

РЕНЕ ГЕНОН RENÉ GUÉNON

МНОЖЕСТВЕННЫЕ
СОСТОЯНИЯ БЫТИЯ
LES ÉTATS MULTIPLES
DE L'ÊTRE

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ
И КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ
FORMES TRADITIONELLES
ET CYCLES COSMIQUES



Беловодье
2012

УДК 11+141.339
ББК 86.42+87.21
Г34

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института философии РАН

Перевод с французского:
д. филос. н. Т. Б. Любимова

Генон, Рене.

Г34 Множественные состояния бытия = Les états multiples de l'être; Традиционные формы и космические циклы = Formes traditionnelles et cycles cosmiques / Рене Генон; [пер. с фр.: Т. Б. Любимова]. — М.: Беловодье, 2012. — 256 с. — (Избранные произведения). — ISBN 978-5-93454-153-9
Агентство СІР РГБ

Книга Рене Генона «Множественные состояния бытия» посвящена важнейшим метафизическим вопросам. Здесь рассматриваются такие понятия, как Абсолют, проявленное и непроявленное, обусловленное и необусловленное, Бытие и Не-Бытие, Возможность, Бесконечность, свобода, универсальное Существование. Эта книга дает ключ к пониманию всей метафизической и эзотерической концепции Генона, она является центральной для всего его творчества. Здесь тщательно и подробно объясняются не только сами основные понятия и термины, но и их связи и соотношения в целостности его учения.

Во второй книге, включенной в это издание, «Традиционные формы и космические циклы», содержатся космологические знания, присущие вечной традиции. Соединение двух книг в одном томе оправдано тем, что первая представляет сам метафизический принцип, а вторая — его применение к познанию вселенной со всей ее глубиной и тайной.

Все права сохранены. Полная или частичная перепечатка возможна только с разрешения издательства.

978-5-93454-153-9

© ООО НПЦТ «Беловодье», 2012.
© Т. Б. Любимова, перевод с франц., 2011



Рене Генон
Рисунок Пьера Ляффили

СОДЕРЖАНИЕ

Любимова Т. Б. Это чистая метафизика принципа.....	7
1. Точка зрения метафизики.....	7
2. Понятия	9
3. О переводе. Несколько замечаний.....	13

МНОЖЕСТВЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ БЫТИЯ

Предисловие	21
Глава I. Бесконечное и возможность	27
Глава II. Возможности и совозможности	34
Глава III. Бытие и не-бытие.....	41
Глава IV. Основание теории множественных состояний.....	48
Глава V. Отношения единого и множественности.....	53
Глава VI. Аналогичные наблюдения, полученные при изучении состояния сна.....	57
Глава VII. Возможности индивидуального сознания	63
Глава VIII. Ментальное, характерный элемент человеческой индивидуальности.....	69
Глава IX. Иерархия индивидуальных способностей.....	76
Глава X. Границы бесконечного	80
Глава XI. Принципы различения состояний бытия.....	84
Глава XII. Два хаоса.....	90
Глава XIII. Духовные иерархии.....	93
Глава XIV. Ответ на возражения, вызываемые множественностью существ	99
Глава XV. Реализация существа посредством сознания	103
Глава XVI. Познание и сознание.....	108
Глава XVII. Необходимость и случайность.....	114
Глава XXVIII. Метафизическое понятие свободы	119

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ И КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ

Несколько замечаний об учении о космических циклах	127
Рецензии	136
Мирча Элиаде. <i>Миф о вечном возвращении. Архетипы</i> <i>и повторение</i>	136
Гастон Жоржель. <i>Ритмы в истории</i>	138
Гастон Жоржель. <i>Ритмы в истории</i>	140
Атлантида и Гиперборея	142
Место атлантической традиции в Манвантаре	150
Несколько замечаний об имени Адам	155
Каббала	160
Каббала и наука чисел	165
«Еврейская Каббала»	176
Le Siphra di-Tzeniutha	195
Рецензии	200
Марсель Бюлар. <i>Скорпион — символ еврейского народа</i> <i>в религиозном искусстве XIV, XV и XVI веков</i>	200
Сир Шарль Марстон. <i>Библия сказала правду</i>	201
Герметическая традиция	204
Гермес	211
Гробница Гермеса	219
Рецензии	226
Энель. <i>Корни «Творения» и учение Храмов древнего Египта</i>	226
Энель. <i>Послание Сфинкса</i>	228
Ксавьер Тйшар. <i>Элевсинская Алезия. Исследование об истоках</i> <i>европейской цивилизации</i>	233
Ноэль де ла Уссай. <i>Италийская архаическая бронза</i> <i>и ее символика</i>	238
Ноэль де ла Уссай. <i>Феникс, символическая поэма</i>	240
Письма о Человечестве, том III	241
Письма о Человечестве, том IV	243
Жорж Дюмезиль. <i>Индоевропейское наследие Рима</i>	245

Любимова Т. Б. ЭТО ЧИСТАЯ МЕТАФИЗИКА ПРИНЦИПА

1. ТОЧКА ЗРЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ

В этом издании произведений Р. Генона объединены две книги — «Множественные состояния бытия» и «Традиционные формы и космические циклы». В первой представлена чисто метафизическая позиция этого удивительного и глубокого мыслителя, а во второй — приложение метафизических принципов к космологическому учению единой Духовной Традиции, что явствует из самого ее названия. Генон не раз отмечал корреляцию космического и человеческого порядков, которые равно определены единым принципом, который и есть последнее и достаточное основание их существования и всего, что происходит в мире. Поэтому все его многочисленные сочинения как бы дополняют друг друга, создавая единое, объемное видение мира и человека, а разные аспекты этого видения лишь демонстрируют и усиливают универсальность точки зрения метафизики. Важнейшей в этом отношении является, конечно, работа «Множественные состояния бытия».

Не прочитав эту книгу, нельзя понять Рене Генона и то, о чем он все время говорит. В ней в самом сжатом виде представлена его метафизическая позиция. Она — центр, из которого исходят лучи к более частным областям знания, и все конкретизации единого Принципа, несомненно, для нас важные и значительные, складываются в одно целое лишь тогда, когда мы не перестаем иметь в виду метафизическую позицию, из-

ложенную здесь с удивительной точностью и ясностью. И хотя для неподготовленного читателя она трудна для восприятия, тем не менее, она доступна и даже становится простой, если суметь принять точку зрения автора.

Наш мир располагается внутри универсального Существования, которое есть аспект единого Бытия. Универсальная Возможность — принцип Бытия, но само Бытие не есть высший Принцип. Высший Принцип всего — Не-Бытие, метафизический Ноль, Абсолют, непроявленное, а стало быть, невыразимое. Он неопределим, ведь он универсален, не имеет противоположности, все определения исходят от него. И первое из определений — это утверждение Бытия. И. Кант, хотя он не является авторитетом для Генона*, очень хорошо определил существование как «абсолютное полагание вещи». Полагание есть акт утвердительный. Для Генона это определение скорее можно отнести к Бытию, которое есть первое утверждение, если начинают с Принципа Не-Бытия**, который сам не подлежит никаким ни утвердительным, ни отрицательным определениям. Это недвойственность (*адвайта* в индийской традиции), абсолютный метафизический Ноль, не допускающий никаких интерпретаций, в том числе и через математическое понятие нуля***. Существование, универсальное или же развернувшееся во множественных состояниях, есть область смешанная, область многообразных дифференцированных различий, которые все суть результат одновременно и утверждения, и отрицания. Это мир двойственности. Он подлежит различающему, а значит, опосредованному, дискурсивному познанию, в то время как непроявленное и недвойственное — символическому и интуитивному. Причем, интуиция здесь понимается не как чувственная, а как интеллектуальная интуиция, единственная,

* Генон ни в коем случае не отрицал значимость философии вообще, он только говорил, что она должна занимать подобающее ей место.

** Не-Бытие — это как бы взгляд со стороны Бытия на Абсолют, если, конечно, можно говорить о взгляде на Абсолют, разве что только метафорически.

*** Разное написание этих слов нужно для того, чтобы было легче понимать, идет ли речь о метафизике или о математике.

заслуживающая этого имени. В то же время, без непосредственного интеллектуально-интуитивного познания вообще никакое познание невозможно, в том числе и внешнего, проявленного многообразия мира.

2. ПОНЯТИЯ

Многие понятия, используемые Геноном, обретают истинный смысл только при их метафизическом употреблении. Как только эта точка зрения ускользает, тотчас и соответствующие ей понятия меняют свой смысл, если не утрачивают его вовсе, и в таком случае сам термин «метафизическое», «метафизика» используется совершенно произвольно, профанным образом, то есть его прилагают к любому случайному предмету рассмотрения, будь то какое-нибудь явление культуры, социальной жизни или психологии людей, просто потому, что он звучит красиво. Этот термин приклеивают буквально ко всему, к чему угодно, что вообще не может быть предметом метафизического рассмотрения. Можно сказать общим образом, что когда исходят от самих предметов, по необходимости случайных и преходящих, и в них как таковых ищут «метафизику», то это поистине анти-метафизическая позиция. С другой стороны, с метафизической позиции может рассматриваться любой предмет, относящийся к проявленному миру, но только в том случае, когда этот предмет берется в его отношении к Принципу*, принимаемому за отправную точку, то есть интуитивно и символически познают сущность, основание бытия предмета. Потому что последнее основание бытия всего проявленного мира — в непроявленном.

Прежде всего надо сказать, что метафизика не может быть «чего-то», у нее не может быть никакого собственного предмета. Такое рассмотрение полностью противоречило бы метафизической точке зрения. Предметный мир — мир «имен и форм» (в индуизме — «*нама-рупа*») — есть исключительно

* В определенном смысле, Принцип, являясь основанием всякого существования, будучи сам основан только на самом себе, напоминает также «безосновное» Я. Бёме.

проявленный мир. Метафизическая точка зрения «покоится» только в непроявленном, «изнутри», если так можно сказать, с этой точки зрения можно постичь истинную сущность любого предмета, поскольку они все содержатся в непроявленном в качестве возможностей. Понятно, что слова «изнутри», «извне» в буквальном смысле не приложимы к непроявленному, это их употребление по аналогии. Аналогия, наряду с символом, есть один из способов метафизического рассмотрения, со всеми соответствующими ограничениями применения, о которых Генон говорит в разных своих работах.

Понятия Возможность, Бесконечное, Принцип, Абсолют, Бытие и Не-Бытие, проявленное и непроявленное, точка зрения, состояние, а также более конкретные понятия формы, вне формы (бесформенного, а если иметь в виду логический смысл, то понятие абстрактного), необходимости, случайности, свободы, предназначения и другие понятия этого уровня абстракции, являются, таким образом, самыми объемными, можно сказать, «весомыми» в этой книге.

Конечно, мы встречаем соответствующие термины и в привычных для нас философских текстах, и даже в популярных, просто в литературе и поэзии, но их значение, как правило, тогда фрагментарно, нередко туманно, а в последнем случае чаще всего они используются вообще для «красного словца». Соединить все самые необходимые метафизические термины так, чтобы каждый из них не только получал понятный (хотя и не простой) смысл, но чтобы они были представлены объемно и чтобы эти «объемы» не оставались рядоположенными, а входили один в другой наподобие матрёшки, то есть образовывали подлинный синтез, образ изначального Единого, Всего, — это задача не по плечу современному западному философу (в адрес которого и именно в этой связи Генон не устает высказывать негативные суждения), а тем более профанной аудитории. Это задача метафизики, и именно в этой книге она представлена и разрешается на самом высоком уровне. В большинстве других своих работ Генон предоставляет нам возможность убедиться, какие блестящие

следствия в различных областях нашего познания приносит метафизическая точка зрения. Но без имени в виду метафизического единства, представленного здесь в наиболее развитом виде, приложения этой точки зрения к конкретным областям (они конкретны в том смысле, что речь в них идет об области проявления универсальной Возможности более или менее частным образом) остались бы не понятыми до конца. Суть, как мне представляется, всей этой грандиозной работы, проведенной Геноном, состоит не столько в конкретных идеях (что Традиция едина, что западный мир есть пагубное отклонение от нее, что внутренний, эзотерический смысл всех религий, «исторических» традиций, мистических и метафизических учений един, что символы и ритуалы не изобретены людьми для случайных социальных и психологических нужд, как думают современные антропологи, а имеют своим истоком вечную Традицию и т. д.), сколько в том, что он нашел ту самую высшую позицию, спускаясь с которой путем расширяющихся различений можно непротиворечиво дойти до нашего мира «имен и форм», вплоть до явлений физического мира, который современная наука ошибочно принимает за основание, с которого, якобы, надо начинать познание, как с явления, данного с очевидностью. Современная наука никогда не сможет выйти из этой дурной бесконечности, состоящей в накоплении фактов и раздроблении реальности, потому что основная ее предпосылка (начало движения) с необходимостью никуда не ведет. Дело в том, что в уме западных философов и ученых познание отделено от деяния, делания. В традиционных же учениях это тождественные понятия, с них нет противопоставления, что было сначала — слово или дело.

Будучи по своему первому образованию математиком, Генон создал математический образ, модель метафизического порядка и одновременно показал ограниченность методов современной науки, в том числе и математики, как ее универсального языка в постижении мира и человека. Генон не просто отметил эту ограниченность, а показал совершен-

но точно, по каким направлениям метод современной науки не способен ничего раскрыть, и очень убедительно представил ничтожность знаний, получаемых с помощью этого метода. Генон не то, чтобы против науки вообще (как его, я думаю, неправильно трактовал Ж.-П. Сартр, который, конечно, читал не только Гегеля, Маркса и слушал Гуссерля), сколько против того, чтобы придавать ей такое важное значение, не видя при этом той пагубы, которая в ней (то есть не вообще в науке, а в современном ее искаженном состоянии) заключена отнюдь не только внешним образом. Познание, постижение себя и вселенной — первейшая задача человека, но если оно «заземлено» на физическом мире, если оно подчинено не высшей цели бытия человека и самой вселенной, то оно неизбежно приведет к «спуску», как называет Генон движение нашей цивилизации. Начало спуска надо искать не в каком-то отдельном историческом событии, оно — метафизического порядка. Таков, мне думается, основной, изначальный импульс интеллектуальных устремлений нашего замечательного автора.

Хотя мысль Генона движется, на первый взгляд, весьма сложными путями, но, тем не менее, если суметь занять его позицию, все, сказанное им, в частности, в этой книге, выстраивается очень гармонично, ладно и складно. Каждая позиция отражена во множестве других положений и утверждений. И если принять его сложный способ выражения мысли, вникая во все ее изгибы, не проскакивая то, что кажется «и без того понятным», не пропуская многочисленные разъяснения и уточнения, то текст становится прозрачным, начинает восприниматься безо всяких затруднений и противоречий. Удивительно, насколько точные и тонко различаемые понятия используются при этом, автор их как бы все время вращает в ту или иную сторону, рассматривая все смысловые изгибы, делая это исключительно для того, чтобы читатель смог не утратить метафизическую точку зрения, не упустить ее. Генон против систем, поскольку любое построение систем использует ряд совершенно нереальных допущений, которые полностью аннулируют возможность истинного познания,

например, предположение о существовании закрытых систем, которые ни в какой реальности не существуют и не могут существовать. Что касается человеческого существования, то здесь можно назвать ряд ключевых понятий, таких как индивидуальное состояние, сознание, «я», отождествляемое с частным индивидуальным состоянием человека (*moi*), и «Само» (*Soi*), высшее состояние, относящееся к непроявленному, которое, скорее, можно отнести к «трансцендентному человеку», в котором уже ничего индивидуального нет. Более развернуто об этих понятиях говорится в других его книгах*.

3. О ПЕРЕВОДЕ. НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ

Текст любой из книг Генона доставляет достаточно трудностей для его перевода на русский язык. Самый легкий путь — это просто, не переводя некоторые термины, использовать их транскрипции, писать французские слова русскими буквами, как сейчас часто делается в других случаях. Писать, например, не «тождество», а «идентичность», не «проявление», а «манифестация», и так далее. Но помимо неблагозвучия (не хочу напоминать совсем безобразные примеры) для русского языка таких слов (что не столь безобидно, как кажется, а напротив, представляет собою признак болезни, надвигающейся немощи языка и речи, когда вместо гармоничной речи возникает бессмысленная словесная «свалка»), такой прием делает текст совсем непонятным или создает ложную видимость «научной терминологии, непонятной понятности». К тому же русские слова, например, «тождество», в отличие от «идентичности», сами по себе обладают внутренним смыслом, «то же самое» (тождество, то-же-ство), когда слово говорит само за себя, в то время как «идентичность» никакого внутреннего смысла не содержит, конкретно для русского языка. Обесмысливание речи, лишение ее глубины никак не может считаться безвредным, это искажает природное, то есть родное смысловое поле. Так же точно дело обстоит и с «манифестацией», какой здесь

* «Человек и его осуществление согласно Веданте», «Великая Триада» и др.

внутренний смысл слова? Для русского человека его просто нет. Но он есть в слове «проявление» — проявить, значит сделать явным, вывести в «явь», а в этом просматривается очень глубокий смысл. Такую работу можно проделать со многими терминами, конечно, не доводя все до абсурда. Во всяком случае, любовь к русскому языку и русской речи, а также желание показать глубину рассуждений нашего автора, которая раскрывается только в случае перевода, а не транскрипции, там, где это возможно, было главным ориентиром в нашей работе. Точность и близость к смыслу терминов при одновременном как можно более близком следовании законам русского языка, — единственно приемлемый путь для переводчика в данном случае по крайней мере, если не во всех других случаях также. Невероятно большой наплыв переводов для нашей культуры и языка должен стать не потоком, губящим и культуру, и язык, а чистым источником «живой воды», то есть тем, что можно назвать истинным знанием.

Перевод конкретно некоторых терминов необходимо пояснить, чтобы избежать всяческих недоразумений. Прежде всего это *l'Infini* и *l'indéfini*. И тот, и другой термины могут переводиться как «бесконечное». И в математике говорят о «бесконечном множестве», о «множестве бесконечных», употребляя термин *l'infini*, против чего Генон решительно возражает, справедливо полагая, что здесь применим только термин *l'indéfini*, который можно переводить по-разному, но всегда применяя только к проявленному миру, и никогда не ко Всему или универсальной Возможности. Собственно «Бесконечным» (всегда с заглавной буквы) он называет именно универсальную Возможность, Всё. То же самое относится к терминам «Бытие», «Не-Бытие» («Нет-Бытие»), «небытие», «ничто». В западной философии в этом вопросе, несмотря на многие труды, касающиеся онтологии, царит некоторый туман. Генон «Бытием» называет все проявленное Существование, точнее говоря, его Принцип, который сам остается вне проявления, не задетым проявлением; Бытие — это первое утверждение Возможности. Не-Бытие есть то же самое, что и «Всё», Абсолют. Это не означает, что о них можно

сказать, что они не существуют, напротив, с метафизической точки зрения, от них зависит все существование в целом. Но Бытие разворачивается во множественных состояниях, — книга так и называется «Множественные состояния бытия». Но в этом названии «бытие» со строчной буквы, то есть это термин, смысл которого отличен от первого, поскольку это уже не принцип проявления, а само проявление в бесчисленных его состояниях. Понятно, что Бытию не может противостоять «ничто», как простое отрицание предметности, «чтойности», чего-то. Не-Бытие одно только может ему противопоставляться, как его истинное отрицание. И ни в коем случае не «néant» (тоже небытие, но уже небытие частного какого-то определения; это слово у нас привыкли переводить как «ничто», это неверно, так как корень его обозначает именно «бытие», а не «что-то», здесь отрицается не «чтойность», предметность, а бытие). Употребляется в этом ряду также термин «rien» в своем буквальном значении, то есть как «ничто». Еще один термин требует пояснения. Это «Возможное» и «невозможное». Возможное, которое содержит в себе все возможности, не противопоставляется ничему, и ни в коем случае не реальному или действительному. Оно не противопоставляется абсолютно ничему, потому что все, что могло бы быть, все это есть возможное, следовательно, в нем заключено; оно, следовательно, тождественно реальному, хотя Генон и говорит о размытости значения этого термина. Вне Возможного только невозможное, то есть вне него нет ничего.

Иногда вместо термина «недвойственность» используют слово «не-дуализм», что неверно, так как во втором случае речь идет об отсутствии «дуализма», то есть учения о двойственности мира, а не об онтологическом отрицании двойственности. Есть еще один важный термин, уже упоминавшийся выше, это «Soi» в противопоставлении с «moi». Если «moi», то есть «я» по самой своей сути предполагает «другого», таким образом, имеет смысл только для обусловленного, проявленного, одного из множества состояний универсального Существования, то «Soi» никак нельзя перевести местоимением первого лица, по своей сути, опять же, предполагающим «другого». «Я», будь оно с

заглавной буквы или с прописной, высшее или низшее, предполагает «ты», «мы», «вы», «они». Генон специально объясняет использование им не личного местоимения, поскольку «Само» не предполагает ничего другого вне себя, оно, можно сказать, «без предпосылок», и потому оно используется для обозначения того личного принципа, в котором нет никаких индивидуальных определений. Этот термин используется для обозначения необусловленного, для которого нет ничего «другого». В то же время «Soi» нельзя переводить как «Самость», потому что существительное в русском языке обозначает некий предмет, реальный или идеальный. В этом же случае нет никакой предметности. Имеется еще ряд терминов, которые сложны для непосредственного восприятия, например, «интеллект» для Генона — это наивысшая познавательная способность, обеспечивающая нам возможность непосредственного (интуитивного, а не дискурсивного) истинного познания. Но не имеет смысла пояснять здесь все термины, которые могут вызвать у читателя какое-то непонимание. Если читатель прочтет книгу до конца, то все они станут абсолютно ясными и прозрачными.

