, что обозначает слово *пуруша* в своём наиболее привычном смысле.

проявление, к которому сущностно принадлежит *буддхи*. Точно так же, поскольку индивидуальность как таковая включает совокупность психических и телесных элементов, принципы, трансцендентные по отношению к ней, мы можем назвать только духовными, а это опять-таки как раз случай *буддхи*, или интеллекта. Вот почему мы можем сказать, как делали это уже часто, что для нас чистая интеллектуальность и духовность — это, по сути, синонимы; впрочем, и сам интеллект допускает перенос того же рода, ведь обычно употребление выражения «божественный Интеллект» не встречает никаких затруднений. Заметим ещё в этой связи, что, хотя гуны принадлежат *пракрити*, *саттву* можно рассматривать только как духовную (или, если угодно, «одухотворяющую») тенденцию, поскольку именно она направляет существо к высшим состояниям. В сущности, это следствие всё той же «перспективы», в которой надындивидуальные состояния предстают промежуточными ступенями между человеческим состоянием и необусловленным, хотя между последним и любым обусловленным состоянием, пусть даже самым высоким, в действительности нет никакой общей меры[A].

Особо следует подчеркнуть сущностно надындивидуальную природу чистого интеллекта; впрочем, только то, что принадлежит этому порядку, и можно по-настоящему назвать «трансцендентным», поскольку этот термин при правильном употреблении применим лишь к тому, что лежит за пределами индивидуальной области. Следовательно, интеллект никогда не бывает индивидуализирован; этому соответствует и то, что с более частной точки зрения телесного мира можно выразить так: какой бы ни была видимость, дух никогда в действительности не «воплощается», — и это, впрочем, верно во всех значениях, в которых слово «дух» мо-

[A] Ср. Ф. Шуон, *Des modes de la réalisation spirituelle* [«Способы духовной реализации»], в номере «Исследований Традиции» за апрель-май 1947, стр. 119, прим. 3 — прим. пер.

жет употребляться правомерно[13]. Отсюда следует, что различие между духом и элементами индивидуального порядка гораздо глубже всех различий, какие можно провести между самими этими элементами, в частности между элементами психическими и телесными, то есть принадлежащими соответственно к тонкому и к грубому проявлению, а ведь и то и другое в конечном счёте лишь модальности формального проявления[14].

Но и это ещё не всё: *буддхи*, как первое из порождений *пракрити*, не только образует связь между всеми состояниями проявления, но, с другой стороны, если рассматривать вещи со стороны принципиального порядка, предстаёт как светоносный луч, исходящий непосредственно из духовного Солнца, то есть самого *Атмана*. Поэтому можно сказать, что *буддхи* есть также первое проявление *Атмана*[15], хотя, разумеется, сам по себе *Атман*, не подверженный воздействию или изменению со стороны чего бы то ни было случайного, всегда остаётся непроявленным[16]. Свет же по своей сущности един и не имеет различной природы в Солнце и в его лучах, которые, для самого Солнца, отличаются от него лишь иллюзорно (хотя это различие всё же реально для зрения воспринимающего эти лучи существа, находящегося внутри

[13] Можно даже сказать, что именно этим в самом общем виде отмечается наиболее отчётливое и наиболее важное различие между этими значениями и неправомерными смыслами, которые слишком часто придаются тому же слову.

[14] По этой же причине, строго говоря, человек не может говорить о «своём духе» так, как он говорит о «своей душе» или о «своём теле»: притяжательное местоимение предполагает, что речь идёт об элементе, принадлежащем собственно «я», то есть относящемся к индивидуальному порядку. При тернарном делении элементов существа индивид как таковой состоит из души и тела, тогда как дух (без которого он, впрочем, никоим образом не мог бы существовать) трансцендентен по отношению к нему.

[15] Ср. «Великая Триада», стр. 80, прим. 2.

[16] Согласно формуле Упанишад, это «то, через что проявляется всё, но само оно не проявляется ни через что».

проявления)[17]; в силу этой сущностной «соприродности» *буддхи* в конечном счёте есть не что иное, как выражение *Атмана* в проявлении. Этот светоносный луч, соединяющий все состояния между собой, символически изображается также как «дыхание», благодаря которому они живут, что, как можно заметить, строго соответствует этимологическому смыслу слов, обозначающих дух (будь то латинское *spiritus* или греческое πνεῦμα[Б]); и, как мы уже объясняли по другим поводам, это в собственном смысле *sūtrātman*, а значит, в действительности это сам *Атман*, или, точнее, облик, принимаемый *Атманом*, как только, вместо того чтобы рассматривать только высший Принцип (который тогда был бы представлен как Солнце, содержащее все свои лучи в «неразличимом» состоянии), мы рассматриваем также и состояния проявления. Впрочем, этот облик, поскольку он как будто придаёт лучу бытие, отдельное от его источника, таков лишь с точки зрения существ, находящихся в этих состояниях: ведь очевидно, что «пребывание вовне» этих существ по отношению к Принципу может быть лишь чисто иллюзорным.

Непосредственно отсюда следует, что, пока существо пребывает не только в человеческом, но и в любом проявленном состоянии, индивидуальном или надындивидуальном, для него не может быть никакого действительного различия между духом и интеллектом, а следовательно, и между подлинными духовностью и интеллектуальностью. Иными словами, чтобы достичь высшей и конечной цели, у этого существа нет иного пути, кроме того самого луча, которым оно связано с духовным Солнцем; каким бы ни было видимое

---

[17] Известно, что свет — традиционный символ самой природы духа; мы уже отмечали в другой работе, что в этой связи встречаются также выражения «духовный свет» и «интеллектуальный свет» [*intelligible* также переводят как «умопостигаемый», или даже «интеллигибельный» — прим. пер.], как если бы они были в некотором роде синонимами, что опять-таки явно подразумевает отождествление духа и интеллекта.

[Б] Как и русское слово «дух». Заметим также, что по-немецки дыхание — *Atmen*, что, вероятнее всего, связано с санскритским *ātman* — прим. ред.

многообразие путей в исходной точке, все они рано или поздно должны слиться в этом единственном «осевом» пути; и когда существо пройдёт его до конца, оно «войдёт в своё собственное высшее я», вне которого всегда находилось лишь иллюзорно, ибо это «высшее я» (как бы его ни называть по аналогии: духом, сущностью [*essence*] или иначе) тождественно абсолютной реальности, содержащей всё, то есть высшему и необусловленному *Атману*.

Глава 4. Вечные идеи[18]

В предыдущей главе, говоря об отсутствии препятствий для отождествления духа и интеллекта мы замечали, что точно так же без затруднений можно говорить и о «божественном Интеллекте», что, очевидно подразумевает перенос этого понятия за пределы проявления; но это заслуживает большего внимания, поскольку именно здесь обнаруживается основание этого отождествления. Сразу же отметим, что также и здесь можно вести рассмотрение на разных уровнях, ограничиваясь областью Сущего или выходя за его пределы; в любом случае очевидно, что теологи, рассматривая божественный Интеллект или Слово как «место возможностей», говорят только о возможностях проявления, которые уже включены в Сущее как таковые. Перенос, позволяющий перейти от Сущего к высшему Принципу, уже не лежит в области теологии, а относится только к чистой метафизике.

Можно задаться вопросом о тождественности концепций божественного Интеллекта и «постигаемого интеллектом мира» Платона, или, говоря иначе, являются ли «идеи» в платоновском смысле теми же, что вечно содержатся в Слове. В одном и другом случае речь идёт об «архетипах» проявленных существ; тем не менее, на первый взгляд может показаться, что «постигаемый интеллектом мир» скорее соответствует порядку неоформленной части проявления, чем порядку чистого Сущего, или, говоря языком индусской терминологии, он был бы скорее идентичен *буддхи*, смотренным с точки зрения универсального, чем *Атманом*,

[18] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за сентябрь 1947. Кроме того, статья была перепечатана в этом же журнале в номере за июль-октябрь 1962. [Прим. ред.]

даже если рассмотрение последнего ограничивается только отношением к Сущему. Очевидно, что обе точки зрения полностью допустимы[19], но если это так, то платоновские «идеи» нельзя назвать «вечными», поскольку это слово невозможно было бы применить к чему-то в порядке проявления, даже наивысшему и наиблизкому к Принципу, в то время как «идеи», содержащиеся в Слове, заведомо вечны, как и само Слово, так как всё принадлежащее к порядку Принципа является абсолютно вечным и неизменным, не допуская никакой последовательности[20]. Но, несмотря на это, мы вполне допускаем, что переход от одной точки зрения к другой был возможен для Платона, так как он всегда возможен сам по себе. Не будем больше останавливаться на этом, предпочитая оставить другим тщательное изучение последнего вопроса, интерес к которому, в общем, скорее исторический, чем доктринальный.

Осталось довольно странным лишь то, что некоторые, как кажется, рассматривают вечные идеи как простые «виртуальности» в отношении проявленных существ, для которых они — принципиальные «архетипы». Здесь обнаруживается заблуждение, которое, без сомнения, связано с грубым различением «возможного» и «реального», которое, как мы уже объясняли в другом месте[21], не имело бы ни малейшего значения с метафизической точки зрения. Это заблуждение тем более серьёзно, что влечёт за собой истинное противоречие, и сложно понять, как это может оказаться незамеченным;

---

[19] Пожалуй, небезынтересно отметить, что «идея» или «архетип», рассмотренные в порядке неоформленного проявления и в связи с каждым существом, по сути соответствуют, несмотря на отличный способ выражения, католической концепции «ангела хранителя».

[20] Здесь мы никак не разделяем область Сущего и того, что за его пределами, поскольку очевидно, что возможности проявления, рассмотренные именно как содержащиеся в Сущем или как содержащиеся вместе с остальными в абсолютной Возможности, ничем не отличаются. Всё различие заключается только в точке зрения или «уровне», на котором они рассматриваются, в зависимости от того, рассматривают ли связь этих возможностей с самим проявлением или нет.

[21] См. «Множественные состояния существа», гл. II.

в действительности в Принципе не может быть ничего виртуального, напротив, он есть неизменная актуальность всех вещей в «вечном настоящем», и именно она составляет единственное реальное основание всего бытия[A]. Тем не менее, некоторые заходят так далеко в своем заблуждении, что видят в вечных идеях только своего рода образы (что, заметим к слову, подразумевает ещё одно противоречие, предполагающее наличие чего-то формального в самом Принципе), которые связаны с существами не больше, чем их отражение в зеркале; строго говоря, именно это и есть полный переворот отношений Принципа с проявлением, что слишком очевидно, чтобы ещё как-то это объяснять. Совершенно точно, истина очень далека от всех подобных ошибочных концепций: идея, о которой идёт речь, это сам принцип существа, то есть то, что составляет всю его реальность, без которой существо было бы только чистым ничто; утверждать обратное значит разорвать все связи проявленного существа с Принципом, и, если в то же время признавать за этим существом реальное бытие, то, хотим ли того или нет, такое бытие могло бы быть только независимым от Принципа, поэтому, как мы уже говорили по другому поводу[22], это с неизбежностью приводит к ошибке «соотношения». Пока мы признаём, что бытие проявленных существ во всём, что имеет хоть какую-либо позитивную реальность, не может являться ничем иным, как участием принципиального существа, здесь нет места для сомнений, однако, если одновременно признавать и это «участие», и «виртуальность» вечных идей, возникнет очередное противоречие. Действительно виртуальной является не наша реальность внутри Принципа, а только осознание этого нами самими, как проявленными существами, что, очевидно, совсем не одно и то же; и только посредством метафизической реализации сознание того, чем является наше истинное существо вне всякого

[A] Здесь в тексте, как и везде, в необходимо различать бытие (*existence*) и Сущее (*Être*) — прим. ред.

[22] См. «Корни растений», в «Символы священной науки», гл. LXII.

становления[Б], может стать действенным, что означает утверждение именно осознания, а не некий переход из «потенциального» в «актуальное»; осознание того, чем мы являемся принципиально и вечно, в самом что ни на есть реальном смысле.

Теперь, чтобы подытожить всё сказанное о вечных идеях относительно их связи с проявленным интеллектом, необходимо ещё раз вернуться к учению о *sūtrātman*, вне зависимости от формы его выражения, поскольку различные символизмы, традиционно используемые в этой связи фундаментально вполне эквивалентны друг другу. Так, возвращаясь к уже использованному способу выражения, можно сказать, что божественный Интеллект есть духовное Солнце, в то время как проявленный интеллект — его луч[23]; и разделение между Принципом и проявлением может существовать не больше, чем у Солнца и его лучей[24]. Именно через интеллект всякое существо во всех его состояниях проявления прямо соединено с Принципом, так как Принцип, вечно вмещая в себя «истину» всех существ, сам не является ничем иным, как божественным Интеллектом[25].

[Б] Здесь употреблено слово *devenir*, которое может означать как «становление», так и «осуществление». Последнее у Генона тождественно «освобождению» — прим. ред.

[23] К тому же этот луч действительно один, если рассматривать *буддхи* с точки зрения универсального (это и есть «единственная нога Солнца», о которой также говорится в индусской традиции), но этот луч выглядит как неограниченно размноженный по отношению к отдельным существам (как луч *suṣumṇa*, посредством которого существо в любом своем состоянии всегда соединено с духовным Солнцем).

[24] Эти лучи эффективно реализуют проявление по «мере» распространения на пути своего удаления от Солнца, согласно символизму, описанному нами в другом месте (См. «Царство количества и знамения времени», гл. III).

[25] В терминах исламский традиции *al-ḥaqīqah* или «истина» всякого существа, каким бы оно не было, содержится в божественном Принципе, поскольку он сам есть *аль-Хакк* или «истина» в абсолютном смысле.

Глава 5. Уединение и молчание[26]

Во всех племенах североамериканских индейцев помимо разного рода коллективных обрядов существует практика одиночного безмолвного богослужения, считающаяся важнейшим действием самого высокого порядка[27]. Коллективные обряды в какой-то степени всегда содержат в себе нечто относительно внешнее. Мы говорим «в какой-то степени» потому, что в этой традиции (как и во всякой другой, конечно) необходимо разделять открытые для всех обряды, которые можно назвать экзотерическими, и обряды инициатические. Кроме того, вполне ясно, что такое богослужение совсем не исключает эти обряды и никоим образом им не противоречит — оно накладывается на них как явление иного порядка. Есть все основания полагать, что для полного достижения цели этих обрядов и получения необходимых результатов обязательным условием является инициация[28].

Это богослужение иногда называется «молитвой», но это, очевидно, неточное наименование, ибо здесь не происходит никакого прошения. Кроме того, молитвы, подобные выражаемым в ритуальных песнопениях, могут быть адресованы

---

[26] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за март 1949.

[27] Эта информация позаимствована главным образом из работы Поля Коза «Громовая птица» (*The Thunderbird*), цитаты из которой мы и приводим. Этот автор проявляет заметную симпатию к индейцам и их традиции. Единственным его недостатком остаётся заметное в работе влияние «метафизических» концепций, очевидно, затронувших некоторые его толкования и, в частности, заставляющих его путать психическое и духовное. Однако в теме, о которой речь шла выше, таким соображениям нет места.

[28] Разумеется, здесь мы, как и всегда, имеем в виду инициацию в её истинном смысле, ничуть не близком тому, которым пользуются этнологи, ошибочно обозначающие этим словом обряд принятия в племя. Нужно быть крайне осторожным и не забывать о различиях между этими понятиями, равно существующими в жизни индейских племён.

только различным божественным воплощениям[29], но мы увидим, что в описываемом случае имеют место совсем другие соображения. Гораздо вернее было бы говорить о «заклинании» в обозначенном нами в других работах смысле[30], а также об «инвокации», сравнимой с *зикром* исламской традиции, если не забывать о том, что здесь она непременно безмолвна и носит абсолютно внутренний характер[31]. Вот что пишет об этом Чарльз Истман[32]: «Поклонение великой тайне было безмолвным, одиночным, лишённым внутренних сложностей. Оно безмолвно, потому что любая речь слаба и несовершенна, а также потому, что души наших предков достигали Бога в безмолвном богослужении. Оно проводилось в одиночестве, потому что они думали, что в одиночестве оказываются ближе к Богу и что никакой священник не может быть посредником... между человеком и Творцом»[33]. Строго говоря, в таком случае не может быть вообще никаких посредников, ведь такое богослужение устанавливает прямую связь с высшим Принципом, названным здесь «Великой Тайной».

Эта связь достижима не только лишь посредством безмолвия, ибо «Великая Тайна» лежит за пределами любых форм и выражений, но само безмолвие и является «Великой Тайной». Как следует верно понимать это утверждение? Прежде

---

[29] В индейской традиции эти божественные проявления, по-видимому, обычно распределяются по четвертям сообразно космологическому символизму, равно применимому к макро-, и микрокосму.

[30] См. «Заметки об инициации», глава XXIV.

