

РЕСТАВРАЦИЯ
св. **BORELLA** СВЯЩЕННОЙ НАУКИ

РЕСТАВРАЦИЯ СВЯЩЕННОЙ НАУКИ

ЖАН БОРЕЛЛЯ



JEAN BORELLA

LA RESTAURATION DE LA SCIENCE SACRÉE



JEAN BORELLA
LA RESTAURATION
DE LA SCIENCE SACRÉE

ЖАН БОРЕЛЛЯ

РЕСТАВРАЦИЯ СВЯЩЕННОЙ НАУКИ



Перевод с французского
В. Ю. Быстрова



Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2016

УДК 14(081)

ББК 87.2

Б82

Борелля Ж.

Б82 Реставрация священной науки / Пер. с франц. и предисловие В. Ю. Быстрова. — СПб.: Владимир Даль, 2016. — 364 с.

ISBN 978-5-93615-170-5

Жан Борелля известен как неортодоксальный теолог, в работах которого соединяется влияние кардинала Анри де Любака, одного из крупнейших религиозных мыслителей-католиков XX столетия, и традиционалиста Рене Генона. Генон, согласно Ж. Борелля, открыл современному европейцу *священную науку* (в первую очередь символизм и космологию), а также предоставил в его распоряжение новый язык, посредством которого можно говорить о метафизике с математической точностью.

В религиозной истории Запада гнозис оказался отодвинутым на второй план, в силу чего вера и разум оказались разделенными. Закономерным следствием этого разделения стал всеобщий духовный кризис европейской цивилизации. Преодоление этого кризиса Ж. Борелля видит в возвращении к гнозису, к его нераскрытым возможностям. В этом проекте в равной мере важны и ортодоксальная приверженность христианству, и строгая верность апостольской традиции, и обращение к разработанным и апробированным Р. Геноном методологическим техникам реставрации *священной науки*. Именно этим неортодоксальный католик Ж. Борелля и может быть интересен читателю наших дней.

УДК 14(081)

ББК 87.2

© Издательство «Владимир Даль», 2016

© Быстров В. Ю., перевод, предисловие, 2016

© Лосев П. П., оформление, 2016

ISBN 978-5-93615-170-5

НЕОГНОЗИС ЖАНА БОРЕЛЛЯ

Жан Борелля не относится к числу авторов, хорошо известных за пределами франкоязычного мира. Лишь в конце 1990 годов на английский язык были переведены две его книги: «Тайна христианского пути» и «Чувство сверхъестественного», причем первая книга была составлена из статей, ранее уже появлявшихся на французском языке в различных журналах. Французскому читателю Ж. Борелля известен как неортодоксальный теолог, небезуспешно пытавшийся в своих сочинениях объединить влияние кардинала Анри де Любака, одного из крупнейших религиозных мыслителей-католиков XX столетия, и традиционалиста Рене Генона. Из наиболее известных книг Ж. Борелля можно упомянуть следующие: «Оскверненная благодать. Низвержение

христианской души» (1979), «Кризис религиозного символизма» (1990), «История и теория символа» (2004), «Проблемы гнозиса» (2007), «Мужчина и женщина в Раю» (2008).

Немного необходимых биографических сведений. Жан Борелля родился в Нанси в мае 1930 г. Отец его был родом из Италии, мать — из Лотарингии. Отец, военный летчик, погиб в авиационной катастрофе в 1937 г. Получив начальное католическое образование, Ж. Борелля стал студентом университета в Нанси, где оказался под влиянием Жоржа Валена и Ги Бюго, открывших ему доктрину Платона и метафизику Веданты. В 1953 г. он получил диплом философа, с 1957 г. преподавал философию в небольшом городке Жерарме в Лотарингии, а с 1962 г. стал профессором в университете Нанси, где преподавал философию и французский язык до 1977 г. В 1982 г. защитил диссертацию в университете Париж-Х.