Сложность мысли Генона, а также при этом и ее ясность можно выразить при помощи понятия аналогии, этого излюбленного им самим приема передачи невыразимого и не высказываемого. Самые фундаментальные понятия проявленного и непроявленного можно, например, уподобить отношению времени и вечности. Время, как условие нашего телесного мира, не распространяется на другие миры, в которых могут быть другие, нам незнакомые условия существования. Для нас время заключено внутри вечности точно так же, как вечность заключена в каждом мгновении времени, она в нем присутствует, не присутствуя; однако вечность никогда не может быть задета временем и всеми событиями, в нем происходящими, хотя все эти события и все содержание нашего мира определено ею. Во времени реализуется (поскольку это одно из частных условий

определенного модуса существования, а именно, телесного) только определенный ансамбль возможностей, который во все не исчерпывает собой всю универсальную Возможность. Время — это еще не «Всё», это даже не все универсальное Существование, это только одно из условий нашего телесного, индивидуального существования. Но мы сами потенциально являемся также тотальными существами, и даже трансцендентными, но пока мы существуем как индивиды и внутри одного проявленного состояния, заданного вполне определенными условиями, одним из которых является время, наше познание, а значит, и реализация этой потенциальности ими ограничивается. Освобождение от этих ограничений будет означать переход в другое состояние существования, с другими ограничениями; это и есть путь посвящения. Однако между его ступенями (и, соответственно, разными состояниями) и окончательным освобождением от всего обусловленного есть разрыв, то есть общей меры между обусловленным и необусловленным (в нашем частном примере, между временем и вечностью), между нашим миром и Абсолютом, — нет. В этом отношении очень важным моментом в концепции множественных состояний бытия является понимание состояния сна. Сон без сновидений может быть по аналогии (и только по аналогии, без отождествления) сопоставлен с непроявленным, а сон со сновидениями соотносится с проявлением и понимается как реализация других возможностей данного существа (сновидца), которые по определенным причинам не должны быть реализованы при дневном сознании. То, что мы видим во сне, суть наши другие возможности. Это поистине метафизическое понимание разительно отличается по своей глубине от распространенных вульгарных толкований, будь то «обывательские», относящие образы сна к обыденному, дневному жизненному опыту, медицинские, которые видят во снах отражение состояния организма и только, или же фрейдистские, все сводящие к вожделениям и инстинктам. Итак, сон проявляет другие возможности существа, его продолжения в других состояниях бытия, они тоже реальны. Чтобы это понять, надо встать на метафизическую точку зрения и перестать

принимать человека в его ограниченном телесном, физическом проявлении, обусловленном вполне конкретным, частным (не универсальным) состоянием, то есть надо понять человека как существо актуально «полное», потенциально вмещающее в себя все возможности проявления. В индивидуальном состоянии человек может вместить только один план бытия (в геометрической модели, представленной в других работах Генона, этот план представлен как плоскость бесконечного «вortexa», винта, спирали проявленного мира*). В посвящении человеком реализуется интеграл всех возможных состояний самого себя как универсального человека. Так на «незначительном», казалось бы, явлении сна обнаруживается вся пропасть, отделяющая метафизическую точку зрения от профанной.

Но выразить «Всё», точнее, наши представления и прозрения об этом, мы можем только через то, что существует при этом ограничивающем нас условии, то есть во времени. Это означает, что всякое выражение метафизического будет символическим.

* См.: «Символизм креста». — М.: Беловодье, 2008.

МНОЖЕСТВЕННЫЕ
СОСТОЯНИЯ БЫТИЯ
LES ÉTATS MULTIPLES
DE L'ÊTRE



ПРЕДИСЛОВИЕ

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

Относительно последнего пункта уместно теперь напомнить, может быть, что тот факт, что мы останавливаемся на рассмотрении этого порядка, ни в коей мере не предполагает, что человеческое состояние занимает какой-нибудь привилегированный ранг в ансамбле универсального Существования или что оно метафизически отличается каким-

либо преимуществом по отношению к другим состояниям. На самом деле оно есть лишь некое состояние проявления, как и все прочие среди бесчисленных других. Оно располагается в иерархии ступеней Существования на том месте, которое ему предназначено его собственной природой, то есть ограничивающим характером определяющих его условий, и это место не предоставляет ему ни превосходства, ни абсолютной неполноценности. Если иногда мы должны рассматривать это состояние особо, то только потому, что, фактически, будучи нашим состоянием, оно тем самым для нас приобретает особую важность, но только именно для нас. Тем самым это есть лишь относительная и случайная точка зрения, точка зрения индивидуумов, которыми мы являемся в нашем настоящем модусе проявления. Именно поэтому, когда мы говорим о высших состояниях и о низших состояниях, то говорим это всегда по отношению к человеческому состоянию, взятому в качестве меры для сравнения; мы должны оперировать именно этим иерархическим разделением, поскольку нет никакого другого, которое было бы непосредственно постигаемым нами как индивидами. Не надо забывать, что это выражение, будучи облеченным в определенную форму, в индивидуальном модусе осуществляется необходимым образом, точно так же, когда мы намеревается говорить о чем-либо, даже об истинах чисто метафизического порядка, мы это можем делать, лишь спускаясь на совсем другой уровень, существенно более ограниченный и относительный, для того чтобы перевести их на язык человеческой индивидуальности. Поэтому совершенно понятны все оговорки и предосторожности, которые вынуждаются неизбежным несовершенством этого языка, столь явно неадекватного тому, что он в подобном случае должен выражать. Здесь существует явная диспропорция, и то же самое можно сказать о всяком формальном (*formelle*) представлении, каково бы оно ни было, включая даже чисто символические, несравненно менее ограниченные, чем обычный язык, и, следовательно, более пригодные для передачи трансцендентных истин, вот почему их постоянно используют во всяком обучении, обладающем

истинно «посвященческим» и традиционным характером*. Поэтому, как мы уже неоднократно отмечали, чтобы не исказить истину частным представлением, систематизированным и узко ограниченным, надо всегда оставить долю невыразимого, того, что никогда не будет заключено ни в какую форму и что на самом деле метафизически является самым важным, можно даже сказать, самым существенным.

Теперь, рассматривая человеческое состояние, если хотят связать индивидуальную точку зрения с точкой зрения метафизической, как это всегда делается, когда речь идет о «священных науках», а не только о «профанном» знании, то мы в этой связи отметим следующее: реализация тотального бытия может осуществляться исходя из любого состояния, принятого как основание и отправная точка по причине равенства всех случайных модусов существования перед лицом Абсолюта. Она может осуществляться, начиная с человеческого состояния, как и с любого другого, и даже, как мы указывали в другом месте, с любой модальности этого состояния, что позволяет сказать, что она возможна и для телесного и земного человека, как об этом могут думать западные люди, заблуждающиеся относительно важности, которую следует придавать «телесности», в силу крайней недостаточности их концепций, относящихся к конституции человеческого существа**. Поскольку мы находимся именно в этом состоянии в настоящее время, постольку именно из него мы должны исходить, если мы предполагаем достичь метафизической реализации, на какой бы ступени она ни произошла, и именно в этом состоит существенная причина, по которой этот случай должен быть рассмотрен нами особо. Поскольку ранее эти соображения были уже нами высказаны, мы не будем более на этом останавливаться, тем паче, что само наше исследование позволит еще лучше это понять***.

* Мы должны сразу же отметить, что один тот факт, что философская точка зрения никогда не обращается ни к какому символизму, достаточен для демонстрации исключительно «профанного» и совершенно внешнего характера, соответствующего этой особой точке зрения и образу мысли.

** См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV.

*** См.: «Символизм креста», гл. XVI-XVIII.

С другой стороны, чтобы отвести всякое возможное недоразумение, мы должны в данный момент напомнить, что когда мы говорим о множественных состояниях бытия, то речь идет не о простой численной множественности и даже вообще не о количественной, а о «трансцендентальной», или поистине универсальной множественности, приложимой ко всем областям, конституирующим различные «миры» или ступени Существования, рассматриваемые порознь или в их ансамбле, следовательно, вне или по ту сторону особой области числа и даже количества во всех его модусах. Действительно, количество и с еще большим основанием число, являющееся лишь одним из его модусов (имея в виду его дискретность), есть только одно из условий, определяющих некоторые состояния, среди коих есть и наше; оно, следовательно, не может переноситься на другие состояния и еще менее прилагаться к ансамблю состояний, который, очевидно, ускользает от такого определения. Вот почему, когда мы говорим в этой связи о бесконечной (*indéfinie*) множественности, мы всегда должны иметь в виду, что бесконечность (*l'indéfinité*), о которой идет речь, превосходит всякое число, а также и все то, к чему более или менее прямо приложимо количество, как бесконечность пространственная или временная, которая равным образом относится только к собственным условиям нашего мира*.

Необходимо сделать еще одно замечание по поводу использования нами слова «быть» (*être*), которое со всей строгостью уже не может применяться в своем собственном смысле, когда речь идет о некоторых состояниях непрявления, о чем мы еще будем говорить, и которые по ту сторону чистого Бытия. Тем не менее мы обязаны, в силу устройства человеческого языка, в данном случае сохранить сам термин. за неимением другого, более адекватного, не придавая ему при этом большего значения, чем символическое и значение по аналогии, без чего нам было бы совершенно невозможно хоть как-то говорить об этом; здесь мы имеем очень ясный пример недостаточности выражения, о которой мы только что упоминали. Таким об-

* См. «Символизм креста», с. 124.

разом, мы можем продолжать говорить о тотальном бытии как существующем одновременно проявленным в некоторых состояниях и не-проявленным в других состояниях, и так, чтобы это никоим образом не предполагало, что для этих последних мы должны были бы остановиться на рассмотрении того, что соответствует только ступени Бытия*.

Напомним в этой связи, что факт остановки на Бытии и не заглядывания по ту сторону, как если бы оно было в некотором роде высшим Принципом, самым универсальным из всех, есть одна из характерных черт некоторых западных концепций Античности и Средних веков, которые, бесспорно, включая в себя метафизическую часть, более не присутствующую в современных концепциях, остаются в этом отношении в значительной мере неполными также и потому, что они представляются как теории, созданные ради них самих, а не ради соответствующей действительной реализации. Это не означает, что тогда на Западе ничего другого не было. Мы говорим только о том, что широко известно, и чью ценность и важность некоторые люди имеют тенденцию преувеличивать, предпринимая похвальные усилия в борьбе против современного отрицания, не учитывая того, что речь идет только о внешней точке зрения, и что в цивилизациях, как и в этом случае, где установлено нечто вроде разрыва между двумя порядками учений, соподчиняющего, но никогда не противопоставляющего их, «экзотеризм» требует «эзотеризм» в качестве своего необходимого дополнения. Когда этот «эзотеризм» плохо понят, то цивилизация, не будучи более привязанной к высшим принципам никакой действительной связью, не замедлит утратить всякий традиционный характер, так как еще сохранившиеся элементы этого порядка сравнимы с телом, которое оставил дух, они, следовательно, отныне неспособны создать нечто большее, нежели пустой формализм. Именно это и произошло с современным западным миром**.

Предоставив эти некоторые пояснения, мы полагаем, что можем приступить к самому нашему предмету, не задерживаясь более на предварительных замечаниях, рассмотрениями

* См. «Символизм креста», сс. 22-23.

** См.: «Восток и Запад» и «Кризис современного мира».

которых, уже представленными нами раньше, мы сможем не утруждать себя более. Действительно, невозможно бесконечно возвращаться к содержанию предыдущих наших работ, что было бы напрасной тратой времени, и если на самом деле некоторые повторения неизбежны, то мы должны постараться свести их к строго необходимому для понимания того, что мы сейчас намереваемся здесь представить, и освободиться от них, отсылая каждый раз, когда понадобится, к тому или иному нашему исследованию, где можно будет найти дополнительные указания или более полное раскрытие вопросов, которые нам приходится рассматривать заново. Главное затруднение работы составляет то, что все эти вопросы в действительности связаны более или менее тесно друг с другом, и что важно показывать эту связь как можно чаще, но, с другой стороны, не менее важно избежать любой видимости «систематизации», то есть ограничения, несовместимого с самой природой метафизического учения, которое, напротив, должно раскрывать тому, кто способен его понять и «прочувствовать», концептуальные возможности не только бесконечных (*indéfinies*, неисчислимых), но и можно сказать, безо всякого злоупотребления словом, реально бесконечных (*infinies*), как и сама тотальная Истина.

Глава I.

БЕСКОНЕЧНОЕ И ВОЗМОЖНОСТЬ

Чтобы правильно понимать доктрину множественности состояний бытия, необходимо до всякого иного изучения подняться к самому из всех изначальному понятию, а именно, к понятию метафизического Бесконечного (*l'Infini*), рассматриваемого в его отношениях с универсальной Возможностью. Бесконечное есть, согласно этимологическому значению термина, то, что не имеет пределов, и чтобы сохранить за термином его собственный смысл, надо было закрепить за ним использование его для обозначения того, что не имеет абсолютно никакого предела, исключая все то, что освобождается от каких-то частных ограничений, оставаясь в подчинении у других ограничений в силу своей природы, которой эти ограничения присущи; с логической точки зрения, которая, в общем, только лишь переводит по-своему точку зрения, называемую «онтологической», таковыми являются элементы, входящие в само определение того, о чем идет речь. И, как мы уже неоднократно отмечали, это есть случай числа, пространства и времени даже в самых общих и обширных концепциях, которые только можно сформировать и которые намного превосходят обычные понятия о них*. Все это в действительности никогда не может быть ничем другим, как только областью не-

* Следует заметить, что мы говорим «общие», а не «универсальные», так как здесь речь идет только об особых условиях некоторых состояний существования, не более того. Одного этого достаточно для понимания того, что в подобном случае речь не идет о бесконечных (*infinies*). Очевидно, что эти условия ограничены, как и сами состояния, к которым они приложимы и которые они призваны определять.

исчислимого (*l'indéfini*). Этому неисчислимому в количественном порядке, примеры чего мы только что приводили, некоторые незаконно придают имя «математически бесконечного» (*infini*), как если бы добавление эпитета или определяющей квалификации к слову «бесконечное» (*infini*) не содержало бы в себе прямого противоречия*. Действительно, это бесконечное (*indéfini*), происходящее от конечного (*fini*), коего оно есть лишь расширение или развертывание, и, следовательно, всегда сводимое к конечному, не имеет никакой общей меры с истинным Бесконечным (*Infini*), не более, чем индивидуальность, человеческая или иная, во всей интегральности бесчисленных доступных продлений, имела бы общую меру с тотальным бытием**. Это формирование бесконечного (*indéfini*), исходя из конечного, очень четким примером которого является производство серии чисел, возможно лишь при условии, что конечное уже содержит в себе это бесконечное (*indéfini*) и когда пределы удалялись бы от нас вплоть до того, что мы их как бы потеряли из виду, то есть до такой степени, что они ускользают от наших обычных способов измерения, но не устраняются из-за этого ни в коем случае. В силу самой природы причинного отношения, совершенно очевидно, что «больше» не может исходить из «меньше», как и Бесконечное (*l'Infini*) не может исходить из конечного.

Иначе и быть не может, когда речь идет, как в рассматриваемом нами случае, об определенных порядках особых возможностей, которые явно ограничены своим сосуществованием с другими порядками возможностей, следовательно, они ограничены в силу их собственной природы, приводящей к тому, что это именно такие возможности, а не любые возможности безо всякого ограничения. Если бы это было не так, то сосуще-

* Если нам иногда приходится говорить «метафизическое Бесконечное» (*Infini*), то как раз для того, чтобы отметить более эксплицитным образом, что речь ни в коем случае не идет о так называемом «математическом бесконечном» или о какой-то другой «подмене Бесконечного», если можно так сказать, такое выражение вовсе не подпадает под сформулированное нами здесь только что возражение, потому что метафизический порядок реально неограничен, так что никакого определения при этом нет, но напротив, когда говорят «математический», то тем самым ограничивают концепцию особой узкой областью количества.

** См.: «Символизм креста», гл. XXVI и XXX.

ствование бесчисленности (*l'indéfinité*) других возможностей, не включенных в эту, и каждая из которых способна к бесконечному разворачиванию, было бы невозможностью, то есть абсурдом в логическом смысле слова*. Бесконечное (*l'Infini*), напротив, чтобы быть поистине таковым, не может допускать никакого ограничения, что предполагает, что оно абсолютно необусловлено и не подлежит определению, так как всякое определение, каково бы оно ни было, обязательно есть ограничение как раз тем, что оно допускает что-то по ту сторону от себя, а именно, все другие, в равной мере возможные определения. Впрочем, ограничение имеет свойство настоящего отрицания: установить границу означает отрицать (для того, что заключается внутри) все то, что эта граница исключает. Следовательно, отрицание границы есть, собственно, отрицание отрицания, то есть логически и даже математически, утверждение, что отрицание всякой границы в действительности эквивалентно тотальному и абсолютному утверждению. То, что не имеет границ, есть то, в чем нечего отрицать, следовательно, оно содержит все, вне чего ничего нет. Таким образом, эта идея Бесконечного, самая из всех утвердительная, поскольку она содержит или включает в себе все частные утверждения, каковы бы они ни были, выражается негативным по форме термином по причине ее абсолютной неподвластности определению. На самом деле, в языке всякое прямое утверждение есть обязательно частное и определенное утверждение чего-то, тогда как тотальное и абсолютное утверждение ни в коем случае не является частным, исключаящим другие, поскольку оно их всех равно в себе содержит. Теперь легко понять очень тесную связь, которую оно имеет с утвердительной Возможностью, заключающей в себе таким же самым образом все частные возможности**.

* Абсурд в логическом и математическом смысле есть то, что включает в себе противоречие. Однако его смешивают с невозможным, так как это отсутствие внутреннего противоречия, равно логического и онтологического, определяет возможность.

** Об употреблении терминов негативных по форме, но реальное содержание которых, по существу, утвердительное, смотри: «Общее Введение в изучение индуистских доктрин», сс. 140-144, а также: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI.

Такая идея Бесконечного, какую мы только что здесь предложили* с чисто метафизической точки зрения, не является нисколько ни спорной, ни сомнительной, так как она не может в себе содержать никакого противоречия уже тем самым, что в ней нет ничего негативного; она является самой необходимой в логическом смысле слова**, так как ее отрицание было бы противоречивым***. Действительно, если рассматривать «Всё» в универсальном и абсолютном смысле, то очевидно, что оно не может быть ограничено никоим образом, так как тогда должно быть какое-то внешнее для него бытие, а если что-то имеется внешнее по отношению к нему, то это уже не будет «Всё». Важно, однако, отметить, что «Всё» в этом случае никак не должно ассимилироваться со всем частным и определенным, то есть с ансамблем, составленным из частей, которые с ним были бы в определенном «отношении»; оно, собственно говоря, «без частей», поскольку эти части, по необходимости, конечные и относительные, не могли бы иметь с ним никакой общей меры, ни, следовательно, никакого отношения, что вынуждает

* Мы не говорим об определении, так как было бы явным противоречием претендовать на то, чтобы дать определение Бесконечному. Мы уже ранее показали, что сама метафизическая точка зрения по причине своего универсального и неограниченного характера не может далее определяться (*«Общее Введение в изучение индуистских доктрин»*, 2-я часть, гл. V).

** Надо отличать эту логическую необходимость, которая есть невозможность того, чтобы вещи не было, или чтобы она была иначе, нежели она есть, и при этом независимо от любого частного условия, от так называемой «физической» необходимости, или необходимости факта, которая есть просто невозможность для вещей или существ не согласовываться с законами мира, к коему они принадлежат, и которая, следовательно, подчинена определяющим этот мир условиям, и которая значима только внутри этой особой области.

*** Некоторые философы, очень справедливо возражая против так называемого «математического бесконечного (*l'infini*) и показывая все противоречия, заключающиеся в этой идее (противоречия, которые, впрочем, исчезают, как только начинают отдавать себе отчет, что тут есть только бесчисленное (*l'indéfini*), думают, что тем самым доказали невозможность и метафизического Бесконечного (*l'Infini*). На самом деле, все, что они доказывают этим смешением, есть только то, что они полностью игнорируют то, о чем в этом последнем случае идет речь.

признать, что они для него не существуют*. Этого достаточно, чтобы показать, что не следует стремиться создавать какую-либо частную его концепцию**.

То, что мы только что сказали об универсальном Всём в его наибольшей абсолютной неопределимости, применимо и тогда, когда его рассматривают с точки зрения Возможности. По правде говоря, здесь нет определения или, по крайней мере, здесь минимум определения, которое нам потребовалось бы для того, чтобы сделать это в данный момент понятным и, главным образом, до какой-то степени выразимым. Как мы уже имели случай отметить в другой работе***, ограничение тотальной Возможности есть, в собственном смысле слова, невозможность, поскольку в том, что до и вне заключающего в себе Возможность и что должно ее ограничивать, она не могла бы содержаться, а если оно вне возможного, то оно не может быть ничем другим, как невозможным. Но невозможность, будучи ничем иным, как простым отрицанием, истинным небытием (*un néant*), откуда непосредственно следует, что универсальная Возможность необходимым образом не ограничена. Впрочем, надо иметь в виду, что это, естественно, применимо только

* Иными словами, конечное, даже если его подвергают бесконечному (*indéfini*) продолжению, всегда есть ничто перед лицом Бесконечного. Следовательно, никакая вещь и никакое существо не могут рассматриваться как «часть бесконечного», что является одной из ошибочных концепций, органически входящих в состав «пантеизма», так как само использование слова «часть» предполагает определенное отношение со всем.

** Особенно следует избегать понимания универсального Всего наподобие арифметической суммы, получаемой сложением ее частей, взятых последовательно одна за другой. Впрочем, даже когда речь идет о частном всё, то надо различать два случая: истинное всё предшествует своим частям и логически от них не зависимо; всё, понятое как логически следующее за своими частями, которых оно есть лишь только сумма, образует, на самом деле, то, что философы-схоласты называли «ens rationis» (мыслимое бытие), существование которого в качестве «всего» подчинено условию быть действительно мыслимым так таковое. Первое в себе самом содержит принцип реального единства, высший по отношению к множественности своих частей, тогда как у второго нет никакого другого единства, кроме того, которое мы ему придаем своей мыслью.