[31] В связи с этим любопытно отметить, что некоторые исламские тарикаты, например, Накшбанди, также практикуют безмолвный зикр.

[32] Поль Коз цитирует Чарльза Истмана, уроженца племени сиу, по-видимому, сохранившего ясное представление о своей традиции, несмотря на «белое» образование. Кроме того, мы имеем все основания полагать, что в реальности такой случай совсем не столь редок, как можно счесть, опираясь лишь на определённые чисто внешние проявления.

[33] Последнее слово, употреблённое здесь лишь по причине его распространённого использования в европейских языках, не может служить точным термином для любого дотошного исследователя, ибо в реальности «Бог-Творец» может существовать лишь среди проявленных аспектов божественного.

всего, здесь можно вспомнить, что истинная «тайна» непременно невыразима, а значит, может быть верно представлена лишь безмолвием[34]. Кроме того, если «Великая Тайна» является непроявленным, то само безмолвие, выступающее состоянием непроявленности, становится подобным участию или покорности природе высшего Принципа. Более того, безмолвие, соотнесённое с Принципом, является произнесением безмолвного Слова. Вот почему «священная тишина является голосом великого Духа», насколько последний отождествляется с самим Принципом[35]. Этот голос, соответствующий главной модальности звука, в индусской традиции называемого *parā* или непроявленным[36] и является ответом на зов поклоняющегося: зов и ответ, равно безмолвные, тождественны внутренним стремлению и озарению.

Для этого безмолвие должно на практике быть чем-то большим, чем отсутствием слов или речи, даже произносимых исключительно про себя. На самом деле у индейцев безмолвие по сути является «совершенным равновесием трёх частей существа», в западной терминологии называемых духом, душой и телом; ибо всё существо со всеми составляющими его элементами должно участвовать в богослужении для достижения полноценного результата. Необходимость этого равновесия легко осознать, ведь в проявленном само равновесие подобно образу или отражению главной нераздельности непроявленного — нераздельности, столь же верно представляемой безмолвием. Поэтому нет

---

[34] См. «Заметки об инициации», глава XVII.

[35] Причина этой оговорки состоит в том, что в некоторых случаях выражение «Великий Дух» или переводимое таким образом понятие, по-видимому, также является частным именем одного из божественных проявлений.

[36] См. «Заметки об инициации», глава XLVII.

повода удивляться образовавшемуся подобию безмолвия и равновесия[37].

Что касается одиночества, сперва укажем, что эта связь с безмолвием в определённом смысле нормальна и даже необходима, а любой, хранящий полное молчание, тем самым полностью отделяется от прочих живых существ, даже находясь рядом с ними. Кроме того, безмолвие и одиночество равно обозначаются санскритским термином *mauna*, который является наилучшим эквивалентом из индусской традиции для рассматриваемого нами состояния[38]. Укоренённая в проявленном множественность, растущая по мере спуска на его нижние уровни, непременно устраняет человека из непроявленного. Кроме того, существо, желающее общаться с Принципом, сначала должно установить максимальное внутреннее единство путём гармонизации и уравновешивания всех своих элементов. В то же время оно должно отделиться от всякой внешней множественности. Осуществлённое таким образом объединение, пусть во многих случаях и относительное, тем не менее, является определённым соответствием «недвойственности» Принципа, в согласии с текущими возможностям существа. В высшем смысле изоляция тождественна санскритскому понятию *kaivalya*, обозначающему одновременно «совершенство» и «полноту», а в своём полном значении также абсолютное и необусловленное состояние — состояние существа, достигшего конечного Освобождения.

На куда более низком уровне предварительных стадий осуществления можно отметить следующее: там, где неизбежно присутствует рассеивание, одиночество, по сути, обозначает концентрацию, поскольку оно противостоит множе-

---

[37] Едва ли есть необходимость напоминать, что рассматриваемая здесь принципиальная недифференцированность не имеет ничего общего тем, что может быть определено при помощи более низкого значения этого слова — то есть чистой и недифференцированной потенциальностью первоматерии (*materia prima*).

[38] Ср. «Человек и его осуществление согласно Веданте», глава XXIII.

ственности и сочетается с определённого рода единством. Действительно, хорошо известна важность, которую концентрации приписывали все без исключения традиционные доктрины, считавшие её средством и незаменимым условием всякого осуществления. Далее говорить об этом представляется бессмысленным, но есть ещё один вывод, на который мы желаем обратить внимание напоследок: рассматриваемый метод, противостоящий всякому рассеиванию сил существа, исключает раздельное и более или менее беспорядочное развитие различных его элементов, особенно психических сил ради них самих — такое развитие всегда противоречит гармонии и равновесию целого. Согласно Полю Козу, индейцы считают, что для развития *оренды*[39], посредника между материальным и духовным, сперва необходимо обрести власть над материей и стремиться к божественному. Это означает, что они считают верным подходить к психическим силам только «сверху», ибо результаты психического порядка достижимы далеко не в первую очередь и лишь как следствие — и только так можно избежать связанных с этим опасностей. Давайте также добавим, что эти рассуждения как нельзя более далеки от обычной «магии», несмотря на то, что профанные и поверхностные наблюдатели очень часто связывают с ней данные явления. Без сомнения, так происходит лишь потому, что сами они не имеют ни малейшего представления о подлинной духовности.

[39] Это слово относится к ирокезскому языку, но в европейских работах оно нередко используется вместо всех прочих терминов, встречающихся у различных индейских народов и имеющих то же значение. Оно обозначает различные виды психической и жизненной силы. Следовательно, это практически точный эквивалент *prāṇa* индусской традиции и ки традиции Дальнего Востока.

Глава 6. «Познай самого себя»[40]

Привычно цитируя фразу: «Познай самого себя», часто упускают из виду её точный смысл. Для иллюстрации путаницы, царящей вокруг этих слов, можно задать себе два вопроса: первый касается происхождения этого выражения, второй — его действительного значения и смысла его существования. Некоторые читатели могут подумать, что эти два вопроса всецело различны и не имеют между собой никакой связи. Однако, после внимательного исследования и размышления станет ясно, что они пребывают в тесной взаимосвязи.

Если спросить у изучивших греческую философию, кто первым произнес эти мудрые слова, большинство из них, не колеблясь, ответит, что автором этой максимы является Сократ, хотя другие настойчиво приписывают её авторство Платону, а иные — Пифагору. Эти противоречивые мнения, эти расхождения во взглядах позволяют нам заключить, что ни один из этих философов не является автором этой фразы, и её источник следует искать в другом месте.

Мы считаем правомерным сформулировать такое мнение, которое покажется читателю справедливым, когда он узнает, что двое из этих философов: Пифагор и Сократ, — не оставили письменного наследия.

Что же до Платона, то никакая философская компетентность не поможет отделить сказанное им самим от сказанного Сократом, его учителем. Основная часть доктрины последнего знакома нам лишь в передаче Платона, а с другой стороны, известно, что именно в учении Пифагора Платон

---

[40] Статья переведена с арабского. Оригинальное издание — в журнале «Аль-Марифа», № 1, май 1931. Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за март 1951. [Прим. ред.]

почерпнул определённые знания, которые он явил затем в своих диалогах. Тем самым, мы видим, как крайне трудно разграничить то, что привнесено от каждого из трёх философов. То, автором чего признаётся Платон, часто приписывается и Сократу, а некоторые среди рассматриваемых идей древнее их обоих и исходят из школы Пифагора или от самого Пифагора.

На самом деле, происхождение исследуемого выражения восходит к более глубокой древности, чем названные здесь философы. Более того, оно древнее, чем история философии и поэтому выходит из её области.

Говорят, что эти слова были начертаны над входом Аполлона в Дельфах. Позднее они были восприняты Сократом и другими философами в качестве одного из принципов их учения, несмотря на различия, которые могут существовать между этими различными учениями и целями, преследуемыми их авторами. Вероятно, впрочем, что Пифагор также использовал это выражение задолго до Сократа. Этим философы намеревались показать, что их учение есть не сугубо их персональное творение, но оно исходит из более древней исходной точки, точки зрения более возвышенной, соединяющейся с самим источником первоначального, спонтанного и божественного вдохновения.

Мы констатируем, что в подобном намерении эти философы весьма отличались от философов современных, которые прилагают все свои усилия для выражения чего-нибудь нового, чтобы выдать это за продукт собственного мышления и выставить себя как единственных авторов своих мнений, как если бы истина могла быть собственностью человека.

Сейчас мы собираемся рассмотреть то, почему древние философы желали связать свои учения с этим или ему подобным выражением, и почему мы можем сказать, что эта максима принадлежит к высшему по отношению ко всей философии порядку.

Чтобы ответить на вторую часть этого вопроса, мы скажем, что ответ содержится в исходном, этимологическом смысле слова «философия», которое, говорят, впервые было использовано Пифагором. Слово «философия» выражает факт любви к σοφία, стремление к ней или же намерение, необходимое для её приобретения.

Это слово всегда использовалось для обозначения подготовки к этому овладению мудростью, и, в особенности, для обозначения знаний, которые могли помочь φιλόσοφος, или тому, кто испытывал к ней некоторую склонность, стать σοφός, то есть мудрым.

Итак, любовь к мудрости не может составлять саму мудрость, как средство не может быть принято за цель. И из того факта, что мудрость «в себе» идентична истинному внутреннему знанию, можно заключить, что знание философское есть не что иное, как знание внешнее и неполное. Следовательно, оно не имеет в самом себе подлинной собственной ценности и составляет лишь первую ступень на пути высшего и истинного знания, каковым является мудрость.

От тех, кто изучил древних философов, хорошо известно, что они имели два вида учения: один — экзотерический, а другой — эзотерический. Всё, что было записано, принадлежало единственно к первому виду. Что до второго, то мы не можем точно знать его природу, потому что, с одной стороны, оно предназначалось для немногих, а с другой стороны — имело тайный характер. Эти два качества не имели бы никакого разумного основания, не будь здесь чего-то превосходящего простую философию.

Можно думать, по меньшей мере, что это эзотерическое учение находилось в прямой и тесной связи с мудростью и взывало не только к разуму или логике, как это происходит в случае философии, которая поэтому и названа знанием рациональным. Античные философы допускали, что рациональное знание, то есть философия, не является высшей ступенью знания, то есть мудростью.

Возможно ли, чтобы мудрость была преподана посредством слов или книг, как преподается внешнее знание? Это действительно невозможно, и мы увидим тому причину. Но уже сейчас мы можем утверждать, что философская подготовка не была достаточной, даже как подготовка, поскольку затрагивала лишь ограниченную способность, каковой является разум, тогда как мудрость имеет отношение к реальности всего существа.

Итак, помимо философии существует более возвышенная подготовка к мудрости, которая адресуется уже не к разуму, но к душе и духу, и которую мы могли бы назвать внутренней подготовкой; она, кажется, была свойственна высшим ступеням школы Пифагора. Она простерла своё влияние через школу Платона вплоть до неоплатонизма Александрийской школы, где вновь отчётливо проявилась, равно как и у неопифагорейцев той же эпохи.

Если для этой внутренней подготовки всё ещё использовали слова, то они не могли рассматриваться иначе, чем символы, призванные фиксировать внутреннее созерцание. Этой подготовкой человек приводился к определённым состояниям, позволявшим ему преодолеть рациональное знание, которого он достиг ранее, а так как они выше уровня разума, они так же выше и философии, поскольку имя философии всегда применялось для описания чего-то, принадлежащего сугубо рациональному.

Однако, удивительно, что современники рассматривают философию так, как если бы она была самодостаточной, забывая при этом, что существует более первичное и высокое.

Эзотерическое учение было известно в странах Востока, откуда оно распространилось в Грецию, где получило наименование «мистерий». Первые философы, особенно Пифагор, применили его к своему учению, просто как новое выражение для древних идей. Существовало множество видов мистерий, имевших различное происхождение. Те из них, что вдохновляли Пифагора и Платона, были связаны с культом Аполлона. «Мистерии» всегда носили скрытый, тайный

характер — само слово мистерия этимологически означает полное молчание; то, с чем они связаны, не может быть выражено словами и может преподаваться лишь безмолвным путём. Но современники, игнорируя любой другой метод обучения, отличный от метода, предполагающего использование слов, и который мы можем назвать методом экзотерического обучения, ошибочно полагают, что в мистериях не было никакого обучения.

Мы можем утверждать, что это безмолвное учение использовало фигуры, символы и другие имеющиеся средства с целью приведения человека во внутренние состояния, позволявшие ему последовательно достигать реального знания или мудрости. Именно в этом состояла основная и финальная цель всех «мистерий» и подобных им явлений, которые можно найти в иных местах.

Что до «мистерий», особо связанных с культом Аполлона и с самим Аполлоном, то стоит вспомнить, что он был богом солнца и света, являющегося в духовном смысле фонтанирующим источником всякого знания, из коего проистекают все науки и искусства.

Сказано, что ритуалы Аполлона пришли с севера, и это соотносится с очень древней традицией, которая обнаруживается в таких священных книгах как индусские Веды и древнеперсидская Авеста. Северное происхождение особо подтверждалось для Дельф, которые почитались за универсальный духовный центр, и где в храме имелся некий камень, называемый ὀμφαλός, символизировавший центр мира.

Считают, что история Пифагора, да и само имя Пифагора имеют чёткую связь с ритуалами Аполлона. Последний именовался Πύθιος, и сказано, что изначальное имя Дельф было Πύθο. Женщина, которая обретала в храме вдохновение Богов, именовалась Пифия. Имя Пифагора, следовательно, означает проводника Пифии, что применимо к самому Аполлону. Рассказывают также, что это именно Пифия объявила Сократа мудрейшим из людей. Поэтому, кажется, что

и Сократ имел связь с духовным центром Дельф, как и сам Пифагор.

Добавим, что если все науки приписывались Аполлону, то в особенности это подчёркивалось для геометрии и медицины. В пифагорейской школе геометрия и все отрасли математики стояли на первом месте в подготовке к высшему знанию. По отношению к высшему знанию эти науки не отходили в сторону, но, напротив, продолжали использоваться как символы духовной истины. Платон также рассматривал геометрию, как необходимую подготовку к совсем иному учению и велел написать на двери своей школы такие слова: «Никто не входит сюда, если не геометр». Смысл этих слов станет понятным, если сопоставить их с другой формулировкой самого Платона: «Бог всегда занимается геометрией», и если мы ещё добавим, что, говоря о Боге-геометре, Платон делал намёк на Аполлона.

Не стоит поэтому удивляться, что философы Античности использовали начертанную на входе в дельфийский храм фразу, поскольку мы знаем теперь о связях, соединявших их с ритуалами и символизмом Аполлона.

После всего сказанного, мы легко поймём истинный смысл изучаемой здесь фразы и ошибку современников на этот счёт. Эта ошибка происходит из того, что они рассмотрели эту фразу как простое изречение философа, которому они всегда приписывают образ мысли, сопоставимый с собственным. Но в реальности, мышление древнее глубоко отличалось от мышления современного. Так, многие приписывают этой фразе психологический смысл, но то, что называют психологией, состоит лишь в изучении психических явлений, которые есть только внешние модификации, а не суть существа.

Другие, особенно те, кто приписывают эту фразу Сократу, видят в ней моральную цель, поиск закона, приложимого к практической жизни. Все эти внешние интерпретации, не являясь всецело ошибочными, не подтверждают священного характера фразы, который она имела изначально, и кото-

рый придает ей намного более глубокий смысл, чем тот, что ей желали бы приписать. Она означает, прежде всего, что никакое экзотерическое учение не способно дать истинного знания, каковое человек должен найти только в самом себе, поскольку, действительно, всякое знание не может быть приобретено иначе, чем через индивидуальное понимание.

Без этого понимания никакое учение не может увенчаться действенным результатом, и учение, которое не будит персонального отклика у того, кто его получает, не может доставлять никакого знания. Вот почему Платон говорит, что «всё, что человек изучает, уже есть в нём». Весь опыт, все внешние проявления, окружающие человека, призваны лишь помочь ему осознать то, что он имеет в самом себе. Это пробуждение Платон называет ἀνάμνησις, что означает «припоминание».

Если это верно для всякого знания, то ещё характернее это для знания более высокого и глубокого; когда человек продвигается к этому знанию, то все внешние, ощутимые средства становятся всё более и более недостаточными, вплоть до момента когда они уже бесполезны. Если в какой-то степени они могут помочь приблизиться к мудрости, то помочь в реальном овладении ею они бессильны. В Индии обычно говорят, что истинный *guru* или учитель находится вовсе не во внешнем мире, а в самом человеке, хотя внешняя помощь и может быть полезна вначале, для подготовки человека к самостоятельному поиску в себе того, чего он не может найти в ином месте, и в особенности того, что лежит выше уровня рационального знания. Чтобы достичь этого, следует реализовать определённые состояния, всегда уходящие вглубь существа к его центру, символизируемому сердцем, и куда должно быть перемещено сознание человека, дабы сделать его способным достичь истинного знания. Эти состояния, которые реализовывались в древних мистериях, были ступенями на пути этого переноса разума в сердце.