*** «Символизм креста», с. 126.

к универсальной и тотальной Возможности, которая есть то, что мы можем назвать аспектом Бесконечного, от которого она никоим образом и ни в какой мере неотличима. Вне Бесконечного нет ничего, потому что это было бы ограничением, и тогда оно уже не было бы Бесконечным. Концепция «множества бесконечных» есть абсурд, потому что они взаимно ограничиваются, так что в реальности никакая из них не будет бесконечной*. Следовательно, когда мы говорим, что универсальная Возможность бесконечна или неограниченна, то надо под этим понимать, что она есть не что иное, как сама Бесконечность, рассматриваемая в некоем аспекте в той мере, в какой можно говорить, что у Бесконечности есть аспекты, ведь Бесконечность поистине «без частей», тем более не может возникнуть вопрос, строго говоря, о «множестве аспектов», существующих в нем реально и различимо. По правде говоря, это мы понимаем Бесконечное в том или ином аспекте, потому что мы иначе не можем, и даже если бы наше понимание не было существенно ограниченным, каковым оно является в силу того, что мы пребываем в индивидуальном состоянии, оно должно было бы обязательно ограничиваться, поскольку для того, чтобы стать выразимым, оно должно облекаться в определенную форму. Но важно, чтобы мы понимали, откуда идет ограничение и от чего зависит, относить ли его только на счет нашего собственного несовершенства или, скорее, несовершенства внешних и внутренних инструментов, которыми мы актуально располагаем, будучи индивидуальными существами, обладая как таковые, в действительности, лишь детерминированным и обусловленным существованием, и не переносить это несовершенство, чисто случайное и преходящее, как и условия, из которых оно следует и с которыми оно соотносится, на неограниченную область самой универсальной Возможности.

Добавим еще одно последнее замечание: если о Бесконечном и Возможности говорится коррелятивно, то не для того, чтобы установить различие между двумя терминами, которое могло бы существовать реально; Бесконечное преимуществен-

* См. «Символизм креста», с. 2-3.

но рассматривается в активном аспекте, тогда как Возможность — в пассивном аспекте*. Но, рассматривается оно нами как активное или как пассивное, это все равно Бесконечное, которое не затрагивается такими случайными точками зрения, а определения, каков бы ни был их принцип, согласно которому их производят, существуют только по отношению к нашему восприятию. Здесь, следовательно, то же самое, что мы называли в другой работе «активным совершенством» (*Khien*) и «пассивным совершенством» (*Khouen*), в соответствии с терминологией дальневосточной доктрины, Совершенством в абсолютном смысле, тождественным Бесконечному, понятию во всей своей неопределимости; и как мы тогда сказали, это аналогия, но на другой ступени и с другой, гораздо более универсальной точки зрения, того, чем в Бытии являются «сущность» и «субстанция»**. Теперь должно быть совсем понятно, что Бытие не охватывает собою всю Возможность и что, следовательно, оно не может отождествляться с Бесконечным, вот почему мы говорим, что точка зрения, на которой мы здесь располагаемся, является гораздо более универсальной, чем та, с которой мы рассматривали только Бытие. Мы это отметили, чтобы избежать всякой путаницы, когда мы станем объяснять это более подробно.

* Это Брахма и его Шакти в индуистской доктрине (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 77 и 107-109).

** См.: «Символизм креста», сс. 166-167.

Глава II. ВОЗМОЖНОСТИ И СОВОЗМОЖНОСТИ

Универсальная Возможность, сказали мы, беспредельна и не может быть иной, нежели беспредельной; таким образом, желать понять ее иначе, значит обречь себя в действительности на совершенное ее непонимание. Именно из-за этого философские системы современного Запада, и как раз в качестве систем, так бессильны с метафизической, то есть универсальной точки зрения, как мы уже неоднократно это отмечали по тому или иному поводу. Как таковые они суть лишь ограниченные и замкнутые концепции, которые могут в некоторых своих элементах иметь определенную ценность в относительной области, но становятся опасными и ложными с того момента, как, взятые все вместе, они претендуют на нечто большее и хотят превзойти себя для выражения тотальной реальности. Несомненно, всегда допустимо рассматривать определенные порядки возможностей, исключая иные, если это делается кстати, как это с необходимостью делает любая наука; но это перестает быть таковым, когда утверждают, что в этом состоит вся Возможность, и отрицают все то, что превосходит меру своего собственного, более или менее тесно ограниченного понимания*. Однако именно в этом в той или иной степени состоит основная черта той систематической формы, которая, видимо, присуща всей

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

современной западной философии. Это одна из причин, по которой философская мысль в обычном смысле слова не имеет и не может иметь ничего общего с доктринами чисто метафизического порядка*.

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

* См.: «Общее Введение в изучение индуистских доктрин», 2-я часть, гл. VIII; «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. I; «Символизм креста», I, XV.

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

Если вместо некоего объекта или существа рассматривать то, что мы можем назвать миром, следуя смыслу, который мы уже придали этому слову, то есть всей области, сформированной определенным ансамблем возможностей, реализующихся в проявлении, то все эти возможности должны быть возможными, удовлетворяющими некоторым условиям, которые будут точно определять и характеризовать мир, о котором идет речь, конституируя одну из ступеней универсального Существования. Другие возможности, не определенные теми же самыми условиями и, следовательно, не способные составлять часть того же самого мира, очевидно, не являются из-за этого менее реализуемыми, но, конечно, каждая согласно способу, соответствующему его природе. Другими словами, все возможное как таковое имеет свое собственное существование**, и возможности, природа которых предполагает реализацию в том смысле, какой обычно этому придают, то есть «существо-

* Так же точно, если взять пример более общего порядка, различные геометрии, евклидовы и неевклидовы, очевидно, не могут прилагаться к одному и тому же пространству; но это не помешало бы разным модальностям пространства, которым они соответствуют, существовать в интегральности пространственной возможности, где каждая из них должна реализовываться на свой лад, следуя тому, что мы еще будем объяснять относительно тождества возможного и реального.

** Должно быть хорошо понятно, что слово «существование» мы не берем здесь в строгом и соответствующем этимологической деривации смысле, который приложим только к обусловленному и случайному, то есть к проявлению; мы используем это слово только символическим и аналогическим способом, как мы иногда поступаем относительно слова «бытие», потому что оно помогает нам в определенной степени сделать понятным то, о чем идет речь, хотя в реальности оно крайне неадекватно (См.: «Символизм креста», гл. I и II).

вание в каком-либо модусе проявления»*, не могут терять этот характер, который ему сущностно свойствен, и становиться нереализуемыми из-за того факта, что реализованы актуально другие возможности. Можно также сказать, что всякая возможность проявления должна тем самым с необходимостью проявляться и что, обратным образом, всякая возможность, которая не должна проявляться, есть возможность непроявления; в этой форме представляется, что это дело только определения, но, однако, предшествующее утверждение не включает в себе ничего иного, кроме этой аксиоматической истины, которая является совершенно бесспорной. Тем не менее если спросить, почему не всякая возможность должна проявляться, то есть почему имеются и возможности проявления, и возможности непроявления, то будет достаточно ответить, что область проявления, будучи ограниченной тем, что она есть ансамбль миров или обусловленных состояний (даже в бесчисленном множестве), не могла бы исчерпать универсальную Возможность в ее тотальности; она вовне себя оставляет все необусловленное, то есть то, что метафизически является самым важным. Когда спрашивают, почему некая возможность не должна проявляться, как и какая-то другая возможность, то это все равно, что спросить, почему она есть то, что она есть, а не то, чем является другая возможность. Это в точности то же самое, как спросить, почему это бытие есть оно само, а не другое бытие, этот вопрос был бы явно лишен смысла. В этом отношении надо хорошо понимать, что возможность проявления как таковая не имеет никакого превосходства над возможностью непроявления; она не есть предмет чего-то вроде «выбора» или «предпочтения»**, она просто другой природы.

Если теперь по поводу совозможностей станут возражать, что, согласно выражению Лейбница, «существует только один

* И тогда здесь «существование» в собственном и строгом смысле слова.

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

мир», то возможно одно из двух: или это утверждение есть чистая тавтология, или оно не имеет никакого смысла. Действительно, если здесь под «миром» понимать тотальный Универсум или даже ограничиваться только возможностями проявления, то есть универсальным Существованием, то это заявление более чем очевидно, хотя способ его выражения, может быть, не совсем точен. Но если под этим словом понимать только некий ансамбль совокупностей, как это обыкновенно делается и как мы сами только что сделали, то тоже абсурдно говорить, что его существование мешает сосуществованию других миров, что было бы все равно, что сказать, вспомнив наш предыдущий пример, что существование круглой фигуры мешает существованию квадратной, или треугольной, или фигуры любого другого вида. Все, что можно сказать, это то, что как черты одного определенного предмета исключают в этом же предмете присутствие других черт, которые бы им противоречили, так же и условия, которыми задается определенный мир, исключают из этого мира возможности, природа которых не предполагает реализацию, подчиняющуюся этим самым условиям. Таким образом, эти возможности вне пределов рассматриваемого мира, но они не исключены из-за этого из Возможности, когда речь идет о гипотетических возможностях, и они не исключены даже (в более узком смысле) из Существования в собственном значении этого слова, то есть понятом как включающее всю область универсального проявления. В Универсуме имеются множественные миры существования, и каждая возможность обладает тем миром, который соответствует ее собственной природе. Когда же говорят, как это иногда делают, в особенности, соотносясь с концепцией Лейбница (без сомнения, отклоняясь от его мысли в весьма значительной степени), о некой «борьбе за существование» между возможностями, то эта концепция с метафизикой не имеет ничего общего, а перенос того, что является простой биологической гипотезой (в соединении с современными «эволюционистскими» теориями), совершенно невразумителен.

Таким образом, различие возможного и реального, на котором настаивают многие философы, не имеет никакой

метафизической ценности: все возможное по-своему реально, следуя модусу, заключенному в его природе*. Если было бы иначе, то имелись бы возможности, которые будут ничем, а сказать, что возможность есть ничто, является чистым противоречием. Только невозможное, и только одно оно, как мы уже сказали, есть чистое небытие. Отрицать, что имеются возможности не-проявления, означает желание ограничить универсальную Возможность; с другой стороны, отрицать, что среди возможностей проявления имеются различные порядки, означает желание ограничить его еще больше.

Прежде чем идти далее, мы должны заметить, что вместо того, чтобы рассматривать ансамбль условий, определяющих мир, как мы это делали выше, можно также и с той же точки зрения рассматривать отдельно одно из этих условий: например, пространство среди условий телесного мира, рассматриваемое как пространственные возможности**. Совершенно очевидно, что по самому своему определению только пространственные возможности могут реализовываться в пространстве, но не менее очевидно, что это не мешает непространственным возможностям также реализовываться (здесь, ограничиваясь условиями проявления, слово «реализовываться» надо понимать как «проявляться») вне этого частного условия существования, которым является пространство. Однако, если бы пространство было бесконечным (*infini*), как это некоторые полагают, то в Универсуме не было бы места ни для какой непространственной возможности,

* Этим мы хотим сказать, что метафизически рассматривать «реальное» как конституирующее отличный от него порядок «возможного» не следует. Однако надо отдавать себе отчет, что само слово «реальное» достаточно неясное, если не двусмысленное, по крайней мере, при том его употреблении, которое применяется к нему в обыденном языке, а также большинством философов. Нам пришлось его использовать здесь, потому что необходимо было устранить обыденное различие «возможного» и «реального», тем не менее далее мы придадим ему гораздо более точное значение.

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

и, рассуждая логически, само мышление, беря самый обычный и общеизвестный из всех пример, тогда могло бы быть допущено к существованию только при условии понимания его как протяженного, а эту концепцию даже сама «профанная» психология признает ошибочной безо всяких колебаний. Будучи отнюдь не бесконечным, пространство есть только один из возможных модусов проявления, и само вовсе не является бесконечным в интегральности своего протяжения, с бесчисленными модусами, в нем заключающимися, каждый из которых безграничен (*indéfini*)*. Подобные же замечания можно также отнести и к любому другому особому условию существования; и все, что истинно для каждого из этих условий по отдельности, является таким же для ансамбля многих из них, собрание или комбинация которых определяет мир. Тем не менее само собой разумеется, что надо, чтобы различные условия, объединенные таким образом, были совместимыми между собой, а их совместимость, очевидно, влечет за собой совместимость возможностей, которые соответственно в них содержатся, с тем ограничением, что возможности, подлежащие ансамблю рассматриваемых условий, могут образовать только одну часть из тех, которые заключаются в каждом из тех же самых условий, рассматриваемых отдельно от других, откуда следует, что эти условия в их интегральности будут заключать в себе, помимо их общей части, продолжения в различных направлениях, также принадлежащие той же ступени универсального Существования. Эти продолжения беспредельной (*indéfini*) протяженности соответствуют в общем и космическом порядке тому, чем являются для конкретного существа продолжения одного из его состояний, например, индивидуального состояния, рассматриваемого интегрально, вне какой-либо определенной модальности того же самого состояния, такой модальности, как телесная в нашей человеческой индивидуальности**.

* См.: «Символизм креста», гл. XXX.

** См. там же, гл. XI; сравни: «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 42-44, а также гл. XIII XIV.

Глава III.

БЫТИЕ И НЕ-БЫТИЕ

Мы указали выше на различие возможностей проявления и возможностей непроявления, и те и другие одинаково и на тех же основаниях заключены в тотальной Возможности. Это различие ведет нас к другому, более частному различению разных модусов универсального проявления, то есть разных порядков возможностей, которые оно в себе содержит, распределенных согласно особым условиям, которым они соответственно подчиняются, конституируя бесчисленное множество миров или ступеней Существования.

Приняв это, когда Бытие в универсальном смысле определяют как принцип проявления и в то же время как заключающее в себе тем самым ансамбль всех возможностей проявления, мы должны сказать, что Бытие не есть бесконечное, потому что оно не совпадает с тотальной Возможностью; и это тем более, что Бытие как принцип проявления включает в себе действительно все возможности проявления, но лишь постольку, поскольку они проявляются. Вне Бытия, следовательно, все остальное, то есть все возможности непроявления вместе с возможностями проявления, но в непроявленном состоянии, а также включая сюда и само Бытие, которое как таковое, не принадлежа к проявлению (поскольку оно есть его принцип), само является непроявленным. И чтобы обозначить то, что вне и по ту сторону Бытия, мы обязаны, за неимением других терминов, назвать это Не-Бытием*. Это негативное выражение ни в коей мере

* *Le Non-Être* — термин, который можно перевести как «Нет-Бытие», и это было бы точнее, однако, в русском языке такое словообразование вряд ли допустимо, во всяком случае, оно неблагозвучно. С другой стороны, «néant»

не являющееся для нас синонимом «небытия» (*néant*), каким он представляется в языке некоторых философов, помимо того, что оно прямо инспирировано терминологией метафизических дальневосточных доктрин, является достаточно оправданным необходимостью использовать какое-нибудь обозначение, чтобы иметь возможность говорить об этом, в соединении со сделанным нами выше замечанием, что самые универсальные идеи, будучи наиболее неопределенными, могут выражаться в той мере, в какой они вообще выразимы, только в негативных по форме терминах, как мы уже это видели на примере Бесконечного. Можно даже сказать, в указанном нами выше смысле, что Не-Бытие больше, чем Бытие или, если угодно, что оно превосходит Бытие, если понимать под этим то, что все заключающееся в нем, находится по ту сторону Бытия и что оно содержит в качестве принципа само Бытие. Однако раз Не-Бытие противопоставляют Бытию или даже просто их различают, то ни то, ни другое не есть бесконечное, поскольку с этой точки зрения они неким образом ограничивают друг друга. Бесконечность принадлежит лишь ансамблю Бытия и Не-Бытия, потому что этот ансамбль тождествен универсальной Возможности.

Мы можем это выразить еще и таким образом: универсальная Возможность необходимо содержит в себе тотальность возможностей, и можно сказать, что Бытие и Не-Бытие суть два ее аспекта: Бытие в качестве того, что она возможности проявляет (или точнее, некоторые из них), Не-Бытие в качестве того, как она их не проявляет. Следовательно, Бытие содержит все проявленное; Не-Бытие содержит все непроявленное, включая само Бытие; но универсальная Возможность содержит сразу и Бытие, и Не-Бытие. Добавим, что непроявленное включает то, что мы можем назвать не-проявляемое, то есть возможности непроявления, и проявляемое, то есть возможности проявления, как

ошибочно переводят как «ничто», то есть как отрицание «чтойности», предметности, в то время как термин этот буквально означает «небытие», именно этот смысл и вкладывает Генон в него, используя его. Для понятия «ничто» используется слово «rien». Пренебречь этими оттенками смысла здесь невозможно. — *Прим. пер.*

таковые не проявляющиеся, проявление содержит, очевидно, только ансамбль тех же самых возможностей в качестве проявляющихся*.

Что же касается отношения Бытия и Не-Бытия, то важно отметить, что состояние непроявления всегда постоянно и не обусловлено** даже для возможностей, которые предполагают проявление. Добавим в этой связи, что ничто из того, что проявлено, не может «потеряться», согласно часто используемому выражению, иначе, как только через переход в непроявленное; и, разумеется, сам этот переход (который, если речь идет об индивидуальном проявлении, есть, собственно говоря, «трансформация» в этимологическом смысле этого слова, то есть переход по ту сторону формы), представляет собой «утрату» только с точки зрения проявления, поскольку в состоянии непроявления все, напротив, пребывает вечно в принципе, независимо от всех частных и ограничивающих условий, характеризующих тот или иной модус проявленного существования. Однако для того, чтобы сказать, что поистине «ничто не теряется» даже с ограничением, касающимся непроявленного, надо рассматривать весь ансамбль универсального проявления, а не только то или иное из его состояний, исключая другие, так как по причине непрерывной связи всех этих состояний между собой они всегда могут переходить из одного в другое без того, чтобы этот постоянный переход, который есть только изменение модуса (закрывающее в себе соответствующее изменение в условиях существования), ни в коем случае не вынуждает нас выйти из области проявления***.

* См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI.

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

*** О непрерывности состояний бытия смотри: «Символизм креста», гл. XV и XIX. Только что сказанное должно показать, что так называемые принципы «сохранение материи» и «сохранение энергии», какова бы ни была форма, в которой их выражают, есть на самом деле только простые физические законы, совершенно приблизительные и относительные, и даже внутри особой области их применимости, могли бы быть истинными только при некоторых ограниченных условиях, если бы они еще продолжали существовать, *mutatis mutandis*, когда пытаются распространить такие законы, переноса

Что касается возможностей непроявления, то они принадлежат к Не-Бытию и по самой своей природе не могут войти в область Бытия, в противоположность тому, что имеется для возможностей проявления. Но как мы уже сказали выше, это не предполагает никакого превосходства одних над другими, потому что и те, и другие суть только модусы различных реальностей, согласующихся со своей природой. Само различие Бытия и Не-Бытия является в конечном счете чисто случайным, потому что оно может быть сделано только с точки зрения проявления, которое само по себе является, по сути, случайным. Впрочем, это ничуть не уменьшает важности для нас этого различия, так как в нашем актуальном состоянии нет никакой возможности располагаться на иной точке зрения, чем эта; она является нашей в силу того, что мы сами принадлежим как обусловленные и индивидуальные существа к области проявления, которую мы могли бы превзойти только полностью выйдя за ограничивающие условия индивидуального существования через метафизическую реализацию.

В качестве примера непроявленной возможности мы можем назвать пустоту, так как такая возможность постижима, по крайней мере, негативно, то есть через исключение некоторых определений: пустота предполагает исключение не только всех телесных или материальных атрибутов, не только вообще всех конкретных качеств, но также и всего того, что относится к какому-нибудь модусу проявления. Следовательно, считать, что в том, что понимается под универсальным проявлением, каково бы ни было его состояния, имеется пустота*, является

их сообразно с их понятиями на всю область проявления. Физики все-таки должны признать, что речь идет о «случаях-пределах» в том смысле, что такие законы строго применимы только к тому, что они называют «замкнутыми системами», то есть к чему-то такому, что на самом деле не существует и не может существовать, так как невозможно реализовать и даже помыслить внутри проявления ансамбль, который был бы полностью изолирован от всего остального, без комбинации или обмена любого рода с тем, что есть вне него. Такой разрыв непрерывности был бы истинным пробелом в проявлении отношении к остальному, как если бы его и не было вовсе.

* Именно так считают атомисты (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 112-113).

нонсенсом, поскольку пустота сущностно принадлежит области непроявления; невозможно дать этому термину другое разумное значение. В этой связи мы должны ограничиться простым указанием, так как мы не можем здесь рассматривать вопрос пустоты со всех сторон, как он того заслуживает, что увело бы нас далеко от нашего предмета. К особо значительным заблуждениям этот вопрос приводит по отношению к пространству*. Исследования, относящиеся к этому, будут помещены в работе, которую мы предполагаем посвятить специально условиям телесного существования**. С точки зрения, на которой мы располагаемся, мы должны просто добавить, что пустота, каким бы способом ее ни рассматривать, не есть Не-Бытие, а только то, что мы можем назвать одним из его аспектов, то есть одной из возможностей, заключающихся в нем и являющихся иными, нежели содержащиеся в Бытии, следовательно, она вне его, но рассматриваемого в его тотальности, что хорошо показывает, что Бытие не есть бесконечное. Впрочем, когда мы говорим, что такая возможность составляет аспект Не-Бытия, то надо иметь в виду, что она не может быть понята в модусе различения, поскольку этот модус прилагается исключительно только к проявлению. Это объясняет, почему, даже если мы можем действительно постичь эту возможность, являющуюся пустотой или любую другую возможность того же рода, мы сможем дать им только совершенно негативное выражение: это самое общее замечание для всего того, что относится к Не-Бытию, подтверждает правильность употребления нами этого термина***.

Подобные наблюдения могут также применяться ко всякой другой возможности непроявления; мы могли бы взять другой пример, а именно, тишины, но это было бы слишком

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

** Отношения к пустоте и ее отношения к протяженности смотри также «Символизм креста», гл. IV.

*** Дао-дэ-цзин, гл. XIV.

легко сделать, чтобы стоило на этом останавливаться. Поэтому мы здесь ограничимся таким замечанием: как Не-Бытие или непроявление заключает в себе или объемлет Бытие, или принцип проявления, так и тишина заключает в самой себе принцип слова. Иными словами, как Единое (Бытие) есть только утвердительный метафизический Ноль (Не-Бытие), так и слово является лишь выраженной тишиной, молчанием; но и наоборот, метафизический Ноль, будучи не утвержденным Единым, есть также нечто большее (и даже бесконечно большее), и точно также тишина, которая является только его аспектом в только что уточненном нами смысле, есть только невыраженное слово, так как должно помимо него существовать то, что невыразимо, то есть не подверженное проявлению (так как тот, кто говорит «выражение», говорит «проявление» и даже определенное формальное (*formelle*) проявление), следовательно, не подверженное определению в модусе различения*. Таким способом установленное отношение между тишиной (непроявленным) и словом (проявленным) показывает, как можно понять возможности непроявления, которые соответствуют, через перенос по аналогии, определенным возможностям проявления**, но ни в коей мере не намереваясь ввести в Не-Бытие действительное различение, которое здесь нельзя найти, поскольку существование модуса различения (которое есть существование в собственном смысле слова) сущностно заключено в условиях проявления (впрочем,

* Невыразимое (а не непостижимое, как это обычно думают) изначально обозначалось словом «мистерия», так как по-гречески оно происходит от *μυστήριον*, происходящего от *μύειν*, что означает «молчать», «быть молчаливым». Из того же вербального корня *τι* (откуда латинское слово *mutus*, «немой») происходит также слово *μυθος*, «миф», которое, прежде чем отклониться от своего первоначального смысла вплоть до того, что стало обозначать фантастический рассказ, значило то, что, не будучи доступным непосредственному выражению, могло быть выражено только символическим представлением, будь оно фигуративным или вербальным.

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

модус различения не является здесь обязательно синонимом во всех случаях индивидуального модуса, который специально предполагает определенное, формальное различие)*.

* Можно заметить, что обе возможности непроявления, рассматриваемые нами здесь, соответствуют «Бездне» (*Βυθος*) и «Молчанию» (*Σιγή*) некоторых школ александрийского гностицизма, являющиеся в действительности аспектами Не-Бытия.

Глава IV.

ОСНОВАНИЕ ТЕОРИИ МНОЖЕСТВЕННЫХ СОСТОЯНИЙ

Все вышесказанное по своей универсальности уже содержит основание теории множественных состояний: если какое-нибудь бытие рассматривают в его тотальности, то оно должно будет содержать в себе, по крайней мере, виртуально, как состояния проявления, так и состояния не-проявления, так как только в этом смысле действительно можно говорить о «тотальности». Иначе говоря, в наличии есть только что-то неполное и фрагментарное, которое на самом деле не может конституировать тотальное бытие*. Лишь одно только непроявление, как мы сказали выше, обладает характером абсолютной непрерывности, следовательно, всю свою реальность проявленное получает от него; отсюда видно, что «Не-Бытие» (*Non-Être*), отнюдь не будучи «небытием» (*le «néant»*), было бы в точности ему противоположно, если «небытие» могло бы все-таки иметь противоположность, что придало бы ему некоторую степень «позитивности», тогда как оно есть абсолютная негативность, то есть невозможность**.

* Как мы вначале уже указывали, если хотят говорить о тотальном бытии, то и его приходится называть аналогично — «бытием», за неимением лучшего, более адекватного для нашего рассмотрения термина.

** *Le «néant»*, следовательно, не противопоставляется Бытию, в противоположность тому, что обычно говорят. Оно противопоставлялось бы Возможности, если бы могло каким-то образом реально войти в какую-то оппозицию. Но поскольку это не так, то нет ничего, что могло бы противопоставляться Возможности, что понятно без труда, отсюда Возможность в действительности тождественна Бесконечному (*l'Infini*).

Раз так, то из этого следует, что именно непроявленные состояния обеспечивают бытию постоянство и самотождество: вне этих состояний, то есть когда принимают бытие только как проявленное, не соотнося его с его непроявленным принципом, то это постоянство и самотождество могут быть только иллюзорными, потому что область проявленного есть, собственно, область преходящего и множественного, содержащая постоянные и бесконечные модификации. Исходя из этого, легко понять, с метафизической точки зрения, чем является так называемое единство «я», то есть индивидуальное существо, которое столь обязательно для западной и «профанной» психологии: с одной стороны, это фрагментарное единство, потому что оно относится лишь к части существа, к одному его состоянию, взятому изолированно и произвольно, отталкиваясь от самотождества других (к тому же, это состояние обычно очень далеко от того, чтобы иметь в виду его интегральность). С другой стороны, это единство, рассматриваемое только как специальное состояние, с ним соотносимое, является также настолько относительным, насколько это только может быть, потому что это состояние само состоит из различных бесчисленных модификаций. Оно тем менее реально, что оно отвлекается от трансцендентного принципа («Soi», «Само», или личности), который один только может придать существу самотождество здесь и теперь постоянным образом сквозь все эти модификации.

Состояния непроявления суть область Не-Бытия, а состояния проявления есть область Бытия, рассматриваемого в его интегральности. Можно также сказать, что последние соответствуют различным степеням Существования, эти степени являются не чем иным, как разными модусами в бесконечной (*indéfinie*) множественности универсального проявления. Чтобы установить здесь четкое различие между Бытием и Существованием, мы должны, как уже сказано, рассматривать Бытие собственно как принцип проявления. Универсальным Существованием будет тогда интегральное проявление ансамбля возможностей, имеющих в Бытии, которые, впрочем, являются всеми возможностями проявления. Это влечет за собой действительное

развертывание возможностей в модусе обусловленности. Таким образом, Бытие охватывает Существование и метафизически его превосходит, потому что оно есть принцип. Существование, таким образом, не тождественно Бытию, так как последнее соответствует минимальной степени определенности и, следовательно, наивысшей степени универсальности*.

И хотя Существование по своему существу уникально, поскольку Бытие само по себе одно, оно тем не менее содержит в себе бесчисленное множество модусов проявления, так как оно содержит их всех в себе равным образом как раз потому, что они все одинаково возможны, то эта возможность предполагает, что каждый из них должен быть реализован в согласии с его собственными условиями. Как мы уже сказали в другом месте, говоря об этой «единственности» существования (на арабском *Wahdatul-wujūd*) согласно данным исламского эзотеризма**, из этого следует, что Существование в самой своей «единственности» в себе содержит бесчисленность степеней в соответствии со всеми модусами универсального проявления (которое есть то же самое, что и само Существование). И эта бесчисленная множественность степеней Существования коррелятивно предполагает для некоего существа, рассматриваемого во всей области этого Существования, равно бесчисленное множество возможных состояний проявления, каждое из которых должно реализовываться на определенной ступени универсального Существования. Состояние некоего существа есть, следовательно, развертывание одной частной возможности, взятой на таковой ступени, а эта ступень определена условиями, которым подчинена возможность, о которой идет речь, поскольку она рассматривается реализующеся в области проявления***.

* Напомним, что «существовать» в этимологическом смысле этого слова (от латинского *ex-stare*) означает именно быть зависимым или обусловленным, следовательно, не иметь в самом себе собственного принципа или достаточного основания, что и есть в случае проявления, как мы это объясним позже, точнее определяя его содержание.

** «Символизм креста», с. 20-21.

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

Таким образом, каждое состояние проявленного бытия соответствует ступени существования, и, кроме того, это состояние заключает в себе различные модальности в соответствии с различными комбинациями условий, которым они подвержены в том же самом общем модусе проявления. Наконец, каждая модальность заключает в самой себе бесчисленную серию вторичных и элементарных модификаций, например, если мы рассматриваем бытие в том частном состоянии, каким является человеческая индивидуальность, то телесная часть этой индивидуальности есть только модальность, и эта модальность как раз определена не через специальные условия существования, но через ансамбль условий, которые ограничивают возможности, через те условия, соединение которых определяет чувственный и телесный мир*. Как мы уже отмечали**, каждое из этих условий, рассматриваемое изолированно от остальных, может простирается и за область этой модальности, и либо через свое собственное расширение, либо через соединение с различными другими условиями, образовывать в таком случае область других модальностей, составляя часть той же самой интегральной индивидуальности. С другой стороны, каждая модальность должна рассматриваться как вынужденная развиваться в ходе одного определенного цикла проявления, а для телесной модальности, в частности, вторичными модификациями, заключающимися в этом развитии, будут все моменты ее существования (рассматриваемого в аспекте временной последовательности) или, что то же самое, все действия и все деяния***, осуществляемые по ходу этого существования, каковы бы они ни были.

* Это то, что индуистская доктрина обозначает как область грубого проявления; ее также называют «физическим миром», но это выражение двусмысленно, что может подтвердить современный смысл слова «физический», которое применяется только к тому, что относится к чувственным качествам; мы полагаем, что лучше оставить этому слову его старый этимологический смысл («*φυσικος*», «природа»). Когда его понимают так, тогда тонкие проявления относятся к «физическим» так же, как и грубые проявления, так как «природа» тождественна всему универсальному проявлению в целом.

** «Символизм креста», с. 102.

*** Там же, с. 107.

Необязательно было бы останавливаться на том, какое малое место занимает индивидуальное «я» (*moi*) в тотальности этого существа*, поскольку даже при всем расширении, которое оно может обрести, когда его рассматривают в его интегральности (а не только в частной модальности, каковой является телесная модальность), оно образует одно это состояние, как и другие состояния и среди бесчисленности других, и это при том, что ограничиваются рассмотрением состояний проявления; кроме того, они, с метафизической точки зрения, сами по себе мало значимы в тотальном бытии по причинам, о которых речь шла выше**. Среди состояний проявления имеются и иные, нежели человеческая индивидуальность, которые также могут быть индивидуальными существами (то есть обладающими формой, формальными, *formels*), тогда как другие являются не индивидуальными (или неформальными, не обладающими формой, *informes*), природа каждого определена (так же как и его место в иерархически организованном ансамбле бытия) присущими ему условиями, поскольку речь идет всегда об обусловленных состояниях уже одним тем, что они проявлены. Что касается состояний непроявления, то очевидно, что они сущностно неиндивидуальны, не будучи подчиненными форме или какому-нибудь другому условию любого модуса проявленного существования. Мы можем сказать, что они составляют то, что имеется поистине универсального в каждом существе, следовательно, то, посредством чего каждое существо прикрепляется (во всем том, что оно есть) к своему метафизическому и трансцендентному принципу, и без этого прикрепления их существование было бы по сути лишь совсем случайным и чисто иллюзорным.

* См. «Символизм креста», гл. XXVII.

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

Глава V.

ОТНОШЕНИЯ ЕДИНОГО И МНОЖЕСТВЕННОСТИ

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

В этой связи важно отметить, что метафизический Ноль имеет не больше отношения к математическому нулю, который

есть только знак того, что можно назвать количественным небытием (*un néant*), чем истинное Бесконечное (*l'Infini*) имеет к простому бесчисленному (*indéfini*), то есть к количеству, бесконечно (*indéfiniment*) возрастающему или бесконечно (*indéfiniment*) уменьшающемуся*. И это отсутствие отношений, если так можно сказать, одного и того же порядка в обоих случаях, однако, с той оговоркой, что метафизический Ноль есть лишь аспект Бесконечного (*l'Infini*). Во всяком случае, мы можем его так рассматривать, поскольку он в принципе содержит единое, а следовательно, и все остальное. Действительно, изначальное единое есть не что иное, как утвердительный Ноль; другими словами, универсальное Бытие, которое и является этим единым, есть утвердительное Не-Бытие в той мере, в какой возможно такое утверждение, являющееся уже первым определением, так как оно есть лишь только самое универсальное из всех возможных определенных, следовательно, обусловленных утверждений. И это первое утверждение, предвещающее всякое проявление и всякую конкретизацию (включая сюда поляризацию на «сущность» и «субстанцию», которая есть первая двоичность и как таковая является отправной точкой всякой множественности), содержит все другие определения и различительные утверждения (в соответствии со всеми возможностями проявления), что вновь нам позволяет сказать, что единое, как только оно утверждено, в принципе содержит множественность, или что оно само есть принцип этой множественности**.

* Эти два случая — бесконечно возрастающего и бесконечно убывающего — соответствуют тому, что Паскаль так неудачно назвал двумя бесконечными (*infinis*) (См.: «Символизм креста», с. 203). Следует подчеркнуть тот факт, что ни то, ни другое не выходят за границы количественной области.

** Нелишне будет напомнить, что единое, о котором идет речь, есть метафизическое, или «трансцендентальное» единое, которое прилагается к универсальному Бытию как «коэкстенсивный» (равный по объему) ему атрибут, если использовать язык логиков (хотя понятия «объем» и «содержание», коррелятивное ему, не применимы вне категорий или самых общих понятий, то есть когда переходят от общего к универсальному), и которое как таковое сущностно отличается от математического, или численного единого (одного), применяясь только к количественной области. То же самое относится и к множественности в соответствии с замечаниями, которые мы неоднократно высказывали. Есть только аналогия, а не тождество или же сходство, между

Часто спрашивают, каким образом множественное может произойти из единого, не замечая, что этот вопрос не имеет никакого решения по той простой причине, что он неверно поставлен и в этой форме не соответствует никакой реальности. В действительности множественность не исходит из единого, как и единое не исходит из метафизического Ноля, или же «что-то» не исходит из универсального Всего, или как какая-нибудь возможность не может находиться вне Бесконечного или тотальной Возможности*. Множественность заключена в изначальном едином, и она там не перестает быть заключенной одним фактом своего развертывания в проявленном модусе; эта множественность есть множественность возможностей проявления, и она не может быть понята иначе, так как именно проявление предполагает различимое существование. С другой стороны, раз речь идет о возможностях, то надо, чтобы они существовали таким способом, который предполагается их природой. Таким образом принцип универсального проявления, будучи одним и даже будучи единым в самом себе, с необходимостью содержит множественность, и она во всех своих бесчисленных развертках и бесконечно (*indéfiniment*) наполняясь по бесчисленным направлениям**, целиком следует из первичного единого, в котором она всегда остается заключенной и которое никоим образом не может быть задето или модифицировано существованием в нем этой множественности, так как оно заведомо не перестает быть самим собой под действием своей собственной природы, а именно, в силу того, что оно есть единство, заключающее в себе множество возможностей, о котором шла речь; следовательно,

метафизическими понятиями, о которых мы говорили, и соответствующими математическими понятиями. Обозначение тех и других общими терминами ничего другого в действительности не выражает, кроме этой аналогии.

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

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

именно в самом едином существует множественность, а раз она не задевает единое, то она есть лишь совершенно случайное существование по отношению к нему. Мы даже можем сказать, что это существование является чисто иллюзорным, поскольку не соотносится с единым; только единое, будучи его принципом, придает ему всю реальность, на которую оно способно. Само единое, в свою очередь, не есть абсолютный и самодостаточный принцип, но оно извлекает свою собственную реальность из метафизического Ноля.

Бытие, будучи первым утверждением, самым первоначальным определением, не есть высший принцип всех вещей, оно есть, повторим, лишь принцип проявления. Отсюда видно, насколько сужается метафизическая точка зрения теми, кто старается свести ее исключительно только к «онтологии». Абстрагироваться таким способом от Не-Бытия, значит исключать все то, что в высшей степени является поистине и чисто метафизическим. Сказав это по ходу дела, мы так завершим то, что рассматривали здесь: Бытие есть одно в самом себе и, следовательно, универсальное Существование, которое является интегральным проявлением его возможностей, есть единственное по своей сущности и по своей внутренней природе; но ни «единое» Бытия, ни «единственность» Существования не исключают множественности модусов проявления, отсюда бесчисленность ступеней существования в общем и космическом порядке и множественность состояний существа в порядке частных существований*. Следовательно, рассмотрение множественных состояний никоим образом не противостоит единому Бытия, а также «единичности» Существования, основанной на этом едином, поскольку ни то, ни другое не задевается множественностью в чем бы то ни было. Из этого следует, что во всей области Бытия констатация множественности, далекая от того, чтобы противоречить утверждению единого или противопоставляться ему каким-либо образом, находит здесь единственное надежное основание, которое может быть ему дано, как логически, так и метафизически.

* Мы не говорим «индивидуальных», так как в том, о чем идет речь здесь, заключаются и неформальные состояния проявления, являющиеся сверхиндивидуальными.

Глава VI.

АНАЛОГИЧНЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ, ПОЛУЧЕННЫЕ ПРИ ИЗУЧЕНИИ СОСТОЯНИЯ СНА

Теперь мы оставим чисто метафизическую точку зрения, на которой мы находились в предыдущей главе, для того чтобы рассмотреть вопрос об отношениях единого и множественности, так как, возможно, нам удастся лучше понять природу этих отношений через аналогичные наблюдения, представляемые здесь в качестве примера (или, скорее, «иллюстрации», если можно так сказать*), который покажет нам, в каком смысле и в какой мере можно говорить, что существование множественности является иллюзорным перед лицом единого, обладая, разумеется, реальностью настолько, насколько ею обладает ее природа. Мы заимствуем эти наблюдения самого частного характера из исследований состояния сна, которое есть одна из модальностей проявления человеческого существа, соответствующая тонкой части (то есть нетелесной) его индивидуальности, и в которой это существо производит мир, целиком исходящий из него самого, объекты которого состоят исключительно из ментальных концептов (в противоположность чувственным восприятиям состояния бодрствования), то есть в комбинации идей, облакаемых в тонкие формы, однако, по своей субстанции зависящих от тонкой формы самого индивида, идеальные

* На самом деле в строгом смысле слова не существует возможного примера того, что относится к метафизическим истинам, потому что они по своему существу универсальны и не подлежат никакой конкретизации, в то время как всякий пример обязательно принадлежит к какому-то конкретному порядку на той или иной ступени.

объекты сна которого суть только случайные и вторичные модификации*.

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

* «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV.

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

*** См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 108.

**** См.: «Символизм креста», сс. 28-29 и 197-198.

потом я проснулся, будучи Чжуан-цзы. Кто я на самом деле? Бабочка, которой снится, что она Чжуан-цзы, или Чжуан-цзы, которому привиделось, что он бабочка? Или в моем случае есть два реальных индивида? Произошло ли реальное превращение одного в другого? Нет ни того, ни другого; оба были ирреальными модификациями одного единственного существа, вселенского образца, в котором все существа со всеми их состояниями суть одно»*.

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

* Чжуан-цзы, гл. II.

сам им придает, то он этим ничуть не будет задет даже тогда, когда он будет одновременно и актером, и зрителем, а именно потому, что он не перестает быть зрителем, чтобы стать актером, то познание и реализация не будут различаться его сознанием, сознанием, достигшим степени развития, достаточной для синтетического охвата всех актуальных модификаций индивидуальности. Если же случается иначе, когда те же самые модификации могут все еще реализовываться, а сознание больше не связывает эту реализацию с познанием, результатом которой она в действительности была, то индивид расположен приписывать событиям внешнюю по отношению к самому себе реальность, и в той мере, в какой он им действительно ее придает, он подвержен иллюзии, причина которой в нем самом, иллюзии, состоящей в отделении множественности этих событий от того, что является их непосредственным принципом, то есть от своего собственного индивидуального единства*.

Это весьма четкий пример множественности, существующей в едином без того, чтобы оно было ею затронуто. Единое, о котором здесь идет речь, может быть только относительным, единством индивида, хотя оно играет ту же роль по отношению к данной множественности, что и истинное изначальное единое играет по отношению к универсальному проявлению. Впрочем, мы могли бы взять другой пример и даже рассмотреть таким же образом восприятие в состоянии бодрствования**, но выбранный нами случай имеет преимущество по отношению к любому возражению по причине особых условий в мире сна,

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

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

в котором человек изолирован ото всех внешних или предполагаемых внешними вещей*, которые образуют чувственный мир. Реальность мира сна производится исключительно индивидуальным сознанием, рассматриваемым во всем его развитии во всех возможностях проявления, которые оно в себе содержит. Однако это же самое сознание, рассматриваемое в своем ансамбле, включает в себе мир сна так же, как и другие элементы индивидуального проявления, принадлежащего к одной из модальностей, содержащихся во внутреннем пространстве индивидуальных возможностей.

Теперь важно отметить, что если намереваются по аналогии рассматривать универсальное проявление, то можно лишь сказать, что как индивидуальное сознание создает реальность этого особого мира, образуемого всеми его возможными модальностями, так имеется и нечто, что создает реальность проявленного Универсума, но при этом никак нельзя делать из этого «нечто» эквивалент индивидуальной способности или особого условия существования, что было бы крайне антропологической и анти-метафизической концепцией. Следовательно, это нечто не есть ни сознание, ни мышление, но напротив, сознание и мышление суть частные модусы его проявления. И если имеется нескончаемая множественность таких возможных модусов, которые можно рассматривать как такое же число прямых и косвенных атрибутов универсального Бытия, в какой-то мере аналогичных тому, что является ролями для индивида, исполняемыми во сне множественными модальностями и модификациями, которыми он не затрагивается далее в своей внутренней природе, то нет никакого основания сводить все эти атрибуты к одному или нескольким из них или же иметь в виду только один, так как это было бы не что иное, как систематизирующая тенденция, которую мы уже отвергли как несовместимую с универсальностью метафизики. Эти атрибуты, каковы бы они ни были,

* Этим ограничением мы ни в коем случае не намереваемся отрицать внешнее существование чувственных объектов, являющееся следствием их пространственности; мы только хотим отметить, что не касаемся здесь вопроса степеней реальности, уместного при рассмотрении этого внешнего существования.

суть только разные аспекты того единственного принципа, который создает реальность всего проявления, потому что он есть само Бытие, а их разнообразие существует только с точки зрения дифференцированного проявления, а не с точки зрения его принципа или Бытия в себе, которое есть изначальное и истинное единое. Это истинно и для самого универсального различения, которое только можно сделать в Бытии, а именно, «сущности» и «субстанции», которые есть как бы два полюса проявления; «*a fortiori*» (тем более) также и для гораздо более частных аспектов, а следовательно, для более случайных и второстепенных*: какую бы ценность ни принимали бы они в глазах индивида, когда он их рассматривает со своей особой точки зрения, они, собственно говоря, есть лишь простые «случайности» в Универсуме.