Мы сказали, что в храме Дельф был камень, называемый ὀμφαλός, представлявший центр человеческого существа так

же хорошо, как и центр мира, согласно тому соответствию, которое существует между макрокосмом и микрокосмом, то есть человеком, когда всё, что есть в одном, находится в прямой связи с тем, что есть в другом. Авиценна сказал: «ты полагаешь себя ничтожным, а в тебе пребывает мир».

Любопытно отметить распространенную в Античности веру в то, что ὀμφαλός упал с неба, и мы можем довольно точно представить себе чувство греков по отношению к этому камню, если отметим его схожесть с чувством, которое мы испытываем по отношению к священному чёрному камню *Ka'bah*.

Подобие, существующее между макрокосмом и микрокосмом, означает, что каждый из них есть образ иного, а соответствие составляющих их элементов показывает, что человек должен сначала познать самого себя, чтобы познать затем все остальное, так как, на самом деле, он может найти всё сущее внутри себя. Именно по этой причине определённые науки (особенно те, которые составляют часть древнего знания, и которые почти полностью игнорируемы нашими современниками) обладают двойным смыслом. С внешней стороны, эти науки соотнесены с макрокосмом и могут совершенно справедливо рассматриваться с этой точки зрения. Но в то же время, они имеют более глубокий смысл, который соотносится с самим человеком и внутренним путём, которым он может реализовать в себе знание, что означает реализацию его существа. Аристотель сказал: «человек, есть всё, что он знает», в том смысле, что там, где есть истинное знание (не его видимость или тень) знание и человек есть одно и то же.

Согласно Платону, тень [тень знания — прим. ред.] есть чувственное знание и даже знание рациональное, которое даже будучи выше, имеет свой источник в чувствах. Что до истинного знания, то оно выше уровня разума; его реализация, или же реализация самого существа, согласно соответствию, о котором мы сказали выше, подобна формированию мира.

Вот почему определённые науки могут описывать реализацию под видимостью этого формирования; этот двойной смысл был включен в древние мистерии, как встречается он и среди народов востока во всех видах учений, преследующих ту же цель.

Похоже, что это учение существовало также и на Западе на протяжении всех Средних веков, хотя сегодня оно совершенно исчезло, да так, что большинство людей Запада не имеют никакого понятия о его природе или даже о его существовании.

Из всего вышесказанного мы видим, что истинное знание имеет в качестве средства не разум, но дух и всё существо, так как оно и есть реализация этого существа во всех его состояниях, что является завершением познания и обретением высшей мудрости. На самом деле, то, что принадлежит душе или даже духу, представляет собой только ступени на пути к сокровенной сущности — истинному я, которая может быть найдена лишь тогда, когда существо достигло собственного центра, объединив и сконцентрировав все свои способности, словно в одной точке, в которой ему явлены все вещи, заключенные в этой точке как в своём изначальном и уникальном принципе. Таким образом, можно познать все вещи в самом себе и из самого себя, как всеобщность существования в единстве собственной сущности.

Легко увидеть, насколько это далеко от психологии в современном значении слова и насколько дальше уходит за самое истинное и глубочайшее знание души, которое может быть лишь первым шагом на этом пути. Важно отметить, что значение слова *nafs* не должно сводиться здесь к душе, ведь это слово появляется в арабском переводе рассматриваемой фразы, тогда как его греческий эквивалент ψυχή в оригинале не фигурирует. Таким образом, не следует приписывать этому слову его обычный смысл, так как, несомненно, оно обладает иным, гораздо более высоким смыслом, которое уподобляет его слову сущность и связывает с «высшим я» или с реальным существом; доказательство тому мы име-

ем в сказанном в хадисе, дополняющем греческую фразу: «Кто познал себя, тот познал Господа».

Когда человек познал себя в своей глубокой сущности, другими словами, в центре своего существа, тогда он познал своего Господа. А зная своего Господа, он в то же время знает все вещи, которые исходят из Него и в Него возвращаются. Он знает все вещи в высшем единстве божественного Принципа, вне которого согласно словам Мухйиддина ибн Араби: «Нет абсолютно ничего, что существует», так как ничто не может быть вне бесконечности.

Глава 7. Замечания о происхождении чисел[41]

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

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

[41] Опубликовано в журнале «Гнозис» в номерах за июнь–август 1910.

совершенным числом, законченным раскрытием примордиального единого.

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

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

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

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

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

$1 = {}^{1}\!/_{2} \times 2 = {}^{1}\!/_{3} \times 3 = {}^{1}\!/_{4} \times 4 = {}^{1}\!/_{5} \times 5 = \ldots = 0 \times \infty$

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

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

1 + 2 = 3

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

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

1 + 2 + 3 = 6

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

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

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

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

1 + 2 + 3 + 4 = 10

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

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

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

10 = 1 + 2 + 3 + 4

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

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

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

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

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

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

угольника Печати Соломона, символа макрокосма или сотворённого мира.

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

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

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

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

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

Если число восемь добавляется к единому, оно образует число девять, которое, ограничивая таким образом для нас проявление Сущего, поскольку оно соответствует материальной реализации, отделенной от единого, будет изображаться окружностью и будет обозначать множество. Мы уже, с другой стороны, говорили, что такая окружность, бесконечное число точек которой — это все формальные проявления Сущего (мы говорим здесь уже не о всех проявлениях, но только о формальных проявлениях) может рассматриваться как реализованный нуль. На самом деле число девять, добавленное к единому, образует число десять, которое также является результатом соединения нуля и единицы и которое изображается окружностью с центром. С другой стороны, девятерица может ещё рассматриваться как тройная Троица; с этой точки зрения, которая является статической точкой зрения, она изображается тремя треугольниками, наложенными друг на друга таким образом, что каждый будет отражением того, который над ним непосредственно возвышается, из чего следует, что промежуточный треугольник является перевернутым. Такая фигура есть символ трёх миров и их связей; именно поэтому девятерица часто рассматривается как число иерархии.

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

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

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

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

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

Раздел II. Традиционные науки и искусства

Глава 1. Инициация и ремёсла

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Глава 2. Заметки о математической нотации[43]

Мы нередко имели возможность заметить, что большинство профанных наук, единственных, которые известны нашим современникам и которые они полагают возможными, представляют собой в реальности лишь простые искажённые останки древних традиционных наук в том смысле, что их самая низшая сторона, переставшая поддерживать свою связь с принципами и утратившая тем самым своё истинное изначальное значение, приобрела независимое развитие и стала рассматриваться как самодостаточное знание. Современная математика в этом отношении не составляет исключения, если сравнивать её с тем, чем была для древних наука чисел и геометрия; и когда мы говорим здесь о древних, следует понимать под этим «классическую» древность, поскольку самого поверхностного изучения пифагорейских и платоновских теорий достаточно, чтобы это доказать или, по крайней мере, этого должно было бы быть достаточно, если не принимать в расчёт необычайную непонятливость тех, кто стремится сегодня эти науки интерпретировать; если бы эта непонятливость не была столь законченной, то как можно было бы поддерживать, например, мнение об «эмпирическом» происхождении тех наук, о которых идёт речь, тогда как на самом деле они, наоборот, оказываются тем более далёкими от всякого «эмпиризма», чем в более глубокую древность мы погружаемся, и так же, между прочим, обстоит дело с любой отраслью познания?

Математики в современную эпоху дошли, кажется, до того, что уже не знают, чем на самом деле является число,

гак как они любую науку сводят к калькуляции, которая для них представляет собой простую совокупность более или менее поверхностных процедур, что в конечном счёте означает, что они заменяют число цифрой; кроме того, это смешение числа с цифрой настолько в наши дни распространено, что его в любое мгновение можно обнаружить даже в выражениях разговорного языка. Но цифра, собственно говоря, — это не более чем оболочка числа; мы даже не говорим, что это его тело, так как, скорее, геометрическая форма может, в некоторых отношениях, правомерно рассматриваться как истинное тело числа, как это доказывают теории древних о многоугольниках и многогранниках, имевшие прямую связь с символизмом чисел. Мы тем не менее не желаем сказать, что сами цифры являются полностью произвольными знаками, форма которых определялась бы лишь фантазией одного или нескольких индивидов; они должны быть числовыми знаками, а также знаками алфавита, от которых они, впрочем, в некоторых языках не отличаются, и можно как к первым, так и ко вторым применить понятие иероглифического, то есть идеографического или символического происхождения, которое подходит для всех письменностей без исключения.

В чём можно быть уверенным, так это в том, что математики в своем обозначении используют символы, смысла которых сами они не понимают и которые являются чем-то вроде следов забытых традиций; более серьёзным является тот факт, что они не только не спрашивают себя, каким может быть этот смысл, но, кажется, даже и не желают, чтобы он вообще был. В действительности они все больше и больше склоняются к тому, чтобы рассматривать всякое обозначение как простую «конвенцию», под которой они понимают нечто такое, что устанавливается полностью случайным

[43] Журнал «Гнозис», апрель-май 1910. Статья была также опубликована в журнале «Исследования Традиции» в номере за январь-март 1937. Текст, опубликованный в журнале «Гнозис» в номере за апрель-май 1910, значительно короче: здесь дана расширенная редакция статьи. [Прим. ред.]

образом, что, в сущности, совершенно невозможно, так как конвенция никогда не устанавливается, если для этого нет причины, и причины именно такой-то, а не любой другой; только тем, кто не знает об этой причине, конвенция может показаться произвольной, и именно это здесь и происходит. В подобном случае слишком легко перейти от правомерного и приемлемого использования обозначения к использованию неправомерному, которое уже не соответствует ничему реальному и которое может быть даже иногда совершенно нелогичным; это может показаться странным, когда речь идёт о такой науке, как математика, которая должна иметь с логикой особенно тесные связи, и тем не менее, не погрешив против истины, можно отметить немало нелогичного в математических понятиях, какими они обычно рассматриваются.

Один из наиболее поразительных примеров — это так называемая математическая бесконечность, которая, как мы это уже объясняли по другому поводу, является и может быть в реальности лишь неопределенностью; не следует полагать, что такое смешение бесконечного и неопределённого сводится к простой проблеме употребления слов. То, что математики изображают знаком ∞, никоим образом не может быть бесконечностью, понятой в её истинном смысле; сам этот знак ∞ является замкнутой, то есть очевидно конечной фигурой, так же как и круг, который некоторые желают сделать символом вечности, тогда как он может быть лишь изображением временного цикла, Неопределенности лишь па своем уровне, то есть того, что, собственно говоря, и называют непрерывностью; легко увидеть, что такое смешение вечности и непрерывности тесно связано со смешением бесконечного и неопределённого. На деле неопределённое есть лишь раскрытие конечного; но из этого нельзя вывести Бесконечное, которое, между прочим, не могло бы быть количественным, и тем более не могло бы быть чем-то таким, что было бы определённым, так как количество, будучи лишь особым модусом реальности, тем самым,

в сущности, и ограничивается. С другой стороны, идея бесконечного числа, то есть согласно определению, которое ему дают математики, числа, которое было бы больше, чем любое иное число, это идея сама по себе противоречивая, так как, каким бы ни было число N, число N + 1 будет всегда больше в силу самого закона образования бесконечного ряда чисел; и из этого противоречия вытекает множество иных, как отмечали многие философы, которые тем не менее не видели истинного значения этой аргументации, так как тот, кто считает, что может применить к метафизической бесконечности то, что направлено лишь против ложной математической бесконечности, совершает тем самым, хотя и в противоположном смысле, то же самое смешение, что и его противники. Очевидно, что было бы абсурдно стремиться определить Бесконечное, так как любое определение неизбежно является ограничением, как об этом явно говорят и сами слова, и Бесконечное — это то, что не имеет границ; стремиться ввести его в какую-то формулу, то есть в итоге облачить формой, — значит пытаться ввести универсальное целое в один из самых бесконечно малых элементов, который в это целое включен, что, очевидно, невозможно; наконец, представлять Бесконечное как количество — значит не только, как мы только что говорили, ограничивать его, но ещё и представлять его, помимо прочего, как способное к увеличению или уменьшению, что не менее абсурдно. С подобными рассуждениями мы очень скоро дойдем до рассмотрения множества бесконечных величин, которые сосуществуют, не смешиваясь друг с другом и не исключая друг друга, бесконечных величин, которые являются большими или меньшими, чем другие бесконечные величины, и даже, не удовлетворяясь бесконечностью, мы могли бы придумать «трансфинитивное», то есть область чисел больших, чем бесконечное: сколько слов, столько и нелепостей, даже в отношении простой элементарной логики. Мы намеренно говорим здесь о «придумывании», так как если реальности математического порядка могут быть, как и все

остальные реальности, лишь открыты, а не придуманы, то ясно, что и речи не может быть об открытии, когда, увлекаясь «игрой» обозначения, мы вступаем в область чистой фантазии; но насколько можно надеяться разъяснить это различие математикам, которые охотно воображают, что вся их наука не является и не должна являться чем-то иным, кроме «конструкции человеческого духа», что, разумеется, сводило бы её, если бы в это пришлось поверить, к тому, чем на самом деле она не является?

То, что мы сказали о бесконечно больших величинах, или тех, что таковыми считаются, в равной мере истинно и для того, что столь же неправильно называют бесконечно малыми: каким бы малым ни было число, будет ещё более малое число; мы впоследствии ещё вернёмся к тому смыслу, который как раз и необходимо приписывать такому обозначению. Следовательно, в реальности нет ни бесконечно больших, пи бесконечно малых величин, но можно рассматривать последовательность чисел как бесконечно возрастающую или бесконечно уменьшающуюся, и поэтому мнимая математическая бесконечность есть лишь неопределенность, которая, повторим, происходит от конечного и всегда, следовательно, к нему сводится. Таким образом, неопределённое — это ещё конечное, то есть ограниченное; даже если мы не знаем о его границах, или если мы неспособны их определить, мы знаем тем не менее что эти границы существуют, так как любое неопределённое есть лишь некоторый порядок вещей, который ограничивается самим существованием других вещей вне его. Очевидно, тем же самым способом можно рассматривать и множество неопределенностей: можно даже добавлять их друг к другу, или умножать их друг на друга, что естественно приводит к рассмотрению неопределенностей неравной величины и даже к различным порядкам неопределенности либо возрастающим, либо уменьшающимся. В силу этого легко понять, что на самом деле означают те нелепости, на которые мы только что указали и которые перестают быть нелепостями, когда мни-

мую математическую бесконечность заменяют неопределенностью; однако, понятно, что всё, что таким образом можно получить, так же, как и обычное конечное, лишь расширением которого всегда является неопределенность, не имеет никакого отношения к бесконечности и, строго говоря, всегда ничтожно рядом с ней. В то же самое время эти рассуждения демонстрируют довольно точным образом невозможность достичь синтеза посредством анализа: было бы напрасно последовательно добавлять друг к другу бесконечное число элементов, так как мы никогда не получим целого, потому что это целое является бесконечным, а не неопределённым; нельзя представлять его как-то иначе, чем бесконечным, так как оно могло бы быть ограниченным лишь чем-то таким, что было бы для него внешним, и тогда оно уже не было бы больше Целым; если можно сказать, что оно является суммой всех его элементов, то только при условии, что это слово «сумма» мы понимаем в смысле интеграла, а интеграл не рассчитывается путём сложения его элементов один за одним; если даже можно было бы предположить, что мы сможем аналитически дойти до одного или до множества неопределенностей, то с точки зрения универсального мы не продвинемся ни на шаг и всегда будем оставаться в том же самом положении по отношению к бесконечности. Всё это аналогичным образом можно применить и к иным областям, нежели область количества; и вывод, который из этого непосредственно следует, заключается в том, что профанная наука, точка зрения которой и методы являются исключительно аналитическими, в силу этого неспособна преодолеть некоторые ограничения; несовершенство здесь несвойственно просто её сегодняшнему состоянию, как хотели бы верить некоторые, но присуще самой её природе, то есть в конечном счёте ущербности её принципов.