* Мы здесь имеем в виду различие «духа» и «материи», такое, как его полагает западная философия после Декарта, дошедшая до сведения всей реальности либо к двум терминам этого различения, либо к одному из них, будучи не в силах над ним подняться (См.: «Общее введение к изучению индуистских доктрин», сс. 137-142).

Глава VII. ВОЗМОЖНОСТИ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

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

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

иною порядка, который по самому своему определению не относится уже к психологической сфере*.

Для нас сознание является чем-то совсем иным, нежели для психолога: оно не конституирует состояние частного существа и к тому же оно не единственная отличительная черта индивидуального человеческого существа. Следовательно, даже при изучении этого состояния или, точнее, его внетелесных модальностей, мы не можем допустить, чтобы все сводилось к точке зрения более или менее сходной с точкой зрения психологии. Сознание есть, скорее, условие существования в определенных состояниях, но не обязательно в том смысле, в котором мы говорили о телесном существовании, например. Можно было бы сказать более точно, хотя это может показаться на первый взгляд несколько странным, что оно есть «основание существования» для состояний, о которых идет речь, так как через него проявленным образом индивидуальное существо причастно универсальному Разуму (*l'Intelligence, Buddhi* индуистской доктрины)**.

Но в своей определенной форме (как *ahankâra****), внутренне присущей индивидуальной способности (*manas*) и, следовательно, в других состояниях та же сопричастность индивидуального существа к универсальному Разуму может переходить в совершенно другой модус. Сознание, которому мы здесь не собираемся давать полное определение, что, несомненно, было бы достаточно бесполезно****, есть нечто специальное либо для человеческого состояния, либо для других индивидуальных состояний, более или менее ему аналогичных. Оно, следовательно, ни в коем случае не есть универсальный принцип, и если тем

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

** См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. VII и гл. VIII.

*** Там же, гл. VIII.

**** Действительно, бывает так, что для вещей, понятие каждой из которых само по себе достаточно ясно, как и в данном случае, их определение является более запутанным и темным, нежели сама вещь.

не менее оно составляет интегрирующую часть и необходимый элемент универсального Существования, то на тех же основаниях, что и все условия, присущие любым состояниям бытия, которые не обладают в этом никакими привилегиями, как и состояния, к которым сознание относится, сами не обладают привилегиями по отношению к другим состояниям*.

Несмотря на все эти существенные ограничения, сознание для человеческого состояния есть ни больше ни меньше как само это состояние, подлежащее бесконечному (*indéfinie*) расширению; и даже у обычного человека, то есть у того, кто специально не развил свои внетелесные модальности, оно в действительности распространяется гораздо дальше, чем обычно полагают. Вообще обычно считают, и это правильно, что актуальное сознание, ясное и отчетливое, не есть все сознание, оно есть только более или менее значительная часть его, а то, что оно оставляет вне себя, может намного его превосходить по сложности и широте. Но если психологи охотно признают существование «подсознания», если даже они злоупотребляют им как очень удобным средством объяснения, помещая туда без всякого различия все то, что они не могут разместить среди феноменов, изучаемых ими, то они всегда забывают коррелятивно рассматривать «сверхсознание»**, как если бы сознание не могло продлеваться вверх также хорошо, как и вниз, если бы термины «верх» и «низ» имели бы здесь какой-нибудь смысл; но для особой точки зрения психологов, похоже, они должны иметь какой-то смысл. Однако мы полагаем, что «подсознание» и «сверхсознание» на самом деле есть — как то, так и другое — только продолжения сознания, которые вовсе не принуждают нас выйти из его интегральной области и которые никоим об-

* Об этой эквивалентности всех состояний с точки зрения тотального бытия смотри «Символизм креста», гл. XXVII.

** Некоторые психологи, однако, использовали термин «сверхсознание», но ничего другого, кроме ясного и отчетливого нормального сознания в оппозиции к «подсознанию», они под этим не понимали. При таких условиях это есть только лишь бесполезный неологизм. Напротив, то, что мы здесь понимаем под «сверхсознанием», поистине симметрично «подсознанию» по отношению к обычному сознанию. И тогда этот термин не допускает дублирования никаким другим термином.

разом, следовательно, не могут ассимилироваться с «бессознательным», то есть с тем, что вне сознания, но напротив, должны быть включены в полное понятие индивидуального сознания.

При этих условиях индивидуального сознания может быть достаточно для постижения с ментальной точки зрения того, что происходит в сфере индивидуальности, без того, чтобы пришлось обращаться к странной гипотезе «множественности сознаний», которая была некоторыми понята буквально в смысле «полипсихизма». Правда, «единство я» (*moi*), как его обычно рассматривают, также иллюзорно. Но если это так, то множественность и сложность содержатся поистине в самих недрах сознания, которые продлеваются в модальностях, некоторые из которых могут быть очень темными и значительно отдаленными, например, образующие то, что можно назвать «органическим сознанием»*, а также большинство из тех, которые проявляются в состоянии сна.

С другой стороны, бесконечное расширение сознания делает совершенно бесполезными некоторые странные теории, появившиеся в наше время, и метафизическая невозможность которых позволяет отвергнуть их полностью. Мы не собираемся здесь говорить только о «реинкарнационистских» (в той или иной мере) гипотезах и сходных с ними, предполагающих похожее ограничение универсальной Возможности, что мы уже имели случай объяснить со всеми необходимыми уточнениями**; более конкретно мы имеем в виду гипотезу «трансформистов», которая более уже не привлекает внимания, впрочем, незаслуженного, которым она пользовалась в течение некоторого времени***. Чтобы уточнить этот пункт, не останавливаясь на нем надолго, отметим, что так называемый закон «параллелизма онтогенеза и филогенеза», являющийся одним из главных по-

* См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 182.

** «Ошибка спиритов», 2-я часть, гл. VI, и «Символизм креста», сс. 125-127.

*** Успех этой теории, впрочем, основывается на том, что ничего «научного» в себе не имеет, а непосредственно зависит от своего антитрадиционного характера; по тем же причинам можно предвидеть, что еще долго будет присутствовать в школьных учебниках и популярных изданиях, даже когда серьезные биологи не будут больше в нее верить.

стулатов «трансформизма», прежде всего предполагает, что «филогенез», или «последовательность видов», реально существует, что является не фактом, но совершенно произвольной гипотезой. Единственный факт, который можно констатировать, это реализация индивидом некоторых органических форм по ходу его эмбрионального развития, и как только он реализует эти формы таким способом, у него нет нужды иметь их уже реализованными в так называемых «последовательных существованиях», и тем более не необходимо, чтобы вид, к которому он принадлежит, реализовывал их для него в некоем развитии, в котором он в качестве индивида не мог бы принимать никакого участия. Впрочем, оставляя в стороне эмбриологические наблюдения, можно сказать, что концепция множественных состояний позволяет нам рассматривать все эти состояния как пребывающие одновременно в одном и том же существе, а не как способные проходить только последовательно в ходе «нисхождения», которое совершалось бы не только от одного существа к другому, но и от одного вида к другому*. Единство вида является более истинным и более сущностным, чем единство индивида**, что противоположно, на самом деле, такому «нисхождению». Напротив, такое существо, как индивид, принадлежит к определенному виду, в то же время не зависит от него в своих экстраиндивидуальных состояниях, и даже может, не слишком отдаляясь, иметь устойчивые связи с другими видами в качестве простых продолжений индивидуальности. Например, как мы уже сказали выше, спящий человек в некоторых формах

* Надо понимать, что невозможность изменения видов относится только к истинным видам, которые не совпадают принудительно и необходимо с тем, что обозначается таковым образом в классификациях зоологов и биологов; они могут ошибочно принимать за различные виды то, что в действительности есть только расы или вариации одного и того же вида.

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

сна посредством той же формы создает вторичную модальность своей собственной индивидуальности и, следовательно, он ее действительно реализует согласно тому модусу, в котором эта реализация на самом деле возможна. С этой же точки зрения, существуют другие индивидуальные продолжения различного порядка, которые имеют, скорее, органический характер. Но это заведет нас слишком далеко, и мы ограничимся по ходу дела только ссылкой*. Однако для того, чтобы полностью и в деталях отвергнуть теории «трансформистов», необходимо прежде всего обратиться к изучению видов и условий их существования, изучению, которое в настоящее время мы проводить не намерены. Но важно отметить, что одновременности множественных состояний достаточно для доказательства бесполезности таких гипотез, которые совершенно невозможно поддерживать, как только начинают их рассматривать с метафизической точки зрения, и ложность принципа которых с необходимостью приводит к фактической ошибочности.

Мы не останавливаемся более на одновременности состояний существа, так как даже для индивидуальных модификаций, которые реализуются в последовательном модусе в порядке проявления, если они не были задуманы как одновременные в принципе, то их существование может быть только чисто иллюзорным. Мы уже имели случай ранее останавливаться на этом**, и тогда мы показали, что «поток форм» в проявлении при условии, что сохраняется его относительный и случайный характер, совершенно соответствует «актуальному постоянству» всех вещей в непроявлении.

* Сравни: «Ошибка спиритов», сс. 249-252.

** «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 120-124.

Глава VIII.

МЕНТАЛЬНОЕ, ХАРАКТЕРНЫЙ ЭЛЕМЕНТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

Мы говорили, что сознание, понятое самым общим образом, не есть нечто такое, что может рассматриваться как принадлежащее строго только человеческому существу как таковому, якобы обладающему свойством, характерным исключительно для него, в отличие от всех других. В действительности, даже в области телесного проявления (которое представляет собой только часть ступени Существования, на которой располагается человеческое существо), которая нас окружает более непосредственным образом и образует земное существование, есть множество существ, которые не принадлежат к человеческому виду, но которые тем не менее достаточно с ним сходны во многих отношениях, чтобы можно было бы предположить, что они лишены сознания, пусть даже понятого в его обычном психологическом смысле. На той или иной ступени таков случай всех видов животных, явно обнаруживающих, что они наделены сознанием. Надо впасть в полнейшее ослепление, которое может вызвать дух системы, чтобы породить теорию, столь противоречащую всякой очевидности, как картезианская теория «животные-машины». Может быть, надо пойти еще дальше и для других органических царств, если не для всех существ органического мира, и рассматривать возможность других форм сознания, проявляющихся иным особым образом в зависимости от жизненной обусловленности. Но нам этого не нужно для того, что мы намереваемся установить.

Тем не менее существует, конечно, одна форма сознания среди всех тех, в которые оно может облекаться, являющаяся собственно человеческой, и эта определенная форма (*ahankāra* или «сознание я», *moi*) есть нечто, внутренне присущее способности, называемой нами «ментальное», то есть то самое внутреннее чувство (*sens*), которое на санскрите называется *манас* (ум) и которое поистине характерно для человеческой индивидуальности*. Эта способность, совершенно особая, как мы подробно объяснили в другой связи, должна тщательно отличаться от чистого интеллекта (*разума*), который, напротив, на основании своей универсальности, должен рассматриваться как существующий во всех существах и во всех состояниях, каковы бы ни были те модальности, сквозь которые будет проявляться его существование. В «ментальном» не следует видеть ничего иного, кроме того, что на самом деле является, если использовать язык логиков, просто «специфическим отличием», без того, чтобы само по себе обладание им предоставляло для человеческого существа какое-либо реальное превосходство над другими существами. Действительно, вопрос о превосходстве или подчиненности одного существа по отношению к другим может стоять только в том, что есть общего с ними, и предполагает определенное отличие, но не по природе, а только по степени, тогда как «ментальное» отличает именно человека, не являясь общим с другими нечеловеческими существами, а следовательно, тем, в чем не может быть никакого с ними сравнения. Таким образом, человеческое существо может рассматриваться в определенной мере как высшее или низшее по отношению к другим существам с той или иной точки зрения

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

(впрочем, превосходство или подчинение, разумеется, всегда относительное); но рассмотрение «ментального» никогда не сможет предоставить какой-то момент для сравнения, раз его приняли в качестве «отличия» в определении человеческого существа.

Чтобы еще раз выразить это в других терминах, мы можем взять аристотелевское и схоластическое определение человека как «разумного животного»: если его определять так, и если в то же самое время под разумом (или, скорее, под «рациональностью») понимать, собственно говоря, то, что логики средних веков называли *differentia animalis*, то очевидно, что его присутствие не представляет собой ничего большего, чем простое отличительное свойство. Действительно, это отличие приложимо сущностно только к одному роду животных того же рода, но оно не применимо к другим, не принадлежащим к тому же роду, так что другие существа (как, например, ангелы) ни в коем случае не могут быть названы «разумными», и это отличие указывает только на то, что их природа отличается от природы человека, не предполагая в них, разумеется, никакой подчиненности по отношению к нему*. С другой стороны, понятно, что только что упомянутое определение приложимо к человеку только как к индивидуальному существу, так как только как таковое его можно рассматривать принадлежащим к роду животных**;

именно как индивидуальное существо, человек действительно характеризуется разумом или, лучше сказать, «ментальным», понимая этот термин более широко, чем собственно разум, который является одним из его аспектов, несомненно, главным.

Когда мы говорим о «ментальном», или о разуме, или, что почти то же самое, о мышлении в его человеческом модусе, что они являются индивидуальными способностями, то само

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

** Мы напоминаем, что вид есть, по существу, порядок индивидуального проявления, что он строго имманентен некоторой определенной ступени универсального Существования, и что, следовательно, существо привязано к нему только в своем состоянии, соответствующем этой ступени.

собой разумеется, что под этим надо понимать не способности, свойственные одному индивиду, исключая других, или что они существенно и радиально различны у каждого индивида (что было бы, по сути, одним и тем же, тогда на самом деле нельзя было бы сказать, что это те же самые способности, то есть речь шла бы лишь о чисто вербальном сближении), но под этим надо понимать способности, принадлежащие индивидам как таковым и не имеющие больше никакого основания своего бытия, если их рассматривать вне определенного индивидуального состояния и особых условий, определяющих существование в этом состоянии. Именно в этом смысле разум является собственно индивидуальной человеческой способностью, так как если верно, что он является по своей сущности общим для всех людей (без чего, очевидно, он не мог бы служить определением человеческой природы) и, отличаясь от одного индивида к другому только по своему применению и по вторичным модальностям, он тем не менее принадлежит людям как индивидам и только как индивидам, поскольку он поистине характерен для человеческой индивидуальности. Но надо иметь в виду, что только через перенос по аналогии можно рассматривать законным образом его соответствие с универсальным. Таким образом, и мы на этом настаиваем, чтобы избежать всякой потенциальной путаницы (которая делает «рационалистические» концепции современного Запада даже более доступными), если слово «разум» принимают сразу в универсальном и индивидуальном смыслах, то никогда не надо забывать, что это двойное использование одного и того же термина (которого, строго говоря, предпочтительней было бы избегать), который есть только знак простой аналогии, выражающий преломление в ментальном человеческом порядке универсального принципа (который есть не что иное, как Буддхи, *Buddhi*)*. Именно в силу этой аналогии, которая ни в коей мере не является отождествлением, можно в определенном смысле, учитывая предыдущие ограничения,

* В космическом порядке соответствующее тому же принципу преломление имеет свое выражение в *Ману (Мани)* индуистской традиции («Общее Введение в изучение индуистских доктрин», 3-я часть, гл. V, и «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 58-59).

назвать «разумом» все то, что соответствует посредством надлежащего переноса человеческому разуму, или, другими словами, то, выражением чего случит человеческий разум в качестве перевода и проявления в индивидуализированном модусе*. Впрочем, фундаментальные принципы познания, даже если их рассматривают как выражение чего-то в роде «универсального разума», понимаемого в смысле платонического или александрийского Логоса, не выходят по этой причине в какой бы то ни было значимой степени за особую область индивидуального разума, который является способностью исключительно различающей и дискурсивной**, для которой они (принципы) предстают как данные трансцендентного порядка, с необходимостью обуславливающего всякую ментальную деятельность. Это становится очевидным, наконец, из того, что принципы не предполагают никакого особенного существования, но напротив, логически предполагаемы как предпосылки, по крайней мере, имплицитные, всех истинных утверждений, относящихся к порядку случайности. Можно даже сказать, что по причине их универсальности, эти принципы, господствующие в любой возможной логике, имеют в то же время или, скорее, прежде всего значение, которое далеко выходит за область логики, так как она,

* Согласно философам-схоластам, перенос такого рода должен осуществляться каждый раз, когда переходят от атрибутов сотворенных существ к божественным атрибутам так, чтобы это было только аналогией, если те же самые термины прилагаются и к тем, и к другим для того, чтобы просто указать, что в Боге имеется принцип всех качеств, находящихся в человеке или в любом другом существе, разумеется, при условии, что речь идет о реально положительных качествах, а не о таких, которые, будучи лишь следствием лишения или ограничения, имеют чисто негативное существование, какова бы ни была их видимость, и, следовательно, лишенных принципа.

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

по крайней мере, в ее обычном и философском смысле*, есть только применение, впрочем, более или менее сознательное, универсальных принципов к особым условиям человеческого индивидуализированного рассудка**.

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

Для сущностного различения «ментального» и чистого интеллекта мы напомним только вот что: интеллект при переходе от универсального к индивидуальному производит сознание, но оно, принадлежа индивидуальному порядку, отнюдь не тождественно самому интеллектуальному принципу, хотя оно непосредственно от него исходит как результат, происходящий от пересечения принципа с особой областью некоторых условий существования, которыми определена рассматриваемая индивидуальность***. С другой стороны, именно ментальной способности, непосредственно объединенной с сознанием, принадлежит собственно индивидуальное мышление, относящееся к порядку форм (и согласно тому, что только что было сказано, мы туда включаем разум, так же как и память

* Мы высказываем это ограничение, потому что логика в восточных цивилизациях, таких как Индия и Китай, имеет совершенно иной характер, который превращает ее в «точку зрения» (*даршана*, *darshana*) тотальной доктрины и в истинную «традиционную науку» (См.: «Общее введение в изучение индуистских доктрин», 3-я часть, гл. IX).

** Сравни: «Символизм креста», гл VII.

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

и воображение), которое вовсе не присуще трансцендентному интеллекту (*Buddhi*), атрибуты которого сущностно не принадлежат к порядку форм*. Это ясно показывает, до какой степени эта способность является ограниченной и специализированной, оставаясь при этом подлежащей развитию бесчисленных возможностей. Она, следовательно, является и гораздо меньшей, и гораздо большей, чем это допускают слишком упрощенные, или даже «упрощенческие» концепции, имеющие хождение среди западных психологов**.

* См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. VII и VIII.

** Это то, что мы указали выше по поводу возможностей «я» (*moi*) и его места в тотальном бытии.

Глава IX.

ИЕРАРХИЯ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ

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

С другой стороны, психический принцип, характеризующий человеческую индивидуальность, обладает двойной природой: кроме, собственно говоря, ментального элемента, он заключает в себе также сентиментальный, или эмоциональный элемент, который, очевидно, также относится к области индивидуального сознания, но еще более удаленной от интеллекта и в то же время более зависящей от органических условий, следовательно, более близкой к телесному, или чувственному

миру. Это новое различие, хотя и установленное внутри собственно индивидуального, и, следовательно, менее фундаментальное, чем предыдущее, является, однако, еще более глубоким, чем можно было бы подумать на первый взгляд; и много ошибок и непонимания в западной философии, особенно в ее психологической форме*, произошло из-за того, что, несмотря на их явность, она их, по сути, игнорировала не менее, чем различие интеллекта и ментального или, по меньшей мере, из-за того, что она не осознавала его реальной значимости. Более того, различие, можно даже сказать разделение этих способностей показывает, что имеется истинная множественность состояний или, более точно, модальностей в самом индивиде, хотя он в своем ансамбле представляет собой только одно единственное состояние тотального бытия; аналогия части и целого обнаруживается здесь, как, впрочем, и повсюду**. Следовательно, можно говорить об иерархии индивидуальных способностей так же, как об иерархии тотального бытия; только способности индивида, сколь ни были бы они бесчисленны в своем возможном распространении, конечны по числу, и простой факт их большего или меньшего подразделения через диссоциацию, зашедшую более или менее далеко, не добавляет им никакой новой потенциальности, в то время как состояния бытия, о чем мы уже сказали, являются поистине в неисчислимом множестве и это в силу самой их природы, которая находится (для проявленных состояний) в соответствии со всеми степенями универсального Существования. Можно было бы сказать, что различие осуществляется в порядке индивидуального только через разделение и что в экстраиндивидуальном порядке оно, напротив, осуществляется через мультипликацию. Здесь, как и во всех случаях, применяется обратная аналогия***.

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

** См.: «Символизм креста», сс. 25-26 и 34-35.

*** См. там же, сс. 27-28 и 206-208.

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

В целом, если мы решили сказать несколько слов по поводу иерархии индивидуальных способностей, то только потому, что она позволяет лучше отдавать себе отчет в том, чем могут быть множественные состояния, придавая им до некоторой степени упрощенный образ, заключенный в границах индивидуальной возможности. Этот образ может быть точным (согласно своей мере) только при условии учета того, что мы говорили относительно применения аналогии; с другой стороны, поскольку она будет тем лучше, чем менее она будет ограничена, то надо в нее ввести в соединении с общим понятием иерархии способностей также и рассмотрение различных продолжений индивидуальности, о которых мы имели случай говорить раньше. Причем эти продолжения различных порядков могут тоже войти в подразделения общей иерархии; среди них есть даже такие, которые, будучи по природе органическими, как мы об этом упоминали, просто привязываются к телесному порядку, но при условии видеть в нем до некоторой степени

* «Человек и его осуществление согласно Веданте».

нечто психическое, тогда это телесное проявление, является как бы облаченным и вместе с тем проникнутым тонким проявлением, в котором у него находится его непосредственный принцип. Говоря по правде, неуместно более резко отделять телесный порядок от всех других индивидуальных порядков (то есть от других модальностей, принадлежащих к тому же самому индивидуальному состоянию, рассматриваемому интегрально во всем его объеме), чем они должны разделяться между собой, поскольку он располагается с ними на одном и том же уровне ансамбля универсального Существования, и, следовательно, в тотальности состояний существа. Но в то время как другие различия были в забвении или в пренебрежении, это различие обрело преувеличенную важность по причине дуализма «духа-материи», концепция которого преобладала по разным причинам в философских теориях всего современного Запада*.

* См.: «Общее введение в изучение индуистских доктрин», сс. 127-132, и «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 59-61. Как мы уже отмечали, именно к Декарту надо отнести происхождение и ответственность за этот дуализм, хотя следует также признать, что эти концепции обязаны своим успехом тому, что они в целом были лишь систематизированным выражением ранее существовавших тенденций современного духа (сравни: «Кризис современного мира», сс. 124-128).

Глава X. ГРАНИЦЫ БЕСКОНЕЧНОГО

Хотя мы говорили об иерархии индивидуальных способностей, важно никогда не терять из виду, что они все заключены на широте одного и того же состояния тотального бытия, то есть в горизонтальной плоскости геометрического представления бытия, какое мы предложили в нашем предыдущем исследовании, тогда как иерархия различных состояний отмечается их соподчинением, следуя направлению вертикальной оси в том же самом представлении. Следовательно, первая из этих двух иерархий не занимает, собственно говоря, никакого места во второй, поскольку ее ансамбль сводится к одной только точке (точке встречи вертикальной оси с соответствующей плоскостью в рассматриваемом состоянии); другими словами, различие между индивидуальными модальностями, имеющее отношение только в направлении «широты», является строго нулевым, следуя направлению вертикального «восхождения»*.

Не следует забывать, с другой стороны, что «широта» в интегральном расширении существа является бесконечной (*indéfini*), так же как и вертикальное «восхождение». Это позволяет говорить нам о бесконечности (*l'indéfinité*) возможностей каждого состояния, разумеется, чтобы эта бесконечность ни в коем случае не была интерпретирована как предполагающая отсутствие границ. Мы уже выше достаточно ясно объяснили это, устанавливая различие Бесконечного (*l'Infini*) и бесконечно-

* О значении этих терминов, заимствованных из исламского эзотеризма, смотри «Символизм креста», сс. 32-33.

го (*l'indéfini*), но здесь мы можем обратиться к геометрическому изображению, о котором мы еще не говорили: в какой-нибудь горизонтальной плоскости границы бесконечного (*l'indéfini*) отмечаются кругом-границей, которому некоторые математики дали наименование, впрочем, абсурдное, «бесконечной прямой»*, и этот круг не замкнут ни в одной из своих точек, будучи большим кругом (сечением диаметральной плоскостью) бесконечного (*indéfini*) сфероида, развертывание которого включает интегральность всей протяженности, представляя тотальность бытия**. Если теперь мы рассмотрим индивидуальные модификации в их плоскости, отправляющиеся от какого-нибудь замкнутого круга с внешней по отношению к центру стороны (то есть без отождествления с ним, следуя по центростремительному радиусу) и бесконечно продолжающееся в колеблющемся модусе, то их прибытие к кругу-пределу (следуя центробежному радиусу) в своем максимуме соответствует рассеянию, но в то же время с необходимостью является остановкой центробежного движения. Это движение, бесконечное во всех направлениях, представляет собой множественность частных точек зрения, вне единства центральной точки зрения, из которой они все производятся, как лучи, эманлирующие из общего центра, и который создает также их сущностное и фундаментальное единство, но не реализованное актуально по отношению к их пути постепенной реализации, случайной и многообразной в бесконечности проявления.

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

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

** См.: «Символизм креста», гл. XX.

(в этимологическом смысле слова), что противоречило бы неизменности принципа*. Частные точки зрения в бесчисленном множестве, которые все являются модальностями одного бытия в каждом из его состояний, являются лишь фрагментарными аспектами центральной точки зрения (впрочем, фрагментация также совершенно иллюзорная; в реальности, оно сущностно остается неразделимым именно потому, что единое существует без частей), и с центральной и принципиальной точки зрения их «реинтеграция» в единое есть, собственно говоря, «интегрирование» в математическом смысле этого термина: она выражала бы только то, что элементы в некий момент могли бы на самом деле быть вырваны из их суммы или рассматриваться таким образом просто как абстракция. Правда, эта абстракция не всегда осуществляется сознательно, потому что она есть необходимое следствие ограничения индивидуальных способностей в той или иной специальной модальности, единственной модальности, актуально реализованной существом, которое располагается на той или иной частной точке зрения, о которых здесь идет речь.

Эти несколько замечаний могут помочь в понимании того, как надо рассматривать границы бесконечного (*l'indéfini*) и как их реализация является важным фактором действенного объединения бытия**. Впрочем, надо признать, что даже их просто теоретическое постижение не происходит без некоторых затруднений; естественно, так и должно быть, потому что бесконечное (*l'indéfini*) есть как раз то, пределы чего отодвинуты настолько далеко, что мы теряем их из виду, то есть до такой степени, что они ускользают от наших способностей, по крайней мере, при их обычном употреблении. Но эти способности сами подвержены бесконечному расширению, но не в силу самой их природы, а только в силу фактического ограничения,

* О различении «внешнего» и «внутреннего» и границах, в которых они значимы, см. там же, сс. 205-206.

** Это надо сравнить с тем, что мы говорили в другом месте о том, что в полноте расширения, в которой достигается совершенная однородность, так же как и наоборот, предел различения реализуется только в предельной универсальности.

присущего ступени настоящего развития большинства человеческих существ, так что это постижение вовсе не невозможно, но при этом оно не позволяет нам выйти из порядка индивидуальных возможностей. Как бы то ни было, чтобы сделать самое значительное уточнение в этом отношении, надо было бы рассматривать конкретно, на примерах, особые условия определенного состояния существования или, говоря более строго, некой одной определенной модальности, такой, какая образует телесное существование, что мы не можем сделать в границах данного исследования. К этому вопросу мы еще вернемся, как мы уже неоднократно делали, в работе, которую мы предполагаем посвятить целиком этому предмету — условиям телесного существования.

Глава XI. ПРИНЦИПЫ РАЗЛИЧЕНИЯ СОСТОЯНИЙ БЫТИЯ

До сих пор в том, что касалось человеческого существа, мы прежде всего рассматривали измерение индивидуальных возможностей, ведь только они конституируют собственно человеческое состояние. Но существо, обладающее этим состоянием, обладает также, по крайней мере, виртуально, всеми другими состояниями, без которых не могло бы быть и речи о тотальном бытии. Если рассматривают все эти состояния в их отношении к человеческому индивидуальному состоянию, то их можно классифицировать на «дочеловеческие» и «послечеловеческие», но без того, чтобы использование этих терминов внушало идею временной последовательности. Вопрос о «до» и «после» может стоять только чисто символически*, и речь идет только о чисто логическом порядке следования или, скорее, сразу логическом и онтологическом в различных циклах развертывания бытия, потому что метафизически, то есть с точки зрения принципа, все эти циклы являются сущностно одновременными и могут становиться последовательными

* Сравни: «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 177-179. Впрочем, этот временной символизм используется постоянно в теории циклов; он применяется в ней к ансамблю существ или к каждому из них в отдельности. Космические циклы есть не что иное, как состояния или ступени универсального Существования или их вторичные модальности, когда речь идет о подчиненных или более ограниченных циклах, которые, впрочем, представляют собой соответствующие фазы модальностей циклов, более обширных, в которых они интегрируются в силу уже упоминавшейся нами аналогии частей и всего.

только в некотором роде случайно, перед лицом определенных специальных условий проявления. Мы еще раз останавливаемся на том моменте, что временное условие, сколь ни было бы генерализованным его понимание, применимо только к некоторым циклам или некоторым особым состояниям, каково есть человеческое состояние, или даже к некоторым модальностям этих состояний, какова телесная модальность (некоторые продолжения человеческой индивидуальности могут ускользать от времени, не выходя из-за этого из порядка индивидуальных возможностей), но это временное условие никоим образом не может внедриться в тотальность бытия*. Впрочем, то же самое относится и к пространственному условию или к любым другим условиям, которым мы в настоящее время подчинены как индивидуальные существа, так же как и те условия, которым подчинены все другие состояния проявления, заключенные в сфере универсального Существования.

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

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

му универсальному применению, это различие состояний проявления и состояний непроявления, которое мы действительно полагаем прежде всех остальных с самого начала настоящего исследования, потому что оно обладает важнейшим значением для всей теории множественных состояний. Тем не менее бывает уместно рассматривать иногда другое различие, более ограниченное по своему значению, как то, которое можно установить, например, соотносясь не с универсальным проявлением в его интегральности, а просто с каким-нибудь одним из общих или специальных условий существования, известных нам: тогда состояния бытия разделяются на две категории, в соответствии с которыми они будут или не будут подвержены условиям, о которых идет речь, но в любом случае, состояния непроявления, будучи необусловленными, с необходимостью войдут во вторую категорию, определение которой является чисто негативным. Таким образом мы имеем здесь, с одной стороны, состояния, заключенные внутри некоторой определенной области, более или менее обширной, а с другой — все остальное, то есть все состояния, которые находятся вне самой этой области. Имеется, следовательно, некоторая асимметрия или диспропорция между этими двумя категориями, из которых только первая определена реально, и та, которая, каков бы ни был ее характерный элемент, служит их определению*. Обращаясь к геометрическому представлению, можно рассматривать некую кривую, начерченную на плоскости, как разделяющую всю плоскость на две региона: один, расположенный внутри кривой, которая охватывает его и ограничивает, и другой, простирающийся на все то, что есть вне той же самой кривой. Первый из этих регионов является определенным, а второй — неопределенным (*indéfinie*, бесконечным). Те же самые соображения приложимы к замкнутой поверхности в пространстве трех измерений, которую мы приняли для символизации тотальности бытия; но важно отметить, что в этом случае также один из регионов (который, однако, содержит в себе бесчисленное количество

* Сравни: «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 43.

точек) строго определен, когда поверхность замкнута, тогда как в разделении состояний бытия категория, подлежащая позитивному определению, а следовательно, действительному ограничению, включает в себе тем не менее, сколь ни была бы она ограниченной по отношению ко всему ансамблю, возможность бесконечного (*indéfinie*) развития. Чтобы устранить несовершенство этого геометрического представления, достаточно снять принятое нами ограничение рассматривать замкнутую поверхность, исключив незамкнутую поверхность: доходя до пределов бесконечного (*l'indéfini*), линия или поверхность, каковы бы они ни были, всегда сводимы к кривой или к замкнутой поверхности*, так что можно сказать, что она разделяет плоскость или поверхность на два региона, которые оба могут тогда быть бесконечными (*indéfinies*) по протяженности, но из которых только один, как и ранее, является обусловленным положительным определением, следующим из свойств рассматриваемых кривой или поверхности.

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

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

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

в предыдущем случае. Это различие мы представили в другом месте в общей форме в связи с индуистской теорией *гун**: плоскость, которая служит основой, является неопределенной в принципе, и она может представлять любое обусловленное состояние, так что (когда стремятся располагаться на точке зрения этого специального состояния) то, что она представляет человеческое состояние, является лишь вторичным.

С другой стороны, можно, в особенности для облегчения корректного применения аналогии, обрести преимущество распространять последнее представление на все случаи, даже на те, к которым оно кажется непосредственно не подходящим в соответствии с предыдущими соображениями. Чтобы достичь этого результата, надо изобразить в качестве исходной плоскости то, через посредство чего определяют устанавливаемое различие, каков бы ни был принцип: часть пространства, которая расположена под этой плоскостью, будет представлять то, что подлежит рассматриваемому определению, а расположенная над нею, будет представлять тогда то, что не подлежит этому же самому определению. Единственным неудобством этого представления является то, что оба региона пространства кажутся равно и одинаковым образом бесконечными (*indéfinies*). Но эту симметрию можно разрушить, рассматривая плоскость их деления как предел сферы, центр которой бесконечно удален в нисходящем направлении, что на деле приводит нас к первому модусу представления, так как здесь есть просто частный случай редукции к замкнутой поверхности, о которой мы упоминали только что. Вообще, надо просто иметь в виду, что видимость симметрии в подобном случае происходит только от несовершенства используемого символа. Однако всегда можно перейти от одного представления к другому, когда обнаруживается большее удобство или же какое-нибудь еще преимущество другого порядка, поскольку по причине этого несовершенства, неизбежного для самой природы этих вещей, как нам приходилось нередко отмечать, одного представления обычно бывает недостаточно,

* «Символизм креста», гл. V.

чтобы интегрально (или по крайней мере без других ограничивающих оговорок, чем невыразимость) создать такого рода концепцию, о которой здесь идет речь.

Хотя тем или иным образом состояния бытия разделяются на две категории, однако, разумеется, здесь нет и следа никакого дуализма, так как это разделение осуществляется посредством единого принципа, такого, как определенное условие существования; в сущности, здесь есть только одно определение, рассматриваемое сразу и позитивно, и негативно. Впрочем, чтобы отбросить все подозрения в дуализме, сколь несправедливыми они ни были бы, достаточно заметить, что все эти различения, отнюдь не будучи несводимыми, существуют только относительно точки зрения, на которой они и основываются и от которой они получают свое весьма случайное существование, единственное, которое им доступно, в той мере, в какой мы его сами им придаем посредством нашего восприятия. Точка зрения проявления в целом, хотя и универсальна более чем другие, но, как и они, все еще является относительной, потому что само проявление является чисто случайным; следовательно, это применимо также и к различению, которое мы рассматривали как самое фундаментальное и самое близкое к порядку принципа, а именно, к различению состояний проявления и состояний не-проявления, на которое мы позаботились уже указать, говоря о Бытии и Не-Бытии.

Глава XII. ДВА ХАОСА

Согласно тому, что мы изложили в предыдущей главе, среди различий, которые основываются на рассмотрении условия существования, одно из самых важных, и мы можем даже сказать, что самое важное из всех, это различие состояний с формами (*formels*) и состояний без форм (*informels*), потому что оно есть метафизически не что иное, как аспект универсального различения индивидуального и универсального, а последнее рассматривается как включающее в себя сразу и не проявление, и проявление вне форм, как это мы уже объяснили в другом месте*. Действительно, форма есть частное условие определенного модуса проявления, и именно в таком виде она есть как раз одно из условий существования в человеческом состоянии; но в то же самое время она является собственно способом ограничения, характеризующим индивидуальное существование, который может для него служить своего рода определением. Должно быть совершенно понятно, что эта форма не должна непременно определяться как пространственная или временная, каковой она является в специальном случае человеческой телесной модальности; она никак не может быть таковой в нечеловеческом состоянии, не подлежащем пространству и времени, но подпадающем под всякие другие условия**. Таким

* «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 41-42.

** См. там же, с. 190, а также «Символизм креста», с. 18. «Форма в геометрическом смысле, это контур: это проявление Предела» (Матджои, «Метафизический Путь», с. 85). по аналогии с тангенсовым уравнением кривой, ее можно определить как ансамбль тенденций направления. Само

образом, форма есть общее условие, если не для всех модусов проявления, то по крайней мере для всех его индивидуальных модусов, которые дифференцируются между собой через присоединение того или иного более частного условия. Собственная природа индивида как такового состоит в том, что он облечен в форму, и все то, что имеется в его области, как, например, индивидуальное мышление в человеке, также является оформленным (*formel*)*. Только что упомянутое нами различие, по сути, есть различие индивидуальных и неиндивидуальных (сверхиндивидуальных) состояний; первые заключают в себе все оформленные возможности, а вторые — все возможности неоформленные (*informelles*).

Ансамбль оформленных и неоформленных возможностей есть то, что различные традиционные доктрины символизируют соответственно как «нижние Воды» и «верхние Воды»**. Воды общим образом и в самом широком смысле представляют Возможности, понятые как «пассивное совершенство»***, или пластический универсальный принцип, который в Бытии определяется как «субстанция» (потенциальный аспект Бытия). В этом последнем случае речь уже идет только о тотальности возможностей проявления, возможности непроявления остаются вне Бытия****. «Поверхность Вод», или плоскость их разделения, которую мы описали как плоскость отражения «Небесного Луча»*****, означает,

собою разумеется, что это понимание, созданное на геометрической основе, может переноситься и на качественный порядок. Отметим также, что эти же рассмотрения можно использовать и в том, что относится к не индивидуализированным элементам (но не к сверхиндивидуальным) «опосредующего мира», которым дальневосточная традиция дает родовое наименование «блуждающих влияний», и к их возможности временной и мимоветной индивидуализации, в установлении направления, через вход в отношения с человеческим сознанием. (См.: «Ошибка спиритов», сс. 119-123).

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

** Разделение Вод с точки зрения космологии мы находим как раз в начале Книги Бытия (1, 6-7).

*** См.: «Символизм креста», сс. 166-167.

**** Сравни: «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 71-72.

***** «Символизм креста», гл. XXIV. В символизме индуизма это также плоскость, по которой Брахманда, или «Яйцо Мира», в центре которого покоится

следовательно, состояние, в котором осуществляется переход от индивидуального к универсальному, а хорошо известный символ «хождения по Водам» изображает преодоление формы или освобождение от индивидуального условия*. Существо, достигшее соответствующей для него «поверхности Вод», но еще не поднявшееся над ней, оказывается как бы подвешенным между двумя хаосами, в которых все в первую очередь есть смещение и мрак (*тамас*) до того момента, когда возникает освещение, которое определяет в нем гармоническую организацию при переходе от возможности к действию, и посредством которого осуществляется, как через космологический «Да будет Свет» (*Fiat Lux*), иерархизация, заставляющая порядок выйти из хаоса**.

Это представление двух хаосов, соответствующих оформленному и неоформленному, было необходимо для понимания большого числа символических и традиционных изображений***; поэтому мы специально здесь его вспомнили. К тому же, хотя мы этот вопрос уже исследовали в нашей предыдущей работе, он слишком непосредственно связан с нашим настоящим предметом, чтобы можно было бы не напомнить о нем хотя бы кратко.

Хираньягарбха, разделяется на две половины. Впрочем, часто это «Яйцо Мира» представляется плавающим на поверхности изначальных Вод (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 71 и 143-144).

* Нараяна, в индуистской традиции одно из имен Вишну, буквально означает «Тот, кто ходит по Водам»; здесь имеется близость к евангельской традиции, которая предлагает то же самое. Естественно, здесь, как и везде, символическое значение не имеет никакого исторического характера, каковым обладает во втором случае рассматриваемый факт, факт, в конечном счете, тем менее спорный, что его реализация, соответствующая достижению определенной ступени действительного посвящения, является гораздо менее редкой, чем это обычно предполагают.

** См.: «Символизм креста», сс. 175-176 и 194-195.

*** Сравни именно дальневосточный символизм Дракона, определенным образом соответствующий теологической концепции Слова, как «связи возможностей» (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 168.).

Глава XIII. ДУХОВНЫЕ ИЕРАРХИИ

Иерархизация множественных состояний в действительной реализации тотального бытия одна только позволяет понять, как надо рассматривать с метафизической точки зрения то, что довольно обще называют «духовными иерархиями». Под этим наименованием обычно понимают иерархии различных человеческих существ и различия между ними, как если бы каждая ступень была занята специальными существами, ограниченными в соответствии с присущими им состояниями. Но концепция множественных состояний бытия явно не позволяет нам располагаться на этой точке зрения, которая, возможно, законна для теологии или для других наук, или для частных рассуждений, но которая ничего метафизического в себе не содержит. По сути, для нас имеет малое значение существование само по себе внечеловеческих и сверхчеловеческих существ, которых, конечно же, может быть бесчисленное множество видов, каковы бы ни были названия, их обозначающие. И если мы имеем все основания допустить их существование, то не потому ли, что мы также видим нечеловеческие существа в окружающем нас мире и что, следовательно, их должно видеть и в других состояниях бытия, которые не пересекают человеческое проявление (здесь могли бы быть только те, которые представлены в мире через эти нечеловеческие индивидуальности), у нас нет никакого мотива заниматься этим специально, как и инфрчеловеческими существами, которые ровно также существуют и которые можно было бы рассматривать таким же образом. Никто и не думает

делать детальную классификацию нечеловеческих существ земного мира объектом метафизического исследования или так называемого метафизического; и не ясно, почему это должно быть иначе просто из-за того факта, что речь идет о существах, обитающих в других мирах, то есть находящихся в других состояниях, которые, сколь превосходящими по отношению к нашему они ни могли бы быть, тем не менее составляют также только всего лишь часть области универсального проявления. Однако легко понять, почему философы, желающие ограничить бытие лишь одним состоянием, рассматривающие человека в его более или менее развитой индивидуальности в качестве конституирующей его полностью в нем же самом, и если они по какой-либо причине все же приходят к смутной мысли, что существуют и другие ступени в универсальном существовании, то они могут из этих ступеней создать только области существ, которые были бы для нас полностью чуждыми, за исключением того, что является общим для всех существ вообще. И в то же самое время антропологическая тенденция приводит их, с другой стороны, к преувеличению природной общности, наделяя эти существа чертами не только просто аналогичными, но сходными или даже тождественными тем, которые собственно принадлежат человеческой индивидуальности*. В реальности состояния, о которых идет речь, являются настолько несравненно более отличными от человеческого состояния, насколько ни один философ Запада не может даже предположить хотя бы отдаленно. Но несмотря на это, те же самые состояния, какие бы существа в настоящее время их ни занимали, могут быть также реализованы всеми другими существами в другом состоянии проявления, включая и тех, кто в настоящее время являются человеческими существами, без чего, как мы уже сказали, не

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

может быть вопроса ни о какой тотальности любого существа, тотальности, которую должно понимать (для действительного существа) заключающей в себе с необходимостью все состояния как проявления (оформленные и неоформленные), так и состояния непроявления, каждое согласно модусу, в котором рассматриваемое существо способно его реализовать. В другом месте мы отмечали, что почти все то, что сказано в теологии об ангелах, может быть метафизически сказано о высших состояниях существа*, так же как в астрологическом символизме Средних веков «небеса», то есть различные планетарные и звездные сферы, представляют собой эти же самые состояния, а также ступени посвящения, которым соответствует их реализация**; и так же, как «небеса» и «ад», *Дэвы* и *Асуры* индуистской традиции соответственно представляют высшие и низшие состояния по отношению к человеческому состоянию***. Разумеется, все это ни в коем случае не исключает модусов реализации, которые могут быть свойственны другим существам тем же самым образом, который присущ человеческому существу (в качестве индивидуального состояния, принятого за отправную точку и основание реализации). Но эти чуждые нам модусы для нас так же не важны, как не важны все те формы, к реализации которых мы никогда не будем призваны (каковы животные, растительные и минеральные формы телесного мира), потому что они уже реализованы другими существами в порядке универсального проявления, бесконечность (*l'indéfinité*) которого исключает всякое повторение****.