Мы говорили, что ряд чисел может рассматриваться как неопределенный в двух смыслах, как возрастающий и как уменьшающийся; но это ещё требует некоторого объяснения, так как сразу же может быть представлено возражение:

истинное число, то, что можно назвать чистым числом, в сущности, является целым числом; и ряд целых чисел, исходящий из единицы, возрастает до неопределенности, но полностью он разворачивается в одном-единственном смысле, и поэтому другой противоположный смысл, где этот ряд уменьшается до неопределенности, не может найти своего соответствующего представления. Тем не менее приходится рассматривать различные виды чисел, иных, нежели целые числа; это является, как обычно говорят, расширением идеи числа, и в определённом отношении это верно; но в то же самое время эти расширения являются также изменениями, и именно об этом математики забывают, кажется, слишком легко, потому что их «конвенционализм» вынуждает их недооценивать происхождение этих расширений и их смысл. Фактически иные числа, нежели числа целые, всегда представляются прежде всего как изображения результатов операций, которые невозможны, когда придерживаются чисто арифметической точки зрения, той, что во всей строгости принадлежит лишь арифметике целых чисел; но не случайно, что именно от этого приходят к рассмотрению результата таких-то операций, вместо того чтобы ограничиться взглядом на них как на просто невозможные; вообще говоря, это происходит, когда число, которое является дискретной величиной, применяется к величинам, которые, как например пространственные величины, принадлежат к порядку непрерывного количества. Между этими модальностями количества существует такое различие в их природе, что соответствие одной из них другой нельзя в полной мере установить; чтобы в какой-то мере это устранить, стремятся сократить интервалы этого дискретного ряда, образованного рядом целых чисел, вводя между его членами другие числа, такие как числа дробные и несоизмеримые, которые не имели бы никакого смысла за пределами такого рассмотрения. Следует, впрочем, сказать, что, несмотря на это всегда неизбежно будет существовать нечто такое в дискретной природе числа, что не позволит получить совершенный эк-

вивалент непрерывного; можно сокращать интервалы, насколько это угодно, то есть сокращать их до неопределенности, но нельзя их устранить; следовательно, приходится и здесь усматривать некоторый аспект неопределенности, и это сможет найти своё применение при изучении принципов исчисления бесконечно малых величин, но в настоящий момент нас заботит не это.

С такими оговорками и при таких условиях можно допустить некоторые из тех расширений идеи числа, на которые мы только что ссылались, и придать им или, скорее, восстановить их правомерное значение; таким образом, мы можем, в частности, рассматривать обратные величины целых чисел, изображаемые формальными символами и образующие уменьшающийся до неопределенности ряд, симметричный возрастающему до неопределенности ряду целых чисел. Необходимо также отметить, что хотя символ и может напоминать об идее дробных чисел, числа, о которых идёт речь, не определены здесь как таковые; нам достаточно рассмотреть два ряда, как образованные соответственно числами большими и меньшими, чем единица, то есть как два порядка величин, которые имеют в ней свой общий предел, и в то же время они могут рассматриваться как в равной мере исходящие из этой единицы, которая действительно является первичным истоком всех чисел. Поскольку мы говорили о дробных числах, мы добавим по этому поводу, что определение, которое обычно им дают, также является абсурдным: дроби не могут быть, как утверждается, «частями единицы», так как истинная единица неизбежно неделима и лишена частей; арифметически дробное число не представляет собой ничего иного, кроме коэффициента невозможного деления; но такая нелепость происходит от смешения между арифметической единицей и тем, что называют «единицами измерения», которые являются таковыми лишь конвенционально и которые на самом деле относятся к величинам иного рода, нежели число. Единица длины, например, есть лишь определённая длина, выбранная по при-

чинам, чуждым арифметике, длина, которой приводится в соответствие с числом 1 с целью суметь измерить с её помощью иные длины; но в силу самой природы дискретной величины всякая длина, пусть даже она и изображается нумерически единицей, всегда тем не менее делима, и делима до неопределенности; можно, следовательно, сравнивая с ней другие длины, рассматривать части этой единицы измерения, но они ни в коей мере не станут из-за этого частями арифметической единицы; и только так на самом деле и вводится рассмотрение дробных чисел, как изображение отношений между величинами, которые как раз и не делимы друг на друга. Измерение величины не является на самом деле чем-то иным, нежели числовым выражением её отношения к другой величине того же вида, взятой как единица измерения, то есть, в сущности, как граница сравнения; тем самым очевидно, что всякое измерение, в сущности, основано на делении, что могло бы дать повод для других важных наблюдений, которые, однако, находятся за пределами нашей темы.

После этого мы можем вернуться к двойной числовой неопределенности, образованной в возрастающем направлении рядом целых чисел, а в уменьшающемся направлении — рядом обратных чисел; эти два ряда, и тот и другой, исходят из единицы, которая одна лишь сама по себе является и своим собственным обратным числом, поскольку ¹⁄₁ = 1. Между прочим, сколько чисел имеется в одном ряду, столько и в другом, поэтому, если рассматривать эти две неопределённые совокупности как образующие единую последовательность, то можно сказать, что единица занимает точно середину в этой последовательности чисел; на самом деле, любому числу n из одного ряда соответствует в другом ряду число $1/n$, так что $n \times 1/n = 1$; совокупность двух обратных чисел, умноженных друг на друга, производит единицу. Если бы захотелось, чтобы ещё больше обобщить, ввести дробные числа вместо того, чтобы рассматривать только ряд целых чисел и ряд обратных им чисел, как мы только

что это делали, то ничего бы в этом отношении не изменилось: у нас были бы, с одной стороны, все числа, большие, чем единица, а с другой — все числа, меньшие, чем единица; здесь также любому числу $a/b > 1$ соответствует в другой группе обратное число $b/a < 1$, и наоборот, таким образом, что $a/b \times b/a = 1$, и таким образом всегда имелось бы ровно столько же чисел и в одной и в другой из этих двух неопределённых групп, разделенных единицей. Можно сказать также, что единица, занимающая середину, соответствует состоянию совершенного равновесия, и что она содержит в себе все числа, которые исходят из неё парами обратных или дополняющих друг друга чисел, причём каждая из этих пар образует, в силу самого факта этой взаимной дополнительности, относительную единицу в её неразделимой двойственности; мы впоследствии раскроем те выводы, которые подразумевают эти различные рассуждения.

Если в соответствии с тем, что было ранее сказано, рассматривать ряд целых чисел и ряд обратных им чисел, то первый является возрастающим до неопределенности, а второй — до неопределенности уменьшающимся; можно сказать, что таким образом числа стремятся, с одной стороны, к неопределенно большому, а с другой — к неопределенно малому, подразумевая под этим сами пределы области, в которой рассматриваются эти числа, так как меняющееся количество может стремиться лишь к пределу. Область, о которой идёт речь, является в итоге областью числового количества, рассматриваемого во всем том расширении, на которое оно способно; это значит, что пределы не определяются тем или иным частным числом, каким бы большим или малым оно не предполагалось, но только самой природой числа как такового. В силу этого число, как и всякая другая вещь определённой природы, исключает всё то, что им не является, и поэтому здесь не может быть и речи о бесконечном; впрочем, мы только что говорили о том, что неопределенно большое неизбежно должно быть понято как предел, и можно заметить по этому поводу, что выражение «склоня-

ется к бесконечному», используемое математиками в смысле «возрастает до неопределенности», — это ещё одна нелепость, поскольку бесконечное очевидно подразумевает отсутствие всякого предела, и что, следовательно, нет ничего, к чему было бы возможно склоняться. Само собой разумеется, что те же самые рассуждения в равной мере применимы и к модусам количества, отличным от числа, то есть к различным видам непрерывного количества, в частности пространственного или временного; каждое из них, на своем уровне, одинаково способно к неопределённому расширению, но в сущности ограниченному самой своей природой, как обстоит дело и с самим количеством во всей его всеобщности; одного лишь факта, что существуют вещи, к которым количество неприменимо, достаточно, чтобы установить, что мнимое понятие «количественной бесконечности» противоречиво.

С другой стороны, ввиду того, что область является неопределённой, мы не имеем отчетливого знания о её границах и, следовательно, мы не можем их точно установить; в этом, в конечном счёте, и заключается все различие с обычным конечным. Существует, следовательно, разновидность неопределенности, которая, однако, является таковой лишь с нашей точки зрения, а не в самой реальности, поскольку границы её всё же существуют; видим мы их или не видим, это ничего не меняет в природе вещей. Можно также сказать: в том, что касается числа, что эта видимая неопределенность является следствием того, что последовательность чисел в своей совокупности не «заканчивается» определённым числом, как это всегда имеет место в любом отрезке этой последовательности, который можно рассматривать отдельно; таким образом, нет числа, каким бы большим оно ни было, которое можно было бы отождествить с неопределенно бóльшим в том смысле, который мы только что имели в виду, и, естественно, что симметричные рассуждения применимы также и к неопределенно малому. Тем не менее можно по крайней мере рассматривать прак-

тически неопределённое число, если дозволительно так выразиться, когда оно уже не может быть ни выражено в языке, ни изображено письменно, что фактически неизбежно и происходит в данный момент, когда рассматриваются числа, всегда возрастающие или уменьшающиеся; это, если угодно, простой вопрос «видения», но само это видение согласуется с характером неопределённого, которое в конечном счёте есть не что иное, как то, чьи границы могут быть не устранены, что невозможно, поскольку конечное может происходить лишь от конечного, но просто отодвинуты до такой степени, что они полностью исчезают из виду.

В связи с этим было бы уместно поставить некоторые довольно любопытные вопросы: так, можно спросить, почему китайский язык символически изображает неопределённое числом десять тысяч; выражение «десять тысяч существ», например, означает все существа, которых на самом деле неопределённое множество. Весьма замечательно, что в точности то же самое происходит и в греческом языке, где одноединственное слово, с простым различием в диакритике, который, очевидно, является совершенно второстепенной деталью, служит для выражения двух идей: μύριοι, десять тысяч; μυρίοι, неопределённое. Истинная причина этого факта в следующем: это число десять тысяч есть четвёртая степень десяти; следуя формуле Дао дэ цзин, «одно порождает два, два порождает три, три порождает все числа», что подразумевает, что четыре, непосредственно порожденное числом три, некоторым образом равно всей совокупности чисел, и это так, потому что как только мы получаем четверицу, то получаем также посредством добавления четырёх первых чисел и десятерицу, которая изображает полный числовой цикл: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; это пифагорейский Тетраксис, к значению которого мы, возможно, вернёмся более специально в другом случае. Можно также добавить, что такое изображение числовой неопределенности имеет своё соответствие в пространственном порядке: известно, что возведение в высшую степень представляет собой на этом уровне добав-

ление одного измерения; наше пространство, имевшее лишь три измерения, его границы преодолеваются, когда выходим за пределы третьей степени, что, иными словами, означает, что возведение в четвёртую степень знаменует саму границу его неопределенности, поскольку, как только оно осуществляется, то мы тем самым выходим из этого пространства.

Какими бы ни были эти последние рассуждения, неопределенно большое — это в реальности то, что математики изображают, как мы уже говорили, знаком ∞; если бы он не имел этого смысла, он не имел бы никакого значения; и согласно предшествующему то, что так изображается, является не определённым числом, а чем-то вроде целой области, что, впрочем, неизбежно для того, кто был бы в состоянии рассмотреть, следуя тому, на что мы уже указывали, неравенства и даже различные уровни величин в неопределенности. Что же касается неопределенно малого, которое сходным образом может рассматриваться как всё то, что в уменьшающемся порядке оказывается за пределами границ наших средств оценки и что, как следствие, мы вынуждены рассматривать как практически несуществующее по отношению к нам количество, то можно, не вводя здесь дифференциального обозначения, или обозначения, связанного с исчислением бесконечно малых, лежащего, по сути дела, лишь в основе изучения непрерывных изменений, изобразить это неопределенно малое в его совокупности символом О, хотя это было бы, правду сказать, лишь одно из значений символа нуля; необходимо понимать, что этот символ по тем же самым причинам, что и символ неопределённого большого, не представляет уже собой определённого числа.

Ряд чисел, тот, что мы рассматривали как распространяющийся до неопределенности, посредством целых чисел и чисел обратных, в двух направлениях — возрастающем и уменьшающемся, предстаёт в следующей форме: 0... ¼, ⅓, ½, 1, 2, 3, 4, ...∞; два числа, эквидестальных центральной единице, являются обратными или дополняющими друг друга,

и, следовательно, как мы объяснили ранее, воспроизводят единицу их умножением: $1/n \times n = 1$, так что для двух крайних точек ряда мы вынуждены также написать: $0 \times \infty = 1$. Тем не менее из того факта, что знаки 0 и ∞, являющиеся двумя множителями этого последнего произведения, не изображаются в действительности определёнными числами, следует, что само выражение $0 \times \infty$ образует то, что называют неопределённой формой, и тогда следует записать: $0 \times \infty = n$, где n является каким-то числом; но любым образом мы возвращаемся к обычному конечному, а две противоположные неопределенности нейтрализуются друг другом.Здесь мы весьма ясно видим, что символ ∞ ни в коей мере не изображает Бесконечное, так как Бесконечное не может быть ни противостоящим чему-то, ни что-либо дополняющим, и его нельзя поставить с чем-либо в соответствие как с нулем, так и с единицей или с каким-то числом; будучи абсолютным Целым, оно включает в себя как Не-Сущее, так и Сущее, поэтому сам нуль ввиду того, что он не является чистым ничто, неизбежно должен рассматриваться как включенный в Бесконечное.

Обращаясь здесь к Не-Сущему, мы прикасаемся к иному значению нуля, отличному от того, что мы только что рассматривали, и которое является даже более важным с точки зрения его метафизического символизма; но в этом отношении важно, чтобы избежать любого смешения между символом и тем, что он изображает, прямо уточнить, что метафизический нуль, который и есть Не-Сущее, ни в коей мере не является нулем количества, и тем более метафизическая единица, которая есть Сущее, не является единицей арифметической; то, что обозначается этими терминами, может быть обозначено так лишь посредством перестановки по аналогии, поскольку, как только мы оказываемся в области универсального, то мы, очевидно, пребываем за пределами любой специальной области, такой, как область количества. Не в той мере, в какой он изображает неопределенно малое, нуль может быть взят как символ Не-Сущего, но в той мере,

в какой, согласно другому из своих математических значений, он изображает отсутствие количества, которое в действительности символизирует на своем уровне возможность непроявления, подобно тому как единица символизирует возможность проявления, будучи точкой отсчета неопределённого множества чисел, так как Сущее является принципом всякого проявления.

Как бы ни рассматривать нуль, он в любом случае не может быть чистым ничто: это весьма очевидно, когда речь идёт о неопределенно малом; верно, что здесь, если угодно, мы имеем дело лишь с производным смыслом, порожденным чем-то вроде приблизительного уподобления незначительного для нас количества отсутствию всякого количества; но, в том, что касается самого отсутствия количества, то, чем в этом отношении является нуль, может не быть им в других отношениях, как это ясно видно на таком примере, как пример с точкой, которая не является протяженной, то есть является пространственным нулем, но которая тем не менее, как мы уже объяснили в другом месте, представляет собой сам принцип всякой протяженности. Впрочем, действительно странно, что математики имеют привычку рассматривать нуль как чистое ничто и что тем не менее для них было бы невозможно не рассматривать его в то же самое время как наделенный неопределённой возможностью, поскольку, помещённый справа от другой цифры, считающейся значительной, он содействует формированию представления о числе, которое благодаря повторению этого же самого нуля, может возрастать до неопределенности, как это происходит, например, в случае числа десять и его последовательных степеней; если бы на самом деле нуль был лишь чистым ничто, то это было бы невозможно, и сам он был бы тогда лишь бесполезным знаком, полностью лишённым всякой действительной ценности; это ещё одна непоследовательность, которую следует добавить к тем, на которые мы уже указывали.

Если мы вернёмся к нулю, рассматриваемому как изображение неопределенно малого, то важно прежде всего остановиться на том, что эта область включает в себя в двойной неопределённой последовательности всё то, что находится за пределами наших средств оценки, подобно тому как и область неопределенно большого включает в себя в той же самой последовательности всё то, что находится за пределами тех самых средств оценки, но в ином направлении. При таком положении дел, очевидно, неуместно говорить о числах, меньших, чем нуль, а также о числах, больших, чем неопределённое; и это ещё более неприемлемо, если возможно, когда нуль просто изображает отсутствие всякого количества, так как количество, которое было бы меньшим, чем ничто, собственно говоря, немыслимо; именно это и желают сказать, хотя и в смысле, несколько отличном от того, на что мы указывали, когда вводят в математике рассмотрение чисел, называемых отрицательными, и забывают, что эти числа с самого начала являются не более чем обозначением результата действительно невозможного вычитания, посредством которого большее число должно было быть вычтено из меньшего числа; но такое рассмотрение отрицательных чисел и логически спорных следствий, которые оно за собой влечет, требует иных объяснений.