Из только что нами сказанного следует, что мы не можем понимать «духовные иерархии» иначе, чем ансамбль состояний бытия, являющихся по отношению к человеческой индивидуальности высшими, и более специально — как состояния без форм или свериндивидуальные состояния, которые мы только что

* «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 108. Трактат «Об Ангелах» святого Фомы Аквинского, в частности, весьма характерен в этом отношении.

** «Эзотеризм Данте», сс. 10 и 58-61.

*** «Символизм креста», сс. 182-183.

**** Сравни: там же, сс. 125-127.

рассматривали как реализуемые, отправляясь от человеческого состояния даже в ходе телесного и земного существования. Действительно, эта реализация заключается в приведении существа к тотальности, следовательно, в «Освобождении» (*Мокиша* или *Мукти*), при котором существо порывает связи со всяким особым условием существования, и которое, не будучи подчинено различным степеням, также является полным и совершенным, когда оно достигается как «освобождение при жизни» (*дживан-мукти*), так и «освобождение от форм» (*видеша-мукти*), как мы уже имели случай показать это*. Так, нельзя иметь никакой более высокой степени, чем *Йогин*, потому что ему, достигшему «Освобождения», которое есть в то же самое время «Единение» (*Йога*), или «Высшее тождество», уже ничего больше не надо впоследствии достигать. Но если цель, которую надо достичь, для всех существ одна и та же, то очевидно, что каждый достигает ее, следуя своему «персональному пути», подчиняясь, следовательно, модальностям бесчисленного разнообразия. Из этого ясно, что в ходе этой реализации могут существовать многочисленные и разнообразные этапы, которые можно согласно случаю проходить последовательно или одновременно, и которые, реализуясь также в определенных состояниях, никоим образом не должны смешиваться с тотальным освобождением, являющимся целью, или высшим завершением**: именно здесь имеются степени, которые можно рассматривать в «духовных иерархиях» в бесчисленности их возможных модальностей, какова бы ни была более или менее общая их классификация (если она имеется), которая будет зависеть, естественно, от точки зрения, на которой собираются располагаться более частным образом***.

Здесь необходимо сделать важное замечание: ступени, о которых мы говорим, представляют собой состояния, которые яв-

* «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV.

** См. там же, гл. XXII и XXIII.

*** Эти «духовные иерархии» в качестве различных состояний, соответствующих им, реализуются через достижение стольких же ступеней действительного посвящения и аналогичны тому, что в исламском эзотеризме называется «категориями посвящения» (*Tarlibut-taṣawwuf*); мы укажем только в этой связи на трактат Мохиддина ибн Араби, носящий именно это название.

ляются все еще обусловленными и случайными, не имеющими значения сами по себе, но только ввиду единственной цели, к которой они все направлены, точнее говоря, когда их рассматривают как ступени, которыми они становятся только в качестве подготовки. Однако не существует никакой общей меры между каким-нибудь частным состоянием, сколь возвышенным оно ни было бы, и необусловленным состоянием; и никогда не надо терять из виду перед лицом Бесконечного, что раз проявление в целом является в строгом смысле нулем, то, очевидно, такими же должны быть и различия между состояниями, его частями, сколь значительными ни были бы они сами по себе, поскольку рассматриваются они только как разные обусловленные состояния, отделяемые друг от друга этими различиями. Если переход к какому-нибудь высшему по отношению к взятому за отправную точку состоянию образует что-то вроде путешествия к «Освобождению», то тем не менее должно быть понятно, что когда оно будет реализовано, оно всегда будет полагать разрыв с состоянием, в котором будет находиться актуальное существо, которое его еще только стремится достичь, и что, каким бы ни было это состояние, этот разрыв будет глубоким не больше и не меньше, поскольку во всех этих случаях между состояниями существа «не освобожденного» и состояниями существа «освобожденного» нет никаких отношений, которые существуют между различными обусловленными состояниями*.

По причине равенства всех состояний перед лицом Абсолюта, как только достигнута конечная цель на той или иной ступени, о которых идет речь, у существа больше нет надобности иметь все предварительно им пройденные состояния, и тем не менее он ими всеми с этого момента обладает «сверх того», так сказать, потому что это суть интегрируемые элементы его тотальности. С другой стороны, существо, которое таким способом обладает всеми состояниями, всегда можно будет рассматриваться, если это будет уместно, более частным образом по отношению к какому-нибудь одному из этих состояний, и как если бы оно действительно было «расположено»

* См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте».

в нем, хотя на самом деле оно будет вне всех состояний; оно их в себе содержит все, но само не содержится ни в каком из них. В подобном случае можно сказать, что здесь будут просто различные аспекты, которые в определенном роде конституируют некое число «функций» этого существа, без того, чтобы оно в действительности было затронуто каким-то образом их условиями, которые для него уже существуют не иначе, как только в иллюзорном модусе, поскольку теперь он есть действительно «само» (*soi*), его состояние сущностно необусловлено. Так, оформленная видимость, даже можно считать телесная, может оставаться существовать для существа, «освобожденного при жизни» (*дживан-мукти*), которое «во время своего пребывания в теле не затрагивается его свойствами, как небесный свод не затрагивается тем, что плавает в его глубинах»^{*}; и он остается «незатронутым» также всеми другими случайностями, каково бы ни было состояние, индивидуальное или сверхиндивидуальное, то есть с формами или без форм, к которому они относятся в порядке проявления, являющимся по своей сути только суммой всяких случайностей.

^{*} *Атма-бодха* Шанкарачарьи (См. там же, с. 239).

Глава XIV.

ОТВЕТ НА ВОЗРАЖЕНИЯ, ВЫЗЫВАЕМЫЕ МНОЖЕСТВЕННОСТЬЮ СУЩЕСТВ

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

обладает по этой причине и всем остальным, и обладает оно им поистине «сверх того», таким образом, как мы уже сказали в предыдущей главе, оно обладает всеми состояниями и опосредующими ступенями, но без предварительного и различаемого их прохождения.

Этого ответа, в котором мы рассматриваем только существо, достигшее тотальной реализации, совершенно достаточно, с чисто метафизической точки зрения, и только такой ответ может считаться поистине достаточным, так как если бы мы не рассматривали существо таким образом, если бы мы взяли другой случай, то было бы уже неуместно говорить о тотальности, так что и само возражение уже не относилось бы к этому. В целом надо сказать, и здесь также, что, когда речь идет о возражениях, которые могут быть выдвинуты относительно существования множественности, проявленное, рассматриваемое как таковое, то есть в аспекте обуславливающего его различения, есть ничто перед лицом непроявленного, так как никакой общей меры между одним и другим быть не может. Абсолютно реально (остальное иллюзорно в смысле того, что его реальность только лишь производна и как бы «сопричастна») неизменное и необусловленное состояние, даже для возможностей, которые содержат проявление, реально состояние, в котором они принадлежат принципиально и фундаментально к порядку непроявления.

Однако, хотя этого и было бы достаточно, мы теперь возьмем еще другой аспект вопроса, в котором мы будем рассматривать существо уже не как реализующее необусловленную тотальность «Самого» (*Soi*), но только интегральность одного определенного состояния. В таком случае выше названное возражение должно принять другой вид: как можно рассматривать эту интегральность для единственного существа, тогда как состояние, о котором идет речь, образует общую для бесчисленного множества других существ область в том их качестве, что они одинаково подлежат условиям, определяющим это состояние или модус существования? Это уже более не то же самое возражение, но аналогичное ему при сохранении всех

соотношений, присутствующих в обоих случаях, и ответ также должен быть аналогичным: для существа, действительно достигшего центральной точки рассматриваемого состояния, что является единственным возможным способом реализовать его интеграцию, все другие точки зрения, более или менее частные, не имеют больше значения в том, в чем они взяты различительно, поскольку они все объединены в этой центральной точке зрения. Следовательно, отныне они существуют для него только в ее единстве, а не вне этого единства, потому что существование множественности вне единства является чисто иллюзорным. Существо, которое реализовало интегральность состояния, само становится центром этого состояния, и как таковое оно, можно сказать, заполняет это состояние целиком своим излучением*: оно ассимилирует все, что там содержится, так что превращает это как бы во вторичные модальности самого себя**, что довольно близко сравнимо с тем, чем являются модальности, которые реализуются в состоянии сна, в соответствии с тем, что было сказано об этом выше. Следовательно, существо никоим образом не будет затронутым в своем распространении тем существованием, которым могут обладать эти модальности, или по крайней мере некоторые из них, еще и вне него (это выражение «вне» имеет смысл уже не для его собственной точки зрения, а только для точки зрения других существ, пребывающих в не объединенном множестве) по причине одновременного существования других существ в том же самом состоянии. С другой стороны, существование тех же самых модальностей в нем самом не задевает ни в чем его единства, но в той мере, в какой речь идет все еще только об относительном единстве, реализованном в центре одного частного состояния. Все это состояние рассматривается через излучение его центра***, а все существо, располагающееся в этом центре, тем самым становится хозяином интегральности этого состояния; именно таким образом

* Сравни: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVII.

** Символ «питания» часто используется в Упанишадах для обозначения такой ассимиляции.

*** Все это исчерпывающим образом объясняется в работе «Символизм креста».

принципиальная недифференцированность непроявленного отражается в проявленном. Впрочем, надо хорошо понимать, что это отражение, пребывающее в проявленном, всегда тем самым сохраняет в себе относительность, которая присуща всему обусловленному существованию.

Раз это установлено, то теперь легко можно будет понять, что аналогичные соображения могут прилагаться и к модальностям, заключающимся под разным видом в таком еще более относительном единстве, как единство существа, которое реализовало некое состояние только частично и не интегрально. Например, человеческий индивид, будучи таким существом, еще не достигшим окончательно своего распространения в направлении «широты» (полноты соответствующей ступени существования, на которой он находится), тем не менее ассимилируется в более или менее полной степени со всем тем, что он поистине осознал в границах своего актуального существования. Добавочные модальности, которые он таким путем присоединяет к себе, которые, несомненно, подвержены беспредельному и постоянному росту, образуют очень важную часть этих продолжений индивидуальности, о которых мы уже неоднократно упоминали.

Глава XV. РЕАЛИЗАЦИЯ СУЩЕСТВА ПОСРЕДСТВОМ СОЗНАНИЯ

Мы только что сказали, что существо ассимилирует более или менее полно все то, что он осознает, и действительно, в какой бы то ни было области осознание может быть истинным только тогда, когда оно нам позволяет проникнуть более или менее глубоко во внутреннюю природу вещей, а степени познания могут состоять именно в том, насколько это проникновение является более или менее глубоким и поскольку оно достигает более или менее полной ассимиляции. Другими словами, познание может быть истинным в той степени, в какой оно заключает в себе отождествление субъекта и объекта или, если предпочитают рассматривать отношение в обратном смысле, ассимиляцию объекта субъектом*, и точно в той степени, в какой оно заключает в себе такое отождествление или такую ассимиляцию, ступени реализации которой таким образом представляют собой ступени самого познания**. Мы должны, следовательно, напомнить, что вопреки всем фило-

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

** Мы уже отмечали в связи с разными поводами, что Аристотель принял в качестве принципа познания отождествление, но это утверждение у него и у его схоластических последователей, как представляется, осталось чисто теоретическим, без того, чтобы когда-нибудь извлечь из него какое-нибудь следствие относительно метафизической реализации (См. именно: «Общее Введение в изучение индуистских доктрин», с. 157, и «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 252).

софским дискуссиям, впрочем, довольно поверхностным, которые обращаются к этому моменту*, что всякое истинное и действительное познание является непосредственным, и что опосредованное познание может иметь только символическую и представительную ценность**. Что же касается самой возможности непосредственного познания, то вся в целом теория множественных состояний делает ее достаточно понятной; впрочем, желать поставить ее под сомнение, означает предоставить доказательство полного игнорирования самых элементарных метафизических принципов, потому что без этого непосредственного познания сама метафизика была бы совершенно невозможна***.

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

* Мы здесь имеем в виду современные «теории познания», относительно пустого тщеславия которых мы уже высказывались в другом месте («Общее Введение в изучение индуистских доктрин», с. 156); впрочем, мы к этому вернемся еще раз немного далее.

** Это различие интуитивного и дискурсивного познания, о котором мы уже достаточно часто говорили, и поэтому нет необходимости еще раз на этом останавливаться.

*** См. там же, сс. 102-104.

**** Можно отметить также, что общее для двух существ, согласно смыслу, который Аристотель вкладывает в слово «акт», есть то, в чем их природы совпадают по крайней мере частично.

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

Все это истинно «*a fortiori*», если, покидая пределы индивидуальности, мы это применим к высшим состояниям: истинное познание этих состояний включает в себе действительное ими овладение, и наоборот, через само это познание существо достигает обладания ими, так как эти два акта неотделимы один от другого, и мы даже можем сказать, что по своей сути они есть одно. Естественно, это следует понимать именно как непосредственное познание, которое, если оно простирается на тотальность состояний, содержит в самом себе их реализацию, и которое, следовательно, есть «единственное средство достичь полного и окончательного Освобождения»**. Что касается познания, остающегося чисто теоретическим, то очевидно, что

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

** Атма-бодха Шанкарачаты. (См. там же, с. 231.)

оно ни в коем случае не будет равноценным такой реализации, и не будучи непосредственным схватыванием своего объекта, оно может обладать, как мы уже сказали, только символической ценностью; но тем не менее оно формирует приготовление, обязательное для приобретения этого действительного познания, которым, и только им одним, осуществляется реализация тотального существа.

Каждый раз, когда нам представляется случай, мы вынуждены специально настаивать на этой реализации существа посредством познания, так как она совершенно чужда современным западным концепциям, которые не выходят за границы теоретического познания, или, говоря точнее, его слабой части, которая искусственно противопоставляет «познание» «бытию», как если бы это не были две неразделимые стороны одной и той же реальности*. Не может существовать истинной метафизики для того, кто на самом деле не понимает, что существо реализуется через познание и что оно может реализоваться только таким образом. Чисто метафизическая доктрина не должна заниматься, даже в малейшей степени, никакими «теориями познания», которые столь мучительно вырабатывает современная философия; в этих попытках можно даже увидеть подмену «теорией познания» самого по себе познания, настоящее признание бессилия, несомненно, бессознательное, со стороны философии, столь полно игнорирующей всякую возможность действительной реализации. Кроме того, истинное познание, будучи непосредственным, как мы уже сказали, может быть более или менее полным, более или менее глубоким, более или менее адекватным, но оно не может быть по существу «относительным», как того хотели бы эти самые философы, или оно может быть таковым только в силу того, что его объекты сами были бы относительными. Другими словами, относительное познание, метафизически говоря, есть не что иное, как познание относительного и случайного, то есть применимо только к проявленному; но ценность этого познания внутри его собственной

* См. также: «Общее Введение в изучение индуистских доктрин», сс. 156-157.

области значима настолько, насколько это позволяет природа этой области*, но это не так в понимании тех, кто говорит об «относительности познания». За исключением ступеней более или менее полного познания, для ступеней, которые ничего не меняют в его сущностной природе, единственное возможное законное различие есть то, которое мы уже указывали, — между познанием непосредственным и опосредованным, то есть между познанием действительным и познанием символическим.

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

Глава XVI. ПОЗНАНИЕ И СОЗНАНИЕ

Очень важным следствием того, что мы только что сказали, является то, что познание, понимаемое абсолютно и во всей его универсальности, никоим образом не имеет в качестве синонима или эквивалента сознание, область которого является коэкстенсивной области определенных состояний бытия, так что только то, что имеется в этих состояниях, исключая все остальные, реализуется сознанием посредством того, что, собственно, можно назвать «осознанием». Сознание, как мы его ранее понимали, даже в его наибольшей общности и без ограничения особой человеческой формой, есть только случайный и специальный модус познания при определенных условиях, это внутренняя собственность существа, рассматриваемого в некоторых состояниях проявления. С еще большим основанием речь о нем не может идти для любой ступени непроявленных состояний, то есть для всего того, что превосходит Бытие, поскольку оно не приложимо даже ко всему Бытию. Напротив, сознание, рассматриваемое в себе и независимо от привходящих условий какого-нибудь частного состояния, не может допускать никаких ограничений, и, чтобы быть адекватным тотальной истине, оно должно быть коэкстенсивным не только Бытию, но и самой универсальной Возможности, следовательно, необходимо, чтобы оно было бесконечным (*infini*), как и она. Это приводит нас к утверждению, что сознание, как и истина, рассматриваемые таким метафизическим образом, есть не что иное по своей сути, как то, что мы назвали «асpekтами Бесконечного», впрочем,

выражение это очень несовершенно. С особой четкостью это утверждает формула, являющаяся одним из фундаментальных заявлений Веданты: «*Брахма есть Истина, Сознание, Бесконечное*» (*Satyam Jñānam Anantam Brahma*)*.

Когда мы говорим, что «знать» и «быть» суть две стороны одной и той же реальности, то термин «быть» надо понимать только по аналогии, в его символическом смысле, поскольку познание заходит дальше, чем Бытие. Здесь дело обстоит так же, как в случае, когда мы говорим о реализации тотального бытия, сущностно заключающей в себе тотальное и абсолютное познание и вовсе не являющееся отличной от этого самого познания в той мере, в какой речь идет, разумеется, о действительном познании, а не только о теоретическом знании, основывающемся на представлении. С другой стороны, здесь уместно несколько уточнить тот способ, которым надо понимать это метафизическое тождество возможного и реального: поскольку все возможное реализуемо через сознание, то это тождество, универсально понятое, составляет, собственно, истину в себе, поскольку она может пониматься именно как совершенная адекватность познания тотальной Возможности**. Легко увидеть все последствия, которые можно извлечь из этого последнего замечания, важность которого несоизмеримо больше, чем простого логического определения истины, так как в этом состоит все различие между универсальным и необусловленным интеллектом*** и человеческим рассудком с его индивидуальными условиями, а также, с другой стороны,

* *Тайттирия Упанишада*, 2-я книга, 1-я глава, шлока 1.

** Эта формула согласуется с определением святого Фомы Аквинского истины как *соответствия вещи и интеллекта*; но в этом есть нечто вроде переноса, поэтому здесь уместно учитывать то важнейшее различие, что схоластическая доктрина замкнута исключительно в Бытии, тогда как то, что мы имеем в виду, применимо также и ко всему тому, что есть по ту сторону Бытия.

*** Здесь термин «интеллект» также перенесен по ту сторону Бытия, следовательно, с еще большим основанием, по ту сторону *Буддхи*, хотя он относится к универсальному и вне-формальному порядку, принадлежит все еще к области проявления и, следовательно, не может быть назван необусловленным.

различие, которое разделяет точку зрения реализации и точку зрения «теории познания». Само по себе слово «реальное», обычно весьма туманное и даже двусмысленное, являющееся обязательным для философов, придерживающихся предполагаемого различия возможного и реального, принимает тем самым совершенно другую метафизическую ценность, будучи соотносимо с точкой зрения реализации*, или, говоря точнее, становясь выражением в абсолютном постоянстве Универсального всего того, чем существо в действительности овладело в силу тотальной реализации самого себя**.

Интеллект в качестве универсального принципа может быть понят как содержащий тотальное познание, но при условии видеть в этом только простой способ выражения, так как здесь, на чем мы остановились, в «недвойственности», содержащее и содержимое являются абсолютно тождественными, и то и другое становятся равно бесконечными, а «множество бесконечных» (*infinis*), как мы уже говорили, является невозможностью. Универсальная Возможность, заключающая в себе всё, не может быть понята ни через что иное, кроме нее самой, и она понимает саму себя, «однако, без того, чтобы это понимание существовало бы каким-нибудь способом***; также нельзя говорить об интеллекте и о познании в универсальном смысле иначе, чем так, как мы говорили выше о Бесконечном и о Возможности, то есть видя в них одно и то же, рассматриваемое нами одновременно в активном и в пассивном аспектах, но без того, чтобы здесь имелось реальное различие. Мы не должны в Универсальном различать интеллект и познание, ни, следовательно, интеллигибельное и познаваемое: истинное познание является непосредственным, интеллект, строго говоря, составляет одно со своим объектом. Только в обусловленных

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

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

*** *Risalatul-Ahadiyah* Мохиддина ибн Араби. (См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 163.)

модусах познания, всегда опосредованных и неадекватных, имеется различие, это познание осуществляется относительно образом, не самим по себе интеллектом, но преломлением интеллекта в состояниях обусловленного существа, и как мы это видели, именно это преломление образует индивидуальное сознание. Но, непосредственно или опосредовано, всегда есть соучастие универсального интеллекта в той мере, в какой есть действительное познание, будь то в каком-нибудь модусе или же вне особых модусов.