Рассмотрение отрицательных чисел берёт своё начало, по сути дела, только в том факте, что когда вычитание арифметически невозможно, его результат тем не менее доступен интерпретации в случае, когда это вычитание соотносится с величинами, которые могут учитываться в двух противоположных направлениях, как например расстояние и время. Отсюда геометрическое изображение, которое обычно сообщают этим отрицательным числам: рассчитываются на прямой как положительные, так и отрицательные расстояния, в зависимости от чего они проходят в том или ином направлении, и устанавливается на этой прямой точка, взятая как начало, отталкиваясь от которой расстояния, называемые положительными, располагаются с одной стороны, а от-

рицательные — с другой, само же начало наделяется коэффициентом нуля; коэффициент каждой точки прямой будет, следовательно, числом, изображающим расстояние до начала, а его знак + или - будет просто указывать, с какой стороны эта точка располагается по отношению к началу; на окружности можно даже различить положительное или отрицательное направление вращения, что даёт повод для аналогичных замечаний. Кроме того, прямую, являющуюся неопределённой в двух направлениях, приходится рассматривать как неопределенно положительную и неопределенно отрицательную, что изображается знаками + ∞ и - ∞, и что обычно обозначается абсурдными выражениями «плюс бесконечность» и «минус бесконечность»; спрашивается, чем могла бы быть отрицательная бесконечность, или ещё — что могло бы существовать, если бы от чего-то или от ничто (поскольку математики рассматривают нуль как ничто) отняли бы бесконечность; здесь перед нами те вещи, которые достаточно выразить ясным языком, чтобы сразу же увидеть, что они лишены всякого значения. Необходимо также добавить, что впоследствии приходится, в частности при изучении изменения функций, рассматривать отрицательную неопределенность как смешивающуюся с положительной неопределенностью таким образом, что движущееся тело, начинающее двигаться с исходной точки и постоянно удаляющееся в положительном направлении, возвращалось бы к ней с отрицательной стороны, если бы его движение продолжалось неопределённое время, или наоборот, из чего следует, что прямая, или то, что в качестве таковой рассматривается, должна быть в реальности замкнутой линией, хотя и неопределённой. Можно было бы, между прочим, показать, что свойства прямой на плоскости полностью аналогичны свойствам большого круга на поверхности сферы, и что плоскость и прямая могут быть уподоблены сфере и большому кругу с неопределенно большим радиусом (обычные круги на плоскости тогда являются малыми кругами этой же самой сферы); не настаивая более на этом, мы только за-

метим, что здесь прямо проявляются сами пределы пространственной неопределенности; следовательно, как же можно, если желают сохранить некоторую видимость логики, говорить при всем этом о Бесконечности?

Если рассматривать положительные и отрицательные числа так, как мы это только что делали, то ряд чисел приобретает следующую форму: -∞ ... -4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4 ... +∞, порядок этих чисел будет тот же самый, что и порядок соответствующих точек на прямой, то есть точек, которые имеют те же самые числа в качестве соответствующих коэффициентов. Этот ряд, хотя он также является неопределённым в двух направлениях, совершенно отличается от того, что мы рассматривали ранее: он симметричен, но уже не по отношению к 1, а по отношению к 0, который соответствует началу расстояний; и два числа, равноудалённых от этого центрального члена 0, также его воспроизводят, но посредством «алгебраического» сложения (то есть осуществляемого при учитывании их знаков, что арифметически является здесь вычитанием), а не умножения. Можно сразу же заметить неудобство, которое неизбежно следует из искусственного (мы не говорим случайного) характера этого обозначения: если поставить единицу в исходную точку, вся последовательность чисел из неё естественным образом вытекает; но если поставить туда нуль, то из него, наоборот, невозможно вывести никакое число; причина в том, что образование ряда основывается тогда на представлениях, скорее, геометрического, чем арифметического порядка, а также в том, что вследствие различия природы типов количества, с которыми соответственно соотносятся эти две отрасли математики, никогда нельзя иметь, как мы уже говорили, строго законченное соответствие между арифметикой и геометрией. С другой стороны, этот новый ряд ни в коей мере не является, как предыдущий, неопределенно возрастающим в одном смысле и неопределенно уменьшающимся в другом, или по крайней мере если намерены рассматривать его таким образом, то это лишь один из наиболее некорректных «спосо-

бов выражения»; на самом деле он является неопределенно возрастающим в равной мере в двух направлениях, поскольку то, что он включает в себя с одной и с другой стороны от центрального нуля, и есть та же самая последовательность целых чисел; то, что называют «абсолютным значением» (ещё одно по меньшей мере странное выражение, так как то, о чём идёт речь, всегда, по сути дела, является лишь относительным порядком), должно одно лишь приниматься во внимание в чисто количественном отношении, и положительные или отрицательные знаки ничего в этой связи не меняют, так как они не выражают ничего иного, кроме отношений «положения», которые мы только что объясняли. Неопределенно отрицательное, следовательно, нисколько не уподобляется неопределённо малому, наоборот, оно так же, как неопределённо положительное, уподобляется неопределённо большому; единственное различие в том, что оно разворачивается в другом направлении, что совершенно допустимо, когда речь идёт о пространственных или временных величинах, но полностью лишено смысла для арифметических величин, для которых такое развертывание неизбежно является единственно возможным и не может быть иным, чем развертывание самой последовательности целых чисел. Отрицательные числа ни в коей мере не являются числами «меньшими, чем нуль», что, по сути дела, есть лишь чистая невозможность, и знак, которым они обозначаются, не переворачивает порядок, в котором они располагаются в соответствии с их величиной; впрочем, достаточно, чтобы убедиться в этом настолько ясно, насколько это возможно, заметить, что точка коэффициента -2, например, более далека от начала, чем точка коэффициента -1, и не менее далека, как это неизбежно было бы, если бы число -2 было бы на самом деле меньше, чем число -1; правду сказать, не сами расстояния в той мере, в какой они являются объектом измерения, могут квалифицироваться как отрицательные, но только направление, в котором они простираются; это две совершенно различные вещи, и их смешение

лежит у истоков большей части логических трудностей, которые вызывает это обозначение отрицательных чисел.

Среди других странных или нелогичных следствий этого же самого обозначения мы отметим введенное решением алгебраических уравнений рассмотрение так называемых «мнимых» количеств; они изображаются как корни отрицательных чисел, что соответствует лишь невозможности; тем не менее возможно, если понимать их в другом смысле, что они соответствуют и чему-то реальному; но в любом случае их теория и их применение в аналитической геометрии в том виде, в каком они излагаются современными математиками, являются на самом деле лишь переплетением путаницы и нелепостей, а также чем-то вроде продукта потребности в чрезмерных и искусственных обобщениях, потребности, которая не отступает даже перед высказыванием очевидно нелепых предположений; нескольких теорем «асимптот круга», например, было бы достаточно, чтобы доказать, что мы нисколько не преувеличиваем. Можно, правда, сказать, что здесь перед нами не геометрия, собственно говоря, а только алгебра, переведенная на язык геометрии; но серьёзно как раз то, почему такой перевод, так же как и перевод в обратном направлении, в некоторой мере возможен и распространен в тех случаях, когда он уже не может иметь никакого значения, так как это одновременно и симптом чрезмерного смешения идей, и крайнее выражение «конвенционализма», который в конце концов утрачивает чувство любой реальности.

Это ещё не все, и мы будем в последнюю очередь говорить о следствиях, также весьма спорных, использования отрицательных чисел с точки зрения механики; она, между прочим, является на самом деле, в силу своего предмета, физической наукой, и сам факт, что её считают неотъемлемой частью математики, уже привносит в неё некоторые деформации. Скажем только в связи с этим, что так называемые «принципы», на которых современные математики основывают эту науку, как они её понимают (и среди различных

злоупотреблений, которым подвергается слово «принципы», это одно из наименее достойных упоминания), — это, собственно говоря, только более или менее обоснованные гипотезы, или же, в самом благоприятном случае, более или менее общие простые законы, возможно, более общие, чем остальные, но которые, самое большее, могут быть лишь применением к весьма специальной области истинных универсальных принципов. Не желая входить в слишком долгие рассуждения, мы обратимся, как к примеру первого случая, к так называемому «принципу инерции», который ничто не обосновывает, ни опыт, наоборот, доказывающий, что в природе нет никакой инерции, ни рассудок, который не может мыслить эту мнимую инерцию, так как она может заключаться лишь в полном отсутствии любых свойств; по крайней мере можно было бы применить такое слово к чистой потенциальности, но она, безусловно, представляет собой нечто иное, чем количественная и качественная «материя», которую рассматривают физики. Пример второго случая — это то, что называют «принципом равенства действия и противодействия», который очень мало похож на «принцип», так как он непосредственно выводится из общего закона равновесия природных сил: всякий раз, когда это равновесие каким-либо образом нарушено, оно стремится сразу же восстановиться, откуда противодействие, интенсивность которого эквивалентна интенсивности действия, которое его вызывало; следовательно, здесь перед нами простой частный случай «действий и соответствующих противодействий», который касается не одного только телесного мира, но и всей совокупности проявления во всех его модальностях и всех его состояниях; и именно на этом вопросе о равновесии мы должны ещё какое-то время задержаться.

Обычно две силы, которые создают равновесие, изображают двумя противоположными «векторами», то есть двумя отрезками прямой равной длины, но направленными в противоположные стороны: если две силы, приложимые к одной и той же точке, имеют одну и ту же интенсивность

и одно и то же направление, но в противоположные стороны, они создают равновесие; поскольку они тогда лишены воздействия на точку приложения, говорят даже, что они уничтожаются, не остерегаясь, что если упраздняется одна из этих сил, то другая сразу действует, что доказывает, что она ни в коей мере не была уничтожена на самом деле. Характеризуются силы коэффициентами, пропорциональными их соответствующей напряженности, и две силы противоположных направлений отмечаются коэффициентами различных знаков, одна — положительным, а другая — отрицательным: одна будет ƒ, другая -ƒ' том случае, который мы только что рассматривали, две силы имели одну и ту же интенсивность, а коэффициенты, которые их характеризовали, должны были быть равными «в абсолютном значении», и мы имели: ƒ = ƒ', откуда выводится в качестве условия равновесия ƒ − ƒ' = 0, то есть что сумма двух сил или двух «векторов», которые их изображают, равна нулю, и поэтому равновесие также определяется нулем. Поскольку математики ошибочно рассматривают нуль как разновидность символа ничто (как если бы ничто могло быть чем-то символизировано), из этого, кажется, следует, что равновесие является состоянием небытия, что является довольно странным выводом; несомненно, именно по этой причине, вместо того чтобы говорить, что две силы, создающие равновесие, нейтрализуют друг друга, что было бы точным, говорят, что они друг друга уничтожают, что противоречит реальности, как мы это только что показали в одном из самых простых замечаний.

Истинное понятие равновесия совершенно иное: чтобы осмыслить его, достаточно заметить, что все природные силы (и не только механические, которые, повторим, есть не что иное, как частный случай) являются либо притягательными, либо отталкивающими; первые могут рассматриваться как силы сжимающие или как силы сжатия, вторые — как силы расширяющие или как силы расширения. Легко понять, что в изначально однородной среде любому сжатию,

производимому в одной точке, будет неизбежно соответствовать в другой точке эквивалентное расширение, и наоборот, так что всегда следует рассматривать соответственно два центра сил, один из которых не может существовать без другого; здесь перед нами то, что можно назвать законом полярности, который применим ко всем природным феноменам, потому что он исходит из двойственности самих принципов, руководящих любым проявлением, принципов, которые в той области, которой занимаются физики, прежде всего очевидны в электрических и магнетических феноменах. Если теперь две силы, одна сжимающая, а другая расширяющая, воздействуют на одну и ту же точку, то условием, при котором они создают равновесие или нейтрализуют друг друга, то есть при котором в этой точке не происходит ни сжатия, ни расширения, является то, что интенсивности этих двух сил будут, мы не скажем равными, поскольку это силы различного вида, но эквивалентными. Можно характеризовать эти силы коэффициентами, пропорциональными тому сжатию или расширению, которые они производят, и поэтому, если рассматривать сжимающую силу и силу расширяющую, то первая будет отмечена коэффициентом 1, а вторая — коэффициентом $n' < 1$; каждый из этих коэффициентов может быть отношением плотности, которую приобретает окружающая среда в рассматриваемой точке под воздействием соответствующей силы, к изначальной плотности той же самой среды, предполагаемой однородной, когда она не подвержена воздействию иной силы, в силу простого применения принципа достаточного основания. Когда не происходит ни сжатия, ни расширения, это отношение является неизбежно равным единице, поскольку плотность среды не меняется; чтобы две силы, действующие в одной точке, создали равновесие, необходимо, следовательно, чтобы их равнодействующая имела коэффициент, равный единице. Легко увидеть, что коэффициент этой равнодействующей является произведением (а уже не суммой, как в «классической» концепции) коэффициентов двух рассматриваемых

сил; эти два коэффициента n и n' должны быть, следовательно, двумя числами, обратными друг другу: $n' = 1/n$ и у нас будет условие равновесия: $nn' = 1$; таким образом, равновесие будет определяться уже не нулем, но единицей.

Очевидно, что такое определение равновесия посредством единицы, являющееся единственным реальным, соответствует тому факту, что единица занимает середину в двойной неопределённой последовательности целых чисел и чисел, обратных им, тогда как это центральное место в каком-то отношении узурпировано нулем в искусственно созданной последовательности положительных и отрицательных чисел. Далеко не будучи состоянием небытия, равновесие, наоборот, представляет собой бытие, рассматриваемое само по себе, независимо от его вторичных множественных проявлений; подразумевается, впрочем, что это не Не-Сущее в метафизическом смысле этого слова, так как бытие, даже в примордиальном и недифференцированном состоянии, является ещё лишь исходной точкой всех дифференцированных проявлений, подобно тому как единица есть исходная точка всего множества чисел. Эта единица, какой мы её только что рассматривали, и в которой коренится равновесие, представляет собой то, что дальневосточная традиция называет «Неизменной Серединой»; и согласно той же самой традиции это равновесие или эта гармония в центре каждого состояния и каждой модальности существа, является «Деянием Неба».

Завершая здесь это исследование, которое нисколько не претендует на полноту, мы сделаем вывод «практического» порядка; оно довольно ясно показывает, почему концепции современных математиков могут нам внушать столько же уважения, сколько и концепции представителей любой другой профанной науки; их мнения и их суждения не имеют, следовательно, никакого веса в наших глазах, и мы ни в коей мере не должны принимать их в расчёт в тех оценках, которые мы можем иметь возможность сформулировать относительно той или иной теории, оценках, которые

как в этой области, так и в любой иной, могут для нас основываться только на данных традиционного знания.

Глава 3. Искусства и их традиционная концепция

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Глава 4. Условия телесного бытия[53]

Согласно *санкхье* Капилы, есть пять *tanmātra* или элементарных эссенций, воспринимаемых (или скорее «осмысляемых») идеально, но непостижимых и неуловимых в любом модусе универсального проявления, поскольку сами по себе они не проявлены; т.е. им невозможно дать прямые наименования, поскольку они неопределимы никаким формальным представлением[54]. Эти *танматры* есть потенциальные принципы или, выражаясь языком Платона, «идеи-архетипы» пяти элементов физического материального мира, а также, разумеется, неопределённого количества других модальностей проявленного бытия, по аналогии соответствующих этим элементам на множественных уровнях этого бытия; и, согласно этому же соответствию, эти принципиальные идеи также потенциально включают в себя пять условий, комбинации которых составляют границы этой конкретной возможности проявления, которую мы называем телесным бытием. Таким образом, пять *танматр* или основных идей являются «эссенциальными» элементами, примордиальными причинами пяти «субстанциальных» элементов физического проявления, являющихся лишь их частными детерминациями или внешними модификациями. В этой физической модальности они выражаются в пяти условиях, в соответствии с которыми формулируются зако-

[53] Опубликовано в журнале «Гнозис» в номере за январь 1912. Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номерах за январь–март 1952. [Прим. ред.]

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

ны телесного бытия[55]; закон, находясь между принципом и следствием, отражает отношение причины к следствию (отношение, в котором причину можно рассматривать как активную, а следствие как пассивное), или эссенции к субстанции, рассматриваемые как א [алеф] и ת [тав], две крайние точки рассматриваемой модальности проявления (которые, в универсальности их расширения, также являются таковыми для каждой модальности). Но ни эссенция, ни субстанция сами по себе не принадлежат к области этого проявления, так же как две крайние точки инь-ян не содержатся в плоскости циклической кривой; они находятся по обе стороны от этой плоскости, и поэтому, в действительности, кривая бытия никогда не замыкается.

Пять элементов физического мира[56], как известно, это Эфир (*Ākāśa*), Воздух (*Vāyu*), Огонь (*Tejas*), Вода (*ap*) и Земля (*Pṛthvī*); порядок, в котором они перечислены, соответствует последовательности их разворачивания, в соответствии с учением Вед[57]. Часто пытались отождествить элементы с различными состояниями или степенями сжатия физической материи, происходящими из примордиального однородного Эфира, который заполняет всё пространство, объединяя таким образом все части телесного мира; с этой точки зрения, соответствуют (в порядке от плотного к тонкому, то есть в обратном порядке их дифференциации), Земля — твёрдому состоянию, Вода — жидкому состоянию, Воздух — газообразному состоянию, Огонь — ещё более разрежённо-

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

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

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

му состоянию, весьма похожему на «лучистое состояние»[А], недавно открытое физиками и изучаемое ими сейчас с помощью специальных методов наблюдения и эксперимента. Эта точка зрения, безусловно, содержит долю истины, но она слишком систематична, то есть слишком узкоспециализирована, и установленный ею порядок элементов отличается от предыдущего в одном пункте, поскольку она помещает Огонь перед Воздухом и сразу после Эфира, как если бы он был первым элементом, дифференцированным в этой изначальной космической среде. Напротив, согласно ортодоксальному учению, именно Воздух является первым дифференцированным элементом, и он, будучи нейтральным элементом (содержащим активно-пассивную двойственность только в потенции), производит в себе, дифференцируясь посредством поляризации (превращая эту двойственность из потенции в акт), Огонь, активный элемент, и Воду, пассивный элемент (можно было бы сказать «реактивный», то есть действующий как бы отражённо или в качестве дополнительного элемента по отношению к самостоятельному «спонтанному»[Б] акту), их действие и взаимная реакция порождают (путём своеобразной кристаллизации или остаточного осадка) Землю, «конечный и завершающий» элемент телесного проявления. Можно вполне справедливо рассмотреть элементы как различные вибрационные модальности физической материи, модальности, в которых она становится последовательно воспринимаемой (разумеется, это чисто

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

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

логическая последовательность[58]) каждым из чувств нашей телесной индивидуальности; это будет объяснено и обосновано в продолжении настоящего исследования.

Прежде всего следует зафиксировать что Эфир и Воздух — различные элементы, вопреки утверждениям некоторых гетеродоксальных школ[59]; но, чтобы сделать более понятным дальнейшее изложение, сначала напомним, что пять условий, которым в совокупности подчиняется телесное бытие, это: пространство, время, материя, форма и жизнь. Следовательно, можно, для объединения этих пяти условий в одном определении, сказать, что тело — это «материальная форма, живущая во времени и пространстве»; и выражение «физический мир», используется нами только как синоним «области телесного проявления[60]». Мы перечислили эти условия в вышеприведённом порядке только предварительно, не устанавливая отношений между ними, чтобы в ходе изложения определить их верные соотношения с пятью чувствами и пятью элементами, которые, также равным образом подчиняются совокупности этих пяти условий.

1. *Ākāśa*, или Эфир, является самым тонким элементом, из которого происходят все остальные (образуя по отноше-

---

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

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

нию к своему примордиальному единству четверичное проявление), как мы уже говорили[61], занимает всё физическое пространство; однако, это пространство воспринимается не прямо через него, и его особое качество не протяжённость, а звук; что требует некоторых объяснений. Так, Эфир, рассматриваемый сам по себе, изначально однороден; его дифференциация, порождающая другие элементы (начиная с Воздуха), имеет источник в элементарном движении, происходящем из любой начальной точки в этой неограниченной космической среде. Это элементарное движение является прототипом колебательного [другими словами, вибрационного] движения физической материи; с пространственной точки зрения оно распространяется вокруг своей точки отправления в изотропном режиме, то есть концентрическими волнами, в спиральном вихре во всех направлениях пространства, что составляет фигуру неограниченной сферы, которая никогда не имеет завершения. Чтобы сразу обозначить отношения, связывающие различные условия телесного бытия, как мы перечислили их ранее, добавим, что эта сферическая форма является прототипом всех форм: она содержит их все в потенции, и её первая дифференциация в поляризованном режиме может быть представлена фигурой инь-ян, что легко понять, обратившись, например, к символической концепции Платона об Андрогине[62].

Движение, даже элементарное, обязательно предполагает пространство и время, и допустимо сказать, что оно являет-

---

[60] Недостаток адекватных выражений в западноевропейских языках часто является большой трудностью для изложения метафизических идей, как мы уже неоднократно отмечали.

[61] «Эфир, распространённый везде, проникает одновременно во внешнее и внутреннее пространство вещей» (Шанкарачарьи, цитата в эссе «Демиург», гл. I, 1-я часть настоящей книги).

[62] Это также могло бы быть подтверждено различными соображениями из области эмбриологии, но они слишком далеки от нашей темы, чтобы мы могли сделать больше, чем просто обозначить этот момент.

ся своего рода результатом этих двух условий, поскольку оно обязательно зависит от них, как следствие зависит от причины (в которой оно потенциально содержится[63]); но само по себе элементарное движение не даёт нам непосредственного восприятие пространства (или точнее, протяжённости). Действительно, важно отметить, что когда мы говорим о движении, происходящем в Эфире в начале любой дифференциации, имеется в виду исключительно элементарное движение, которое можно назвать волновым или простым колебательным (с бесконечно малой длиной волны и периодом), чтобы описать его способ распространения (равномерно во времени и пространстве), или, скорее, его геометрическое представление; только рассматривая другие элементы, мы сможем рассмотреть сложные модификации этого колебательного движения, которые соответствуют для нас различным порядкам ощущений. Это особенно важно потому, что именно на этом основано фундаментальное различие качеств Эфира и Воздуха.

Теперь зададимся вопросом, какое из телесных ощущений представляет нам чувственно воспринимаемый вид колебательного движения, позволяющего нам воспринимать его прямо, без прохождения через те или иные модификации, которым оно подвержено. Однако уже элементарная физика сама по себе учит нас, что этим условиям удовлетворяет звуковая вибрация, длина волны которой, как и скорость распространения[64], находятся в пределах, доступных для нашего чувственного восприятия; поэтому можно ска-

---

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

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

зать, что именно слух непосредственно воспринимает колебательное движение. Здесь, конечно, можно возразить, что таким образом воспринимается в звуковом режиме не эфирная вибрация, а вибрация газообразной, жидкой или твердой среды; тем не менее, верно, именно Эфир является исходной средой распространения колебательного движения, которое, чтобы войти в пределы восприятия, соответствующие протяжённости нашей слуховой способности, должно быть только усиленно своим распространением через более плотную среду (весомую материю), не теряя при этом своего характера простого колебательного движения (но его длина волны и период тогда не будут бесконечно малыми). Чтобы проявить таким образом звуковое качество, это движение должно обладать им в потенции (непосредственно)[65] в своей исходной среде, Эфире, в которой, следовательно, это качество в потенциальном состоянии (примордиальной недифференцированности) действительно составляет характерную природу по отношению к нашему телесному чувственному восприятию[66].

При этом, если задаться вопросом, с помощью какого из пяти чувств для нас более отчётливо проявляется время[B], легко понять, что это чувство слуха; кроме того, это факт, который может быть экспериментально проверен всеми, кто привык контролировать источник своих различных воспри-

---

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

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

[B] Эта неочевидная из данных современной науки связь также также может быть обнаружена на практике при изучении техник психонетики О. Г. Бахтиярова. Так как там освоение звуковой деконцентрация позволяет перейти к техникам работы со временем — прим. пер.

ятий. Причина здесь в следующем: чтобы время могло быть воспринято материально (то есть вступить в связь с материей, особенно в отношении нашего телесного организма), оно должно стать поддающимся измерению, поскольку это общий характер любого чувственно воспринимаемого качества в физическом мире (когда оно рассматривается как таковое)[67]; однако для нас оно не поддается непосредственному измерению, поскольку само по себе оно неделимо, а мы понимаем измерение только через деление, по крайней мере, обычным и чувственным образом (потому что можно, при этом, представить себе совершенно другие способы измерения, например, интегрирование). Поэтому время можно измерить лишь настолько, насколько оно выражается функцией делимой переменной, и, как мы увидим далее, этой переменной может быть только пространство, делимость которого является сущностно присущим ему качеством. Следовательно, для измерения времени необходимо рассматривать его как связанное с пространством, как как бы соединяющееся с ним, и результатом этого соединения является движение, в котором пройденное пространство, являющееся суммой ряда элементарных перемещений, рассматриваемых в последовательном режиме (то есть именно в условии времени), является функцией[68] времени, затраченного на его прохождение; связь, существующая между пространством и временем выражает закон рассматриваемого движения[69]. И наоборот, время тогда может быть выра-

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

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

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

жено таким же образом через пространство, в обратном отношении, ранее рассматриваемое как существующее между этими двумя условиями в определённом движении; это равносильно рассмотрению этого движения как пространственного представления времени. Самое естественное представление — выраженное численно самой простой функцией; следовательно, это будет равномерное колебательное движение (прямолинейное или круговое), равномерное (то есть с постоянной скоростью или периодом колебаний), которое можно рассматривать только как своего рода усиление [*amplification*] (подразумевающее, кроме того, дифференциацию по отношению к направлениям пространства), элементарного колебательного движения; поскольку таков и характер звуковой вибрации, мы видим, что именно слух среди чувств даёт нам особое восприятие времени.

Теперь мы должны добавить одно замечание: если пространство и время являются необходимыми условиями движения, они не являются его первопричинами; они — следствия, через которые проявляется само движение, ещё одно следствие (вторичное по отношению к предыдущим, которые можно рассматривать уже как их непосредственные причины, поскольку они обусловлены ими) тех же эссенциальных причин, которые потенциально содержат интегральность всех их следствий и синтезируют собой тотальную и высшую Причину, понимаемую как безграничная и необусловленная Универсальная Потенция[70]. При этом, чтобы движение могло реализоваться актуально, нужно что-то, что было бы движимо, другими словами, субстанция (в этимологическом смысле слова)[71], к которой оно применяется; то, что движется, — это материя, которая таким образом участвует в производстве движения только как чисто пассивное условие. Реакции материи, подверженной движению (поскольку пассивность всегда подразумевает реакцию), развивают в ней различные чувственно воспринимае-

[71] Но не в том смысле, в котором это понимает Спиноза.

мые качества, которые, как мы уже говорили, соответствуют элементам, комбинации которых составляют всю известную нам модальность материи (как объект не восприятия, а строго концептуально)[72] как «субстрат» физического проявления. В этой области, следовательно, активность не присуща материи и не является в ней самопроизвольной, но принадлежит ей только отражённым образом, поскольку эта материя имеет совместное бытие с пространством и временем, и именно эта активность движущейся материи составляет не саму жизнь, а проявление жизни в рассматриваемой области. Первое следствие этой активности — придание этой материи формы, поскольку она обязательно бесформенна, пока находится в однородном и недифференцированном состоянии, состоянии примордиального Эфира; она способна только принимать формы, потенциально содержащиеся в интегральном расширении её частной возможности[73]. Поэтому можно сказать, что именно движение также определяет проявление формы в физическом или телесном модусе; и так же, как всякая форма происходит путём дифференциации от примордиальной сферической формы, всякое движение можно свести к набору элементов, каждый из которых является спиральным колебательным движением, которое будет отличаться от элементарного сферического вихря в той мере, в какой пространство больше не будет рассматриваться как изотропное.

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

1. *Vāyu* — это воздух, а точнее воздух в движении (рассматриваемый как принцип дифференцированного движе-

[72] Ср. догмат об «Непорочном Зачатии», см. *Pages dédiées à Sahaïf Ataridiyah*, Абдул-Хади, в журнале «Гнозис», январь 1911, стр. 35.

[73] См. «Демиург», здесь же, глава I, часть 1 (цитата из Вед).

ния)[74], поскольку это слово в первоначальном значении означает именно дыхание или ветер[75]; следовательно, подвижность называется характерной природой этого элемента, первого, дифференцированного из примордиального Эфира (который при этом всё ещё также нейтрален, поскольку внешняя поляризация должна появиться только в дуальности, в дополнительном модусе Огня и Воды). Действительно, эта первая дифференциация требует сложного движения, состоящего из набора (комбинации или координации) элементарных вибрационных движений и определяющего разрыв однородности космической среды, распространяясь по определённым направлениям, исходя из точки происхождения. Следовательно, как только происходит эта дифференциация, пространство уже не может рассматриваться как изотропное; напротив, его нужно связывать с несколькими определёнными направлениями, взятыми в качестве координатных осей, которые, будучи измерениями в любой части его протяжённости, и даже теоретически во всей его протяжённости, есть то, что называют измерениями пространства. Эти координатные оси будут (по крайней мере, в обычном понимании т. н. «евклидова» пространства, напрямую соответствующего чувственному восприятию телесной протяжённости) тремя ортогональными диаметрами неопределённого сфероида, охватывающими всю протяжённость его развёртывания, и их центр мо-

---

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

[75] Слово *Vāyu* происходит от глагольного корня *vā*, «идти», «двигаться» (который сохранился в французском: *il va*, в то время как корни *i* и *gā*, относящиеся к той же идее, находимы в латинском *ire* и английском *to go*). Аналогично, атмосферный воздух, как среда, окружающая наше тело и воздействующая на наш организм, становится ощутимым для нас через его перемещение (в кинетическом и гетерогенном состоянии) до того, как мы ощущаем его давление (в статическом и гомогенном состоянии). Напомним, что *Aer* (от корня אר [*aleph resh*], который более частно относится к прямолинейному движению) означает, по словам Фабра д'Оливе, «то, что придаёт всему принцип движения».

жет находиться в любой точкой этой протяжённости, которая тогда будет рассматриваться как произведение развития всех пространственных виртуальностей, содержащихся в этой точке (неопределяемой принципиально). Важно отметить, что точка сама по себе никоим образом не содержится в пространстве и никоим образом не может быть обусловлена им, поскольку, напротив, именно она создаёт свою «самость», раздваивающуюся или поляризующуюся на эссенцию и субстанцию[76], что означает, что она потенциально содержит их; именно пространство происходит от точки, а не точка определяется пространством; но, в то же время, вторично (поскольку любое внешнее проявление или модификация является лишь условным и случайным по отношению ко «внутренней природе») точка сама определяет себя в пространстве, чтобы реализовать текущее расширение своего потенциала неограниченного умножения (самой себя на саму себя). Можно также сказать, что эта примордиальная и принципиальная точка заполняет всё пространство развертыванием своих возможностей (рассматриваемых в активном режиме в самой точке, динамически «причиняющей» протяжённость, и в пассивном режиме в этой же протяжённости, реализованной статически); она располагается только в этом пространстве только если её рассматривают в каждом конкретном положении, которое она может занять, то есть в той её модификации, которая точно соответствует каждой из её отдельных возможностей. Таким образом, протяжённость имеет бытие уже в потенциальном состоянии самой точки; она начинает иметь актуальное состояние только тогда, когда точка в своем первом проявлении как бы раздваивается, чтобы оппонировать сама себе, поскольку только то-

[76] В рассматриваемом поле проявления эссенция представлена как центр (исходная точка), а субстанция как окружность (неопределённая поверхность конечного расширения этой точки); ср. иероглифическое значение еврейской частицы את [*aleph tav*], образованной двумя крайними буквами алфавита.

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

Мы говорим, что точка является символом Сущего в его Единстве; это можно понять на следующем примере: если одномерная протяжённость или линия количественно измеряется числом a, то количественная мера протяжённости с двумя измерениями или площадью будет иметь вид a^2, а мера протяжённости с тремя измерениями или объёмом будет иметь вид a^3. Таким образом, добавление измерения к протяжённости равнозначно увеличению на единицу показателя степени (являющейся мерой этой протяжённости),

и наоборот, удаление измерения из протяжённости эквивалентно уменьшению степени на единицу; если удалить последнее измерение, измерение линии (и, следовательно, последнюю единицу степени), в геометрическом плане останется точка, а в числовом плане останется a^0 [г], то есть с алгебраической точки зрения сама единица, что количественно отождествляет точку с этой единицей. Поэтому ошибочно полагать, как это иногда делают, что точка может соответствовать в числовом выражении только нулю, поскольку она уже является утверждением чистого Сущего (во всей его универсальности); несомненно, она не имеет измерений, потому что не расположена в пространстве, которое, как мы уже говорили, содержит только неопределённое множество её проявлений (или её частных определений); не имея измерений, она очевидно не имеет и никакой формы; но это вовсе не означает, что она есть ничто (поскольку именно так воспринимается ноль теми, кто приравнивает его к точке); также, хоть она и не имеет формы, она потенциально содержит пространство, которое, реализуясь в акте, в свою очередь будет содержать все формы (по крайней мере, в физическом мире)[77].

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

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

лесной протяжённостью)[78]. Время появляется только тогда, когда два положения точки рассматриваются как последовательные, тогда как, на самом деле, их причинно-следственная связь подразумевает одновременность; именно в той мере, в какой эта первая дифференциация рассматривается как последовательность, то есть во времени, расстояние, которое из неё порождается (как посредник между принципиальной точкой и её внешним отражением, причём первая сразу же понимается как имеющая расположение относительно второй)[79], может рассматриваться как мера амплитуды элементарного колебательного движения, о котором мы говорили ранее.