Если тотальное познание адекватно универсальной Возможности, то ничего нет такого, что было бы непознаваемым*, или, другими словами, «нет вещей непостижимых, есть только вещи недоступные в настоящее время»**, то есть невысказанные, но вовсе не сами по себе и абсолютно, а только для нас как обусловленных существ, то есть ограниченных возможностями одного определенного состояния в нашем актуальном проявлении. Таким образом, мы здесь утверждаем то, что можно назвать принципом «универсальной постижимости», но не в том смысле, в каком это обычно понимают, а в чисто метафизическом смысле, который находится вне области логики, где этот принцип, как и все принципы, относящиеся к чисто универсальному порядку (которые одни только заслуживают называться поистине принципами), имеет лишь частичное и случайное применение. Разумеется, это вовсе не постулирует с нашей стороны никакого «рационализма», как раз наоборот, поскольку разум, существенно отличный от интеллекта (без гарантии со стороны которого он, впрочем, не может обладать никаким значением), есть не что иное, как чисто человеческая индивидуальная способность. Следовательно, необходимо должно существовать «сверхрациональное» (мы

* Мы, следовательно, отбрасываем решительно и абсолютно все «агностицизмы», какой бы степени они ни были. Впрочем, можно было бы спросить у «позитивистов», так же как и у сторонников знаменитой теории Герберта Спенсера о «Непостижимом», что же им позволяет утверждать, что есть что-то, что не может быть познанным; этот вопрос рискнул бы остаться без ответа, тем более что некоторые, кажется, на самом деле просто смешивают «неизвестное» (то есть в конечном счете то, что им самим неизвестно) и «непознаваемое» (См.: «Восток и Запад», с. 49, и «Символизм креста», с. 175).

** Матджон. «Метафизический Путь», с. 86.

не говорим «иррациональное»*), и в этом в действительности состоит фундаментальный характер всего того, что относится к метафизическому порядку: это «сверхрациональное» не перестает по этой причине быть в себе интеллигибельным, но оно актуально не является постижимым для ограниченных и относительных способностей человеческой индивидуальности**.

Это приводит нас к еще одному наблюдению, о котором уместно дать себе отчет, чтобы не совершить никакой ошибки: слово «разум» и слово «сознание» могут иногда пониматься как универсальные посредством переноса исключительно по аналогии, и мы сами так сделали в другом месте, чтобы передать значение санскритского термина *Читта****; но такой перенос возможен только тогда, когда ограничиваются Бытием, как это и было в случае рассмотрения термина *Сат-чит-ананда*. Тем не менее надо хорошо понимать, что даже с этим ограничением, перемещаемое таким способом сознание более ни в коем случае не понимается в своем собственном смысле, какой мы выше определили и который мы за ним сохраняем общим образом: в этом смысле оно есть, повторяем, лишь особый модус необязательного и относительного познания, как необязательным и относительным является состояние обусловленного существа, которому оно сущностно принадлежит. И если можно сказать, что у него есть «основание бытия» для такого состояния, то только постольку, поскольку оно причастно, через преломление, природе универсального и трансцендентного интеллекта, который сам по себе в высшей степени и в конечном счете есть наивысшее «основание бытия» всех вещей, истинно метафизическое «достаточное основание», которое само себя определяет во всех порядках возможностей без того, чтобы какая-нибудь из этих возможностей могла бы его затронуть, в чем бы это ни

* То, что превосходит разум, не будет из-за этого противоположно разуму; такой смысл главным образом придается слову «иррациональное».

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

*** «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 152-153.

состояло. Эта концепция «достаточного основания», сильно отличающаяся от философской или теологической, которыми ограничивается западная мысль, сразу же решает многие вопросы, перед которыми последняя должна признаться в своем бессилии, осуществляя примирение точек зрения необходимости и случайности; мы действительно оказываемся здесь по ту сторону оппозиции необходимости и случайности, понятых в их обычном значении*; но некоторые дополнительные разъяснения, может быть, будут небесполезны для понимания того, почему этот вопрос не должен ставиться в чистой метафизике.

* Отметим, впрочем, что теология, намного в этом превосходящая философию, по крайней мере признает, что эта оппозиция может и должна быть превзойдена, тогда как ее разрешение ей не открывается с очевидностью, которая возникает, когда ее рассматривают с метафизической точки зрения.

Глава XVII. НЕОБХОДИМОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ

Всякая возможность проявления, сказали мы выше, должна появляться именно потому, что она есть то, что она есть, то есть возможность проявления, так, что проявление непременно заключает в себе по самой своей природе определенные возможности. Таким образом, проявление, которое как таковое является чисто случайным, тем не менее необходимо в своем принципе, так что, преходящее само по себе, оно, однако, имеет постоянный корень в универсальной Возможности; и как раз в этом состоит вся его реальность. Если было бы иначе, то проявление обладало бы чисто иллюзорным существованием и его можно было бы рассматривать, строго говоря, как несуществующее, поскольку, будучи лишено принципа, оно имело бы, по существу, «частный» характер, какими могут быть отрицание или ограничение, рассматриваемые сами по себе. Проявление, рассматриваемое таким способом, не может быть чем-то иным, как только ансамблем всех возможных ограничительных условий. Однако, раз эти условия возможны, то они реально являются метафизическими, но эта только негативная реальность, когда предлагаемые условия понимают как простые ограничения, становится в некотором роде позитивной, когда их рассматривают в качестве возможностей. Именно потому, что проявление заложено в порядке возможностей, оно обладает своей собственной реальностью, без того, чтобы эта реальность могла бы быть каким-то образом независимой от этого универсального порядка, так как в нем и только в нем

есть ее истинное «основание бытия»: сказать, что проявление необходимо в своем принципе, по сути то же самое, что сказать, что оно заключено в универсальной Возможности.

Совсем не трудно понять, что, таким образом, проявление одновременно с разных точек зрения является и необходимым, и случайным, если только не упускать из виду тот фундаментальный момент, что принцип не может быть затронут каким-либо определением, потому что он сущностно независим, как причина независима от своих следствий, так что проявление, необходимое в своем принципе, в обратном порядке не может его вынуждать никоим образом. Эта «необратимость» или «невзаимность» рассматриваемого здесь отношения разрешает всякое затруднение, обычно возникающее в связи с этим вопросом*, затруднение, существующее вообще только потому, что из виду теряют эту «невзаимность»; а если ее теряют из виду (полагая, что на определенной ступени это затруднение никогда не встает), то из-за того факта, что, актуально оказываясь расположенными в проявлении, естественно приходят к тому, что ему придают определенную важность, которую, с универсальной точки зрения, оно никоим образом не может иметь. Для того чтобы наша мысль была более понятной в этом отношении, мы опять здесь можем прибегнуть к пространственному символу и сказать, что проявление в своей интегральности есть поистине нуль перед лицом Бесконечного (только с теми ограничениями, которые вызываются несовершенством таких сравнений), так же как точка по отношению к пространству, в котором она расположена, равна нулю по отношению к этому пространству**. Это не означает, что данная точка есть абсолютное ничто (тем более что она существует необходимым образом уже потому, что существует пространство), но она есть ничто по отношению

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

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

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

Мы должны указать еще одно затруднение, которое коренится, скорее, в способе выражения, чем в самой концепции: все то, что в проявлении существует в преходящем модусе, должно перемещаться в постоянный модус непроявленного; таким образом само проявление требует постоянства, которое составляет всю его реальность в принице, но это уже будет не проявление как таковое, а ансамбль возможностей проявления, в силу того, что они не проявляются, заключающих в себе проявление в самой своей природе, без чего они не были бы тем, чем они являются. Трудность этого переноса и перехода от проявленного к непроявленному, и кажущаяся неясность, которая из этого следует, встречаются также тогда, когда хотят выразить в той мере, в какой они выразимы, отношения времени или, более обобщенно, длительности во всех ее модусах (то есть во всех условиях последовательного существования), и вечности. По сути, это тот же вопрос, рассматриваемый в двух незначительно различающихся аспектах, второй из которых является просто более частным, чем первый, поскольку относится только к одному определенному условию среди всех тех, которые содержит в себе проявление. Все это, повторяем, совершенно постижимо, но только надо уметь при этом учитывать невыразимую часть, как, впрочем, во всем, что принадлежит к метафизической области. Обо всем том, что является не только теоретическим, но и действительным познанием, простирающимся до самого невыразимого, мы, очевидно, не можем говорить в этой работе, потому что рассмотрения этого рода не входят в рамки намеченного нами исследования.

Возвращаясь к случайности, мы можем обобщенно дать следующее определение: случайность есть то, что в себе самом

не содержит достаточного основания; и отсюда ясно видно, что всякая случайная вещь не является менее необходимой в том смысле, что она необходима через свое достаточное основание, так как для того, чтобы существовать, она должна его иметь, но не в себе самой, по крайней мере в том качестве, в каком ее рассматривают в особых условиях, в которых у нее явно случайный характер, которого она не имела бы при ее рассмотрении в ее принципе, поскольку тогда она отождествлялась бы с самим по себе достаточным основанием. Таков случай проявления случайного как такового, поскольку его принцип, или достаточное основание, находится в непроявленном, так как он содержит то, что мы называем «проявляемое», то есть возможности проявления как чистые возможности (а не в том качестве, само собою разумеется, как оно содержит «не-проявляемое» или возможности непроявления). В сущности, принцип и достаточное основание это одно и то же, но особенно важно рассматривать принцип в данном аспекте достаточного основания тогда, когда хотят выяснить понятие случайности в его метафизическом смысле. Чтобы избежать всякого недоразумения, надо еще добавить, что достаточное основание есть исключительно последнее основание бытия вещи (последнее, если отправляются от рассмотрения этой вещи, восходя к принципу, но первое — в следовании как логическом, так и онтологическом, двигаясь от принципа к последствиям), а не просто основание непосредственного бытия, потому что все, что существует в каком бы то ни было модусе, даже случайном, должно в самом себе иметь основание непосредственного бытия, понятое в том смысле, который мы обозначили выше относительно сознания, конституирующего основание бытия для определенных состояний проявленного существования.

Очень важное следствие из этого состоит в том, что всякое существо в самом себе носит свое предназначение, либо относительным образом (индивидуальное предназначение), если речь идет только о существе, рассматриваемом внутри некоего обусловленного состояния, либо же абсолютным образом, если речь идет о существе в его тотальности, так как

«слово “предназначение” обозначает истинное основание бытия вещи»*. Однако обусловленное существо может в себе носить только также относительное предназначение, исключительно родственное специальным условиям его существования. Если рассматривать существо таким образом и если желают говорить о его последнем, или абсолютном, предназначении, то оно уже было бы больше не в нем самом, это поистине не было бы предназначением данного случайного существа как такового, поскольку оно в действительности относится к тотальному бытию. Этого замечания достаточно, чтобы показать тщету всех дискуссий, относящихся к «детерминизму»**; это один из тех вопросов, столь многочисленных в западной философии, которые существуют только потому, что они неправильно поставлены. Впрочем, существует много разных концепций детерминизма и столь же много разных концепций свободы, большинство из которых ничего метафизического в себе не имеют. Поэтому важно уточнить истинное метафизическое понятие свободы, и этим именно мы закончим настоящую работу.

* Традиционный комментарий Чжуан-цзы (сравни: *«Символизм креста»*, гл. XXII).

** То же самое можно сказать о большинстве дискуссий относительно конечной цели; точно так же и дискуссия о различии «внутренней цели» и «внешней цели» может показаться исполненной значения, когда принимают антиметафизическое предположение о том, что индивидуальное существо есть существо завершенное и образующее «закрытую систему», потому что иначе то, что «внешнее» для индивида, может быть не менее «внутренним» для истинного существа, если это различие, которое предполагает это слово, оставалось бы все еще применимым к нему (См.: *«Символизм креста»*, сс. 204-206); легко понять, что предназначение и конечная цель по сути тождественны.

Глава XXVIII. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ

Для метафизического доказательства свободы достаточно, не утруждая себя всеми обычными философскими аргументами, установить, что она есть возможность, поскольку возможное и реальное метафизически тождественны. Для этого мы можем сначала определить свободу как отсутствие принуждения: по форме негативное определение, но по сути оно здесь позитивное, потому что принуждение и есть ограничение, то есть истинное отрицание. Однако, что касается универсальной Возможности по ту сторону Бытия, то есть как Не-Бытия, нельзя говорить о единстве, как мы это говорили выше, потому что Не-Бытие есть метафизический Ноль, но по крайней мере используя всегда негативную форму, можно говорить о «недвойственности» (*адвайта*)*. Там, где нет двойственности, нет и принуждения, и этого достаточно для доказательства того, что свобода есть возможность, раз она следует непосредственно из «недвойственности», что очевидно исключает всякое противоречие.

Теперь можно добавить, что свобода есть не только возможность в самом универсальном смысле, но что она есть также возможность бытия или проявления. Для того чтобы перейти от Не-Бытия к Бытию, достаточно перейти от «недвойственности» к единству: Бытие есть «одно» (Единица, являющаяся утвердительным Ноєм), или, скорее, оно есть само метафизическое Единое, первое утверждение, но тем самым также

* Сравни: «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 229.

и первое определение*. То, что является одним, исключает тем самым всякое принуждение, так что отсутствие принуждения, то есть свобода, находится в области Бытия, где единство представляется в некотором роде как спецификация принципиальной «недвойственности» Не-Бытия. Другими словами, свобода принадлежит также Бытию, что вновь позволяет сказать, что она есть возможность бытия или, как мы объясняли ранее, возможность проявления, потому что Бытие прежде всего есть принцип проявления. Более того, сказать, что эта возможность сущностно принадлежит Бытию как непосредственное следствие его единства, значит сказать, что оно будет проявляться на какой-либо ступени во всем, что от Бытия исходит, то есть во всех частных существах, постольку, поскольку они принадлежат к универсальному проявлению. Однако когда имеется множественность, как это и есть в случае частных существований, то очевидно, что здесь может обсуждаться вопрос только об относительной свободе. В этой связи можно рассматривать либо множественность частных существ самих по себе, либо множественность конститутивных элементов каждого из них. Что касается множественности существ в их состоянии проявления, то каждое из них ограничено другими, и это ограничение может переходить в стеснение свободы; но сказать, что некое существо не свободно ни на какой ступени, значит сказать, что оно не есть оно само, что оно есть «другие» или что в нем самом нет основания бытия, даже непосредственного, что, по сути, приводит к утверждению, что оно не есть никоим образом истинное бытие**. С другой стороны, поскольку единое Бытия есть принцип свободы, в частных существах также, как в универсальном Бытии, существо будет свободным в той мере, в какой оно причастно этому единому. Другими словами, оно будет тем более свободно, чем больше оно будет иметь един-

* См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 75-76.

** Можно отметить также, что раз множественность происходит из единого, в котором она содержится или заключена в принципе, то она никоим образом не может разрушить ни единство, ни то, что является следствием единства, каковой является свобода.

ства в самом себе или чем более оно будет «одним»^{*}; но как мы уже отмечали, индивидуальные существа таковы всегда только относительно^{**}. Причем важно отметить в этой связи, что как раз не бóльшая или мёньшая сложность конституции некоего существа делает его более или менее свободным, а, скорее, характер этой сложности, сообразно чему она действительно более или менее едина. Это следует из того, что мы ранее представили в отношении единства и множественности^{***}.

Свобода, рассматриваемая таким образом, есть, следовательно, возможность, являющаяся в различной степени атрибутом всех существ, каковы бы они ни были и в каком состоянии они ни находились, а не только человека. Человеческая свобода, единственная обсуждаемая во всех философских дискуссиях,

^{*} Всякое бытие, чтобы поистине быть таковым, должно обладать некоторым единством, принцип которого оно носит в самом себе. В этом смысле Лейбниц был прав, говоря: «То, что не есть одно бытие (*un être*), не есть более поистине бытие (*un être*)»; но эта адаптация схоластической формулы «бытие и единое обратимы» (*ens et unum convertuntur*) утрачивает у него метафизическое значение приданием абсолютного и полного единства «индивидуальным субстанциям».

^{**} Впрочем, именно в силу этой относительности можно говорить о степенях этого единства, а следовательно, и о степенях свободы, так как степени есть только в том, что относительно, а то, что абсолютно, не подводится под «большее» или «меньшее» («большее» и «меньшее» здесь надо понимать по аналогии, а не в одном их количественном значении).

^{***} Надо проводить различие между сложностью, которая есть только чистая множественность, и той, которая, напротив, есть расширение единого (*Astrâr rabbânîyah* в исламском эзотеризме: «Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 107, и «Символизм креста», с. 44); можно сказать, что по отношению к возможностям Бытия, первая соотносится с «субстанцией», а вторая — с «сущностью». Можно те же отношения существа с другими (отношения, которые для этого существа, рассматриваемого в состоянии, где они имеют место быть, входят как элементы в состав его природы, поскольку они составляют часть его атрибутов, являющихся столькими же вторичными модификациями его самого) в двух внешне противоположных аспектах, но в реальности дополняющих друг друга, вследствие чего в этих отношениях существо, о котором идет речь, ассимилирует их или ими ассимилируется, эта ассимиляция конституирует «понимание» в собственном смысле слова. Отношение, существующее между двумя существами, является одновременно модификацией и того, и другого; но можно сказать, определяющая причина этой модификации покоится в том из этих существ, которое воздействует на другого или которое его ассимилирует, если брать это отношение с предыдущей точки зрения, являющейся уже не точкой зрения действия, а точкой зрения познания тем, что она включает в себе отождествление обеих сторон.

представляется здесь уже не более как частный случай, чем она на самом деле и является*. Наконец, что метафизически наиболее важно, это не относительная свобода проявленных существ и не специальные ограниченные области, где ей надлежит осуществляться; важна свобода, понятая в универсальном смысле, которая находится собственно в моменте метафизического перехода от причины к следствию, причинное отношение при этом переносится по аналогии понятным образом, чтобы стать применимым ко всем порядкам возможностей. Это причинное отношение не является и не может быть отношением последовательности**, и осуществление должно рассматриваться здесь по существу во вневременном аспекте, тем паче что временная точка зрения, специальная для определенного состояния проявленного существования или, еще точнее, для некоторых модальностей этого состояния, не подлежит универсализации никаким способом***. Следствием этого является беспредельность этого метафизического мгновения, которое нам кажется неосязаемым, потому что не существует никакого разрыва непрерывности между причиной и следствием, следовательно, оно превосходит Бытие, как это мы в первую очередь установили, и соразмерно с самой по себе тотальной Возможностью. Оно образует то, что образно можно назвать «состоянием универсального сознания»****,

* Неважно, что некоторые предпочитают называть «спонтанностью» то, что мы называем свободой, чтобы специально зарезервировать это наименование за человеческой свободой. Данное использование двух различных терминов легко способно ввести в заблуждение, когда полагают, что свобода обладает иной природой, тогда как в реальности речь идет только об отличающейся степени, или по меньшей мере, что она конституирует что-то вроде «привилегированного случая», что метафизически не оправдано.

** См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»*, сс 121-124.

*** Длительность сама по себе, понимаемая в самом общем смысле, как обуславливающая все существование в последовательном модусе, заключающаяся в себе всякое условие, соответствующее времени в других состояниях по аналогии, не в большей степени могла бы быть универсализованной, потому что в Универсуме все должно рассматриваться в одновременности.

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

сопричастного «неизменному настоящему», присущему самой по себе «изначальной причине»*.

В Не-Бытии отсутствие принуждения может быть реализовано только в «недеянии» (*y-vэй* дальневосточной традиции)**. В Бытии или, более точно, в проявлении, свобода осуществляется в разнообразной деятельности, которая в индивидуальном человеческом состоянии принимает форму действия в обычном смысле этого слова. Впрочем, в области действия, и даже во всем универсальном проявлении «индифферентная (неразличимая) свобода» невозможна, поскольку она есть модус свободы, соответствующий непроявленному (и который, строго говоря, не есть никакой особый модус)***, то есть она не есть свобода как возможность бытия или же свобода, которая принадлежит Бытию (или Богу, понятому как Бытие в его отношениях с Миром, постигаемом как ансамбль универсального проявления) и, следовательно, также проявленным существам, которые существуют в своей области и причастны ей согласно своей природе и своим атрибутам в меру их собственных соответствующих возможностей. Реализация возможностей проявления, которые конституируют все существа во всех их проявленных состояниях и во всех модификациях, принадлежащих к этим состояниям (действий или иных), эта реализация, повторяем, не может, следовательно, основываться на чистой индифферентности (неразличимости) или на велении божественной свободной Воли, следуя хорошо известной картезианской теории, которая претендует применять эту теорию индифферентности одновременно и к Богу, и к человеку, но она определена порядком универсальных возможностей проявления, который есть само Бытие, так что Бытие определяет само себя не только в себе (поскольку оно есть Бытие, первое из всех

* Матджои. «Метафизический путь», сс. 73-74.

** «Деятельность Неба» в самом себе (в принципиальной недифференциации Не-Бытия) есть недействующая и непроявленная (См.: «Символизм креста», гл. XXIII).

*** Она им становится только в обычной философской концепции, которая является не только ошибочной, но поистине абсурдной, так как она предполагает, что что-то может существовать, не обладая никаким основанием бытия.

определений), но также во всех своих модальностях, которые суть все частные возможности проявления. Именно в этих последних, рассматриваемых «различительно» и даже в аспекте «разделения», можно иметь определение через «другого, чем сам», иначе говоря, частные существа могут самоопределяться (поскольку каждый из них обладает определенным единством) и быть определяемыми другими существами (по причине множественности частных существ, не приводимых к единству, поскольку они рассматриваются с точки зрения состояний проявленного существования). Универсальное Бытие не может быть определено, но оно определяет само себя; что касается Не-Бытия, то оно не может быть ни определено, ни определять себя, потому что оно вне всяких определений и не предполагает ни одного определения.

Из предшествующего понятно, что абсолютная свобода может реализовываться только через полную универсализацию: она будет «самоопределением» в качестве соразмерной с Бытием и «неопределенностью» по ту сторону Бытия. Тогда как относительная свобода принадлежит ко всему бытию, при каких бы условиях оно ни существовало, абсолютная свобода может принадлежать только бытию, лишенному всех условий проявленного существования, индивидуальных и даже сверх-индивидуальных, и ставшему абсолютно «одним» на ступени чистого Бытия или «недвойственности», если его реализация превосходит Бытие*. Именно тогда и только тогда можно говорить о существе, которое «есть само для себя собственный закон»**, потому что оно полностью тождественно своему достаточному основанию, которое есть его изначальный исток и конечное предназначение.

* См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI и XXVII.

** Об этом выражении, принадлежащем исламскому эзотеризму и об эквивалентном *швейшчакари* индуистской доктрины смотри «Символизм креста», с. 82. См. также то, что было сказано о *Йогеи дживан-мукти* («Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV и XXVI).

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ
И КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ
FORMES TRADITIONELLES
ET CYCLES COSMIQUES