Однако без со-бытия одновременности и последовательности само движение было бы невозможно, поскольку тогда либо движущаяся точка (или, по крайней мере, считающаяся таковой в процессе своего изменения) находилась бы там, где её нет, что абсурдно, либо она не находилась бы нигде, что равносильно тому, что актуально не существовало бы никакого пространства, в котором движение могло бы реально происходить[80]. К этому в конечном счёте сводятся все

---

[78] Эта телесная протяжённость — единственная известная астрономам, и даже при этом они могут своими методами наблюдения изучить её лишь частично; это, к тому же, вызывает у них иллюзию так называемой «бесконечности пространства», поскольку они склонны, под воздействием настоящей интеллектуальной близорукости, которая, кажется, присуща любой аналитической науке, рассматривать как «бесконечное» (*sic*) всё, что выходит за пределы их чувственного опыта, что на самом деле является, по отношению к ним и к изучаемой ими области, лишь неопределённым.

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

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

аргументы против возможности движения, выдвинутые, в частности, некоторыми греческими философами; это, кстати, один из тех вопросов, которые больше всего озадачивают современных учёных и философов. Однако его решение очень простое, и оно заключается именно в (как мы уже указывали в другом месте) со-бытии последовательности и одновременности: последовательность в модальностях проявления в текущем состоянии, но одновременность в принципе, в потенциальном состоянии, делающая возможной логическую цепь причин и следствий (причем каждое следствие подразумевается и содержится в потенции в своей причине, никоим образом не затрагиваемой или изменяемой актуализацией этого следствия)[81]. С физической точки зрения понятие последовательности связано с временны́м условием, а понятие одновременности — с пространственным условием[82]; именно движение являющееся результатом перехода из потенциального в актуальность, как объединение или сочетание этих двух условий, примиряет (или уравновешивает) два соответствующих понятия, заставляя тело иметь совместное бытие в одновременном режиме с чисто пространственной точки зрения (которая по своей сути статична) с самим собой (при этом тождественность тела сохраняется во всех модификациях, вопреки буддийской теории «полной растворимости») в неопределённом ряду позиций (являющихся модификациями этого же тела, случайными и условными по отношению к тому, что составляет его внутреннюю реальность, как в субстанции, так и в эссенции), позиций, кроме того, последовательных с точ-

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

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

ки зрения времени (кинетической в отношении с пространственной точкой зрения)[83].

В то же время, поскольку актуальное движение предполагает время и его со-бытие с пространством, нужно сформулировать следующее замечание: тело может двигаться по одному или нескольким из трёх измерений физического пространства или по направлению, которое является комбинацией этих трёх измерений, поскольку, каково бы ни было направление (постоянное или переменное) его движения, оно всегда может быть сведено к более или менее сложному набору компонентов по трём осям координат, к которым относится рассматриваемое пространство; но при этом во всех случаях это тело всегда и обязательно движется во времени. Таким образом время станет ещё одним измерением пространства, если последовательность заменить одновременностью; другими словами, устранение временно́го условия равносильно добавлению дополнительного измерения к физическому пространству, т.е. новому пространству, продлением которого является полученное таким образом новое расширение. Следовательно, это четвёртое измерение соответствует «всеприсутствию» в рассматриваемой области, и именно благодаря этому переносу в «не-время» можно представить «постоянную актуальность» проявленной Вселенной; этим также объясняются (при этом следует отметить, что не всякая модификация может быть приравнена к движению, которое является лишь внешней модификацией особого порядка) все явления, вульгарно считаемые чудесными или сверхъестественными[84], что совершенно неверно, поскольку они всё ещё принадлежат к области нашей

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

текущей индивидуальности (в той или иной из её многочисленных модальностей, поскольку телесная индивидуальность составляет лишь очень малую её часть), области, концепция «неподвижного времени» которой позволяет нам полностью охватить всю её неопределённость[85].

Вернёмся к нашей концепции точки, заполняющей всю протяжённость неопределённым числом своих проявлений, то есть своими множественными и условными модификациями; с динамической точки зрения[86] их следует рассматривать в протяжённости (всеми точками которой они являются) как множество силовых центров (каждый из которых потенциально является самим центром всей протяжённости), и сила здесь — не что иное, как утверждение (в проявленном виде) воли Сущего, символизируемого точкой, и эта воля в универсальном смысле есть его активная сила или

---

[85] В этой связи можно добавить замечание о численном представлении этой неопределённости (продолжая рассматривать её как пространственный символ): линия измеряется, то есть, представляется количественно числом a в первой степени; поскольку её измерение, к тому же, осуществляется согласно десятичному делению, взятому за основу, можно положить $a = 10\ n$. Тогда, для площади поверхности мы имеем: $a^2 = 100\ n^2$, для объема: $a^3 = 1000\ n^3$; для протяжённости в четырёх измерениях нужно добавить ещё один множитель a, что даст: $a^4 = 10000\ n^4$. Кроме того, можно сказать, что все степени 10 виртуально содержатся в его четвёртой степени, так же как Десятерица, полное проявление Единицы, содержится в Четверице (кватернере).

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

его «производящая энергия» (Шакти)[87], неразрывно соединённая с ним самим и применённая в сфере активности Сущего, то есть, с тем же символизмом, в самой протяжённости, рассматриваемой пассивно или со статической точки зрения (как поле действия любого из этих силовых центров)[88]. Таким образом, во всех и в каждом своём проявлении точка может рассматриваться (по отношению к этим проявлениям) как поляризующая себя в активном и пассивном модусе или, если угодно, в прямом и отражённом[89]; динамическая, активная или прямая точка зрения соответствует сущности, а статическая, пассивная или отражённая точка зрения соответствует субстанции[90]; но, разумеется,

---

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

[88] Универсальная Возможность, рассматриваемая в её целостном единстве (но, конечно, только в отношении возможностей проявления), как женская сторона Сущего (мужская сторона которого есть Пуруша, являющийся самим Сущим в его высшем и «не действующем» тождестве самому себе), таким образом поляризуется здесь в активную силу (Шакти) и пассивную силу (Пракрити).

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

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

рассмотрение этих двух (взаимодополняющих) точек зрения в любой модальности проявления никоим образом не нарушает единства принципиальной точки (равно как и Сущего, символом которого она является), что позволяет чётко понять фундаментальную тождественность эссенции и субстанции, которые, как мы уже говорили в начале этого исследования, являются двумя полюсами универсального проявления.

Протяжённость, рассматриваемую с точки зрения субстанции, нельзя отделить в нашем физическом мире от примордиального Эфира (*Ākāśa*), пока в последнем не возникнет сложное движение, определяющее дифференциацию через форму; но неопределённость возможных комбинаций движений затем порождает в этой протяжённости неопределённость форм, отличающихся, как мы уже указывали, от изначальной сферической формы. Именно движение, с физической точки зрения, является необходимым фактором любой дифференциации, следовательно, условием всех имеющих форму проявлений, а также, одновременно, и всех жизненных проявлений, причём те и другие, в рассматриваемой сфере, одинаково подчиняются времени и пространству и, при этом, предполагают материальный «субстрат», на котором выполняется эта активность, физически проявляющаяся в движении. Важно отметить, что любая телесная форма обязательно живая, поскольку жизнь, как и форма, является условием любого физического бытия[91]; эта физическая жизнь, кроме того, включает в себя неопределённое множество уровней, и их наиболее общее подразделение, по

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

крайней мере, с нашей земной точки зрения, соответствуют трём царствам: минеральному, растительному и животному (различия между которыми могут иметь лишь относительное значение)[92]. Отсюда следует, что в этой сфере любая форма всегда находится в состоянии движения или активности, проявляющей её собственную жизнь, и что только путём концептуальной абстракции её можно рассматривать статически, то есть в состоянии покоя[93].

Именно благодаря подвижности форма проявляется физически и становится для нас ощутимой, и, подобно тому, как подвижность является природой Воздуха (*Vāyu*), осязание является соответствующим ему чувством[Д], потому что именно с помощью осязания мы воспринимаем форму как таковую[94]. Однако эта чувственная способность из-за своего ограниченного способа восприятия, осуществляемого исключительно через контакт, ещё не может дать нам прямого и непосредственного представления о полной (трёхмер-

---

[92] Невозможно определить характеристики, позволяющие установить определённые и точные различия между этими тремя царствами, которые обнаруживают сходство прежде всего в своих самых элементарных, так сказать, зародышевых формах.

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

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

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

ной)[95] протяжённости тела, что относится уже только к чувству зрения; но актуальное бытие этой протяжённости уже предполагается здесь бытием формы, поскольку она обуславливает проявление последней, по крайней мере, в физическом мире[96].

В то же время, поскольку Воздух производен от Эфира, в нём также чувственно воспринимается звук; поскольку дифференцированное движение подразумевает, как мы установили выше, различие направлений пространства, роль Воздуха в восприятии звука, помимо его качества среды, в которой усиливаются эфирные колебания, будет заключаться главным образом в том, чтобы позволить нам распознать направление, в котором этот звук создаётся по отношению к текущему положению нашего тела. В физиологических органах слуха часть, которая соответствует этому восприятию направления (восприятие, которое, кроме того, становится действительно полным только вместе с и благодаря восприятию трёхмерной протяжённости), составляет то, что называют «полукружными каналами» [человеческого уха], которые точно ориентированы по трём измерениям физического пространства[97].

Наконец, с точки зрения, отличной от чувственно воспринимаемых качеств, Воздух является субстанциальной средой, из которой происходит жизненное дыхание (*prāṇa*); поэтому пять фаз дыхания и усвоения, являющихся его модальностями или аспектами, в целом отождествляются с

---

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

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

[97] Это объясняет, почему говорится, что направления пространства являются ушами Вайшванары.

Vāyu. Такова особая роль Воздуха в отношении жизни; поэтому мы видим, что для этого элемента, как и для предыдущего, нам пришлось рассмотреть, как мы и предполагали, совокупность пяти условий телесного бытия и их взаимосвязи; то же самое будет и для каждого из трёх других элементов, которые происходят от первых двух и о которых мы сейчас поговорим[98].

Примечания к главе

[70] Это очень ясно выражено в библейском символизме: в отношении специального космогонического применения к физическому миру, Каин («сильный и могущественный преобразователь, тот, кто централизует, захватывает и ассимилирует в себе») соответствует времени, Авель («мягкий и миролюбивый освободитель, тот, кто освобождает и расслабляет, испаряет, убегает от центра») — пространству, а Сиф («основа и фундамент вещей») — движению (смотрите работы Фабра д'Оливе). Рождение Каина предшествует рождению Авеля, то есть чувственно воспринимаемое проявление времени логически предшествует проявлению пространства, так же как звук является первым развертываемым чувственно воспринимаемым качеством; убийство Авеля Каином затем представляет собой видимое уничтожение, во внешнем мире вещей, одновременности последовательностью; рождение Сифа следует за этим убийством, как обусловленное тем, что оно представляет, и, тем не менее, Сиф, или движение, сам по себе не происходит от Каина и Авеля, или от времени и пространства, хотя его проявление является следствием действия одного на другое (при этом пространство рассматривается как пассивное по отношению к времени); но, как и они, он рождается от самого Адама, то есть также непосредственно происходит из экстериоризации потенции Универсального Человека, который, как говорит Фабр д'Оливе, «породил его, используя свою ассимилирующую способность, в своей отражённой тени». Время, в своих трёх аспектах прошлого, настоящего и будущего, объединяет все моди-

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

фикации, рассматриваемые как последовательные, каждого из существ, которые оно ведёт через Поток Форм к окончательной Трансформации [переходу в область вне форм — прим. пер.]; таким образом, Шива, в аспекте *Махадевы*, имея три глаза и держа *тришулу* (трезубец), стоит в центре Колеса Вещей. Пространство, созданное расширением потенциалов центральной принципиальной точки, является причиной со-бытия в единстве множественности вещей, которые, рассматриваемые (внешне и аналитически) как одновременные, все содержатся в нём и пронизаны Эфиром, проникающим в их повсюду; таким же образом Вишну проявляет вещи в аспекте Васудевы, проникая в их внутреннюю суть через множество модификаций, распределённых по окружности Колеса Вещей, не изменяя при этом единства своей высшей Эссенции (см. Бхагавадгита, X). Наконец, движение, а точнее «мутация», является законом любого изменения или диверсификации в проявленном, циклическим и эволюционным законом, проявляющимся через Праджапати, или Брахму, рассмотренного как «Владыка Творений», в то же время будучи их «Субстанциалом и органической Поддержкой».

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

ляющими этой полноты), она существует (без чего она бы не была собой, поскольку пустота может быть понята только как «неналичие» [*non entité*]), и, тем самым, полностью отличается от «универсальной пустоты» (*sarva-śūnya*), о которой говорят буддисты, которые, к тому же, пытаются отождествить её с Эфиром, считая его «не субстанцильным», и, следовательно, не принадлежащим к телесным элементам. К тому же, настоящая «универсальная пустота» не может быть той пустотой, которую мы только что рассмотрели, способной содержать все возможности Сущего (пространственно символизированные виртуальностями точки), но, как раз напротив, была бы всем тем, что находится за пределами этого, где уже нельзя говорить ни об «эссенции», ни о «субстанции». Следовательно, универсальная пустота была бы тогда Не-Сущим (или метафизическим нолём), или, точнее, одним из его аспектов, который, к тому же, полон всего того, что в полной Возможности не подлежит никакому развитию внешним или проявленным образом, и который поэтому абсолютно невыразим.

[84] Есть факты, которые кажутся непостижимыми только потому, что при их объяснении не выходят за рамки обычных условий физического времени; так, внезапное восстановление поврежденных органических тканей, наблюдаемое в некоторых случаях, считающихся «чудесными», не могут счесть естественным, как говорят, потому что оно противоречит физиологическим законам регенерации таких тканей, которая происходит через множественные и *последовательные* формирования (деления) клеток, что обязательно требует времени. Во-первых, не доказано, что такое восстановление, каким бы внезапным оно ни было, действительно *одномоментно*, то есть, не требует времени, и не исключено, что в некоторых условиях клеточное деление просто значительно ускоряется по сравнению с нормальным течением, до такой степени, что требует меньшего времени, чем любая продолжительность, доступная нашему восприятию. Во-вторых, даже предполагая, что речь о действительно мгновенном явлении, всё ещё возможно, что в некоторых особых условиях, отличных от обычных, но не менее естественных, это явление действительно происходит *вне времени* (что подразумевает «мгновенность», которая в рассматриваемых случаях равносильна *одновременности* множественных клеточных делений, или, по крайней мере, интерпретируется так с телесной или физиологической точки зрения), или, если угодно, происходит *в «не-времени»*, при том что в обычных условиях оно происходит *во времени*. Никакого чуда не было бы для того, кто мог бы понять и решить этот вопрос в его истинном смысле, который кажется гораздо более парадоксальным, чем является на самом деле: «Как, живя *в настоящем*, можно сделать так, чтобы какое-либо событие, произошедшее *в прошлом*, не произошло?» И важно заметить, что это (что *априори* не более невозможно, чем предотвращение *в настоящем* события *в будущем*, поскольку отно-

шение последовательности не является причинно-следственной связью) никоим образом не предполагает возвращение в прошлое как таковое (что было бы явной невозможностью, как и перемещение в будущее), поскольку очевидно, что по отношению к «вечному настоящему» нет ни прошлого, ни будущего.

Раздел III. Некоторые современные ошибки

Глава 1. О мнимом эмпиризме древних[99]

Мы уже неоднократно объясняли фундаментальное различие природы наук у древних и у современных людей, то есть различие между традиционными и профанными науками; но по этому вопросу распространено столько заблуждений, что возвращение к нему будет оправдано. Так, часто можно услышать как что-то само собой разумеющееся, что наука древних была чисто эмпирической, что, по сути, равнозначно утверждению, что в строгом смысле слова это была даже не наука, а всего лишь некий вид сугубо практического и утилитарного знания. Однако легко убедиться, что, напротив, такой образ мысли никогда в истории не получал столько внимания, как у современных людей, и что даже не обращаясь к эпохам ранее так называемой классической античности, всё, что относилось к экспериментированию, рассматривалось древними как основа для сформирования знания лишь очень низкого уровня. Нам не очень понятно, как всё это может согласовываться с вышеупомянутым утверждением, и при этом из-за странной непоследовательности, те, кто формулирует его, почти никогда не упускают случая попутно упрекнуть древних в их пренебрежении к опыту!

Источник этого, как и множества других заблуждений — в эволюционистской или прогрессистской концепции: благодаря ней желают думать, что всякое познание начинается с самого низкого состояния и далее развивается и постепенно возвышается; постулируется как данность некая грубая первобытная простота, что, разумеется, не может быть никак проверено опытным путём; здесь мы видим претензию

[99] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за июль 1934.

на то, что всё, якобы, исходит снизу, как если бы не было противоречием допущение, что высшее может произойти от низшего. Такая концепция — это не просто какое-то обычное заблуждение, но она, строго говоря, прямо противоположна истине, то есть идёт в точности в обратном от неё направлении через странный переворот, который весьма характерен для современного духа. Истина же заключается в том, что, напротив, с самых изначальных времён происходила постоянная деградация или «нисхождение», идущее от духовного к материальному, то есть от высшего к низшему, и проявляющееся во всех областях человеческой деятельности. Так в довольно недавние эпохи возникли профанные науки, отделённые от всякого трансцендентного принципа и оправдываемые только практическими приложениями, которым они дают начало, поскольку это, в итоге, всё, что интересует современного человека, едва ли заботящегося о чистом познании, и который, говоря о древних, о чём мы вспоминали только что, лишь приписывает им свои собственные склонности[100]. Он поступает так потому, что может даже представить, что они могли иметь совершенно иные устремления, как и представить, что могут существовать науки, совершенно иные по своему предмету и методу, нежели те, исключительно которые он сам «культивирует».

То же самое заблуждение подразумевает также и эмпиризм, понимаемый в том смысле, в котором это слово обозначает философскую теорию, то есть идею (кстати, тоже очень современную) о том, что всякое познание выводится целиком из опыта и, а точнее, из чувственного опыта; впрочем, на самом деле это лишь одна из форм утверждения того, что всё исходит снизу. Ясно, что вне этой предвзятой идеи нет никакого основания предполагать, что начальное состояние всякого познания должно быть обязательно эмпирическим. Такое сближение двух смыслов одного и того же

[100] Благодаря иллюзии того же рода современные люди, будучи движимы в первую очередь экономическими мотивами, претендуют объяснять все исторические события через причины этого порядка.

слова, конечно, вовсе не случайно, и мы могли бы сказать, что именно философский эмпиризм современных людей побуждает их приписывать древним эмпиризм фактический. Мы, однако, должны признаться, что так и не смогли даже понять возможность подобной концепции, настолько она кажется нам идущей вразрез со всякой очевидностью. Существование знаний, никоим образом не происходящих от чувственного опыта, — это просто факт; но современные люди, заявляя об опоре только на факты, игнорируют или охотно отрицают их, когда те не согласуются с их теориями. В конечном счёте существование этой эмпирической концепции лишь доказывает (как у тех, кто её выдвинул, так и у тех, кто её принимает) полное исчезновение некоторых способностей сверхчувственного порядка, начиная, разумеется, с чистой интеллектуальной интуиции[101].

Науки в том виде, как их понимают современные люди, то есть профанные науки, действительно в общем и целом не предполагают ничего большего и ничего иного, кроме рациональной переработки чувственных данных. Таким образом, именно они являются подлинно эмпирическими в своём исходном посыле, и можно сказать, что современные люди неправомерно смешивают эту отправную точку своих наук с истоком всякой науки. И всё же иногда даже в этих науках обнаруживаются как бы умалённые или искажённые остатки древних знаний, действительная природа которых от них ускользает; в особенности мы имеем здесь в виду математические науки, сущностные понятия которых не могут быть извлечены из чувственного опыта. Усилия некоторых философов эмпирически объяснить происхождение этих понятий иногда выглядят непреодолимо комичными! А если у кого-то возникнет искушение проте-

[101] Исчезновение этих способностей в части их действенного применения, разумеется, поскольку, несмотря ни на что, они остаются в латентном состоянии в каждом человеческом существе; но этот вид атрофии может достичь такой степени, когда их проявление становится совершенно невозможным, и именно это мы констатируем у подавляющего большинства наших современников.

стовать, когда мы говорим об умалении или искажении, мы попросим их сравнить в этом отношении, к примеру, традиционную науку о числах и профанную арифметику; без сомнения, через этот пример довольно легко понять то, что мы хотим сказать.

Кстати, большинство профанных наук в действительности обязаны своим происхождением именно обломкам или, можно сказать, остаткам непонятых традиционных наук: мы уже приводили в другом месте в качестве особо характерного пример химии, произошедшей вовсе не от истинной алхимии, но от её искажения «суфлёрами»[А], то есть профанами, которые, не зная подлинного смысла герметических символов, воспринимали их грубо и буквально. Мы также приводили пример астрономии, которая представляет собой лишь материальную часть древней астрологии, изолированную от всего того, что составляло дух этой науки. Последний безвозвратно утрачен для современных людей, продолжающих наивно повторять, что астрономия была открыта совершенно эмпирическим путём халдейскими пастухами, даже не подозревая, что имя халдеев было в реальности обозначением жреческой касты! Можно было бы приводить множество примеров такого же рода, установить сравнение между священными космогониями и теорией «небулярности»[Б] и другими аналогичными гипотезами, или же, в другом порядке идей, показать вырождение медицины, начиная с её прежнего высокого положения «жреческого искусства», и так далее. Вывод всегда будет одним и тем же: профаны нелегитимно завладели фрагментами знаний, не будучи способными постичь ни их масштаб, ни их значение, и сформировали из них якобы независимые науки, ко-

[А] «Суфлёрами» пренебрежительно называли лже-алхимиков, которые занимались только материальными опытами для получения золота, раздувая огонь в печах (от фр. *souffler* — «дуть», «раздувать») — прим. пер.

[Б] Небулярная гипотеза Канта — Лапласа (XVIII в.) объясняет происхождение Солнечной системы из гигантского вращающегося облака газа и пыли — прим. пер.

торые стоят ровно столько, сколько стоили они сами. Таким образом, современная наука в строгом смысле является лишь наукой невежд[102].

Традиционные науки, как мы очень часто говорили, сущностно характеризуются своей связью с трансцендентными принципами, от которых они строго зависят, будучи их более или менее частными и условными приложениями, что полностью противоположно «эмпиризму», однако принципы неизбежно ускользают от профанов, и вот почему они, даже будучи современными учёными, в конечном счёте никогда не могут быть никем иным, кроме «эмпириков». С тех пор как, вследствие деградации, которую мы упоминали выше, люди более не являются в равной степени квалифицированными для всякого знания (то есть по меньшей мере с самого начала *Kali-Yuga*), с необходимостью существуют профаны. Однако, чтобы их усечённая и искажённая наука могла быть воспринята всерьёз и могла выдавать себя за то, чем она не является, необходимо было, чтобы истинное знание исчезло вместе с инициатическими организациями, на которые была возложена обязанность сохранять и передавать его, и это в точности то, что произошло в Западном мире в течение последних веков.

Добавим ещё, что в самой той манере, в которой современные люди рассматривают познания древних, отчётливо проявляется это отрицание любого сверхчеловеческого элемента, и оно составляет основу антитрадиционного духа и в итоге является прямым следствием профанного невежества. Всё не только сводится к чисто человеческим масштабам, но и в силу переворота всех вещей, влекомого эволюционистской концепцией, доходят до того, что помещают у истоков инфрачеловеческое. Самое же серьёзное — это то, что в глазах наших современников такие взгляды кажутся само собой разумеющимися: доходит до того, что они говорят

[102] По курьёзной иронии вещей сциентизму нашей эпохи наиболее важно провозглашать себя светским, не замечая, что это является явным и однозначным признанием этого невежества.

о них как о чём-то, не подлежащем обсуждению, и наименее обоснованные гипотезы преподносят в качестве «фактов», так как уже не возникает даже мысли о том, что всё могло бы быть иначе. Мы сказали что это наиболее серьёзно так как именно это и вызывает опасения в том, что отклонение современного духа после достижения этой точки окажется совершенно непоправимым.

Эти соображения также смогут помочь понять, почему абсолютно тщетно пытаться установить какое-либо согласие или сближение между традиционным знанием и профанными науками и почему первым вовсе не нужно искать у вторых подтверждения, в котором они сами, при этом, не имеют никакой потребности. Если мы настаиваем на этом, то потому, что знаем, насколько распространён сегодня этот взгляд у тех, кто имеет некоторое представление о традиционных учениях (но представление, так сказать, внешнее и недостаточное, чтобы позволить им проникнуть в их глубинную природу, а равно недостаточнное, чтобы уберечь их от обольщения обманчивым престижем современной науки и её практических приложений). Вставая на такой путь помещения на один уровень вещей, которые никоим образом не сопоставимы, они не только тратят время и усилия; они также рискуют заблудиться сами и сбить с пути других всевозможными ложными концепциями; а многочисленные разновидности оккультизма прекрасно показывают, что эта опасность более чем реальна.

Глава 2. Распространение знания и современный дух[103]

Мы уже неоднократно высказывали своё мнение о современных тенденциях «пропаганды» и «популяризации» [*vulgarisation*], а также о непонимании, которое их наличие подразумевает в отношении истинного знания; поэтому мы не намерены ещё раз возвращаться к общим многочисленным недостаткам неизбирательного распространения «образования», которое якобы должно распространяться одинаково на всех, в идентичных формах и методах, что может привести только к своего рода выравниванию по нижнему уровню: как и везде в наше время, качество приносится в жертву количеству. Однако такой образ действий может иметь по крайней мере относительное оправдание в самом характере рассматриваемого профанного образования, не представляющего собой в сумме никакого знания в истинном смысле слова и не содержащего абсолютно ничего сколько-нибудь глубокого; его разрушительный эффект состоит прежде всего в принятии его за то, чем оно не является, стремясь отрицать всё, что его превосходит, и таким образом подавляя все возможности, относящиеся к более высокой сфере. Но, возможно, ещё более серьёзно, и на это мы хотели бы здесь особо обратить внимание, что некоторые полагают, будто могут преподавать традиционные учения так, как это делается в светском образовании, применяя к ним соображения, не учитывающие самой природы этих учений и существенных различий между ними и всем, что сегодня называется «наукой» и «философией»; это — вторжение современного духа в то, чему он радикально противоположен уже по определению, и нетрудно понять, каковы могут быть

[103] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции» в номере за май 1940.

разрушительные последствия, даже без ведома тех, кто часто добросовестно и без определённых намерений становится орудием подобного вторжения.

Мы недавно наблюдали удивительный во многих отношениях пример того, о чём идёт речь: нельзя не прийти в изумление, когда говорят, что: «в Индии долгое время считалось, что некоторые аспекты учения веданты должны храниться в тайне», что «популяризация некоторых истин считалась опасной» и что «даже запрещалось говорить о них вне узкого круга посвящённых». Разумеется, мы не хотим указывать автора этих слов, поскольку они имеют для нас ценность только как пример для «иллюстрации» определённой ментальности; но, чтобы объяснить наше удивление следует сказать, что эти утверждения не востоковеда или теософа, а индуса по рождению. Если и есть страна, где всегда считалось что теоретическая сторона учений (разумеется, речь не идёт о самой «реализации» и её методах) может быть изложена без каких-либо ограничений, за исключением собственно невыразимого, то это именно Индия; более того, учитывая само устройство традиционной индусской организации, совершенно непонятно, кто мог бы иметь там право запрещать говорить о чём-либо; так в реальности может быть только там, где существует чёткое различие между эзотеризмом и экзотеризмом, чего в Индии нет. Нельзя также сказать, что «популяризация» учений опасна; скорее, она была бы просто бессмыслена, если бы вообще была возможна; но в действительности истины такого порядка по своей природе сопротивляются любой «популяризации»; как бы ясно их ни объясняли, их понимают только те, кто квалифицирован для понимания, а для остальных их как будто не существует. К тому же, достаточно известно, что мы думаем о так называемых «тайнах», столь дорогих псевдоэзотерикам: сдержанность в теоретическом плане может быть оправдана только соображениями простой целесообразности, следовательно, чисто условными причинами; а любая внешняя тайна может иметь только ценность символа,

и иногда также в качестве «дисциплины», что тоже может быть не лишено смысла... Но современная ментальность такова, что она не может выносить никаких тайн и даже недосказанности; их применимость и значение ей совершенно недоступны, и это непонимание естественным образом порождает враждебность; тем не менее, по-настоящему чудовищный характер мира, в котором всё стало бы «публичным» (мы говорим в сослагательном наклонении потому, что мы всё же не пришли к этому, несмотря ни на что), сам по себе заслуживает отдельного изучения; но сейчас не речь не о таких, возможно, слишком простых «прогнозах», скажем только, что можем лишь посочувствовать павшим так низко, что способен, как буквально, так и символически, жить в «стеклянном улье».

Вернёмся к цитируемому: «Сегодня с этими ограничениями уже не считаются; средний уровень культуры возрос, и умы стали подготовлены к восприятию целостного учения». Именно здесь максимально ясно проявляется смешение с профанным образованием, обозначаемым как «культура», что стало в наши дни одним из его наиболее привычных названий; это нечто, не имеющее ни малейшего отношения к традиционному образованию или к способности его восприятия; более того, поскольку так называемое повышение «среднего уровня» неизбежно ведёт к исчезновению интеллектуальной элиты, можно с уверенностью сказать, что эта «культура» представляет собой полную противоположность подготовке к тому, о чём идёт речь. Также мы задаёмся вопросом, как индус может полностью игнорировать точку *Kali-Yuga*, в которой мы сейчас находимся, заходя так далеко, чтобы говорить: «настали времена, когда вся система веданты может быть изложена публично», тогда как малейшее понимание циклических законов, напротив, вынуждает сказать, что они менее благоприятны, чем когда-либо; и если веданта никогда не была «доступна простым людям», которым она, впрочем, не предназначена, то уж точно она не может быть доступна сегодня, потому что эти

«простые люди» никогда не были настолько тотально непонимающими. В остальном, правда в том, что по этой самой причине всё, чем является действительно глубокое традиционное знание и что, следовательно, соответствует действительно подразумеваемому под «целостным учением», становится всё более труднодоступно, причём повсеместно; перед лицом вторжения современного и профанного духа слишком очевидно, что иначе и быть не может; как же можно игнорировать реальность до такой степени, чтобы утверждать прямо противоположное, причём с таким спокойствием, будто произносится самая неоспоримая из истин?

Приводимые доводы для объяснения предполагаемой своевременности распространение учения веданты именно сейчас не менее необычны: в первую очередь в этом отношении говорится о «развитии социальных идей и политических институтов»; даже если это действительно «развитие» (хотя здесь в любом случае необходимо уточнить, в каком отношении), это всё равно что-то не имеющее большей пользы для понимания метафизического учения, чем распространение профанного образования; на примере любой восточной страны можно увидеть, насколько оживление в политике, там, где оно начало проявляться, вредит познанию традиционных истин, чтобы понять, что было бы правильнее говорить о несовместимости, по крайней мере дефакто, чем о возможном согласии между этими двумя «развитиями». Мы действительно не видим, какую связь может иметь «социальная жизнь» в чисто профанном смысле, в котором её и понимают современники, с духовностью; и всё же, эта связь была, когда социальная жизнь была интегрирована в традиционную цивилизацию, но именно современный дух разрушил или стремится разрушить её там, где она ещё сохраняется; так чего же можно ожидать от «развития», наиболее характерной чертой которого является движение вразрез со всякой духовностью?

Далее приводится ещё одна причина: «Кроме того, для Веданты, как и для истин науки, сегодня не существует науч-

ной тайны; наука без колебаний публикует самые последние открытия». Действительно, эта профанная наука предназначена только для «широкой публики», и в этом, в общем, и заключается вся её суть; слишком очевидно, что она есть ничто более того, чем кажется, поскольку (мы не можем сказать по принципу, а скорее из-за отсутствия принципа), она занимается исключительно видимой стороной вещей; конечно, в ней нет ничего, что стоило бы держать в тайне или, точнее, ничего заслуживающего сохранения для элиты, и, кроме того, эти данные не имели бы для неё никакой ценности[A]. Но как мы можем приравнивать так называемые истины светской науки к учению Веданты? Это всё то же смешение, и позволительно спросить, до какой степени тот, кто делает его с такой настойчивостью, способен понимать учение, которое он хочет излагать; во всяком случае, такие сближения могут лишь помешать пониманию у тех, к кому они обращены. Между традиционным духом и современным духом в действительности не может быть никакого компромисса; любая уступка, сделанная второму, обязательно приносит ущерб первому, и она может только привести к обеднению учения, даже если её последствия не доходят до своего итога и полного логического завершения, то есть настоящего извращения.

Подчеркнём, что в своих словах мы нисколько не исходим из точки зрения гипотетических опасностей, которые могло бы представлять всеобщее распространение истинного знания; мы утверждаем чистую и простую невозможность такого распространения, особенно в нынешних условиях, поскольку условия мира никогда не были так неблагоприятны для этого, как сегодня. Однако, если кто-то всё же желает говорить о таких опасностях, мы скажем следующее: раньше, излагая доктринальные истины такими, как они есть, и без всякой «популяризации», иногда можно быть понятым неправильно; теперь же речь идёт о риске полного

[A] Здесь, очевидно, речь о подлинной интеллектуальной элите, как её понимает автор — прим. пер.

непонимания; возможно, в каком-то смысле это и менее серьёзно, если угодно, но мы не видим, что могут от этого выиграть сторонники такого распространения.

Глава 3. Суеверие «ценности»

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Глава 4. Чувство пропорций

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Глава 5. Происхождение мормонизма

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Глава 6. Гнозис и спиритуалистические группы

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Глава 7. По вопросу центральноазиатской миссии

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html

Глава 8. Профанная наука перед лицом традиционных учений

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1976_MEL.html