Знакомство Ж. Борелля с работами Р. Генона приходится на середину 50-х годов, т. е. на ту стадию его духовной эволюции, когда высшими авторитетами для него уже были Платон и Шанкарачарья. Этим, возможно, объясняется, что у него самая высокая оценка Генона (по его словам, в Англии был

Шекспир, в Италии — Данте, в Германии — Гете, а во Франции — Гёте) сочетается с критическим отношением к традиционализму и с признанием, что чтение книг Гёте не было самым важным событием жизни. Влияние Гёте сам Ж. Борелля видит в том, что тот открыл современному европейцу *священную науку* (в первую очередь символизм и космологию), а также предоставил в его распоряжение некий новый язык, посредством которого можно говорить о метафизике с математической точностью. В основе этого языка — понятие традиции, нацеленное на то, чтобы пробудить в душе современного европейца представление о сакральной интеллектуальности, то есть о том, что метафизика — это не бесполезная активность ума, а та высшая область умозрения, где открывается причастность человека к священному. Таким образом понятая традиция может быть названа *religio perennis*, *sophia perennis* или *philosophia perennis*. Это религия, которую практиковал в раю Адам, и это знание, которое у него тогда имелось. Эта религия включала по меньшей мере два предписания: «возделывать райский сад и не есть плоды с древа познания». Это означало, что состояние познания, в котором находился первочеловек, в котором бытие и познание неразделимы, в котором «быть»

означало «знать» и наоборот, зависело от соблюдения *Lex primordialis*: в той мере, в какой Адаму было неведомо различие добра и зла, его знание являлось истинной мудростью. Но это знание не было простым смешением познающего и познаваемого, так как известно, что Адаму была открыта сущность райских созданий, и он знал, что ни одно из них на него не похоже. Это изначальное единство познающего субъекта и познаваемого объекта не предполагало, что субъект, познавший сущность объекта, становится сам этим объектом. Тожество знания и бытия не является растворением субъекта в объекте, но представляет собой некую третью ступень, где обнаруживается единство субъекта и объекта, но по отношению к этому единству и субъект, и объект сохраняют всю глубину своего различия.

Именно эту «адамическую» интеллектуальную способность Ж. Борелля и называет гнозисом. В религиозной истории Запада гнозис был отодвинут на второй план, в силу чего вера и разум оказались разделенными, а закономерным следствием этого разделения стал всеобщий духовный кризис европейской цивилизации, выразившийся, с одной стороны, в иррационализме и избыточном фидеизме религии, а с другой — в оторванности философии и науки от

своих экзистенциальных корней. Преодоление этого кризиса Ж. Борелля видит в возвращении к гнозису, к его нераскрытым возможностям, и в этом проекте в равной мере важны и ортодоксальная приверженность христианству, и строгая верность апостольской традиции, и обращение к разработанным и апробированным Р. Геноном методологическим техникам реставрации *священной науки*.

Если попытаться выразить этот замысел Ж. Борелля языком философии, то уместно будет вспомнить об И. Канте и о его гипотезе о существовании у человека такой познавательной способности, как категориальное созерцание. Конечно, сам Кант считает, что существование такой способности невозможно, но, тем не менее, он дает ее весьма детальное описание. «Как, однако, само возможно... такое чувственное созерцание, как форма нашей чувственности, или такие функции рассудка, как те, которые выводит из него логика, или как получается, что одна форма согласуется с другой в одном возможном познании, — это нам совершенно невозможно объяснить, иначе нам нужно было бы иметь еще и другой вид созерцания, отличный от того, который нам свойствен, и другой рассудок, с которым мы могли бы сравнивать наш рассудок, и каждый из

них определенно представлял бы вещь саму по себе. Однако мы можем судить о любом рассудке только с помощью нашего рассудка и о любом созерцании — только с помощью нашего созерцания».¹ В таком гипотетическом созерцании обусловленность опытного познания трансцендентальными предпосылками уже не имела бы никакого значения, поэтому такое созерцание оказалось бы безусловным само по себе и привело бы к познанию безусловного, то есть именно к искомому гнозису.

Кант изображает прямое созерцание сущностей делом чрезвычайно необычным, сверхъестественным, а потому недоступным человеку. Но любопытно, что, например, в феноменологии данная процедура рассматривается как вполне возможная и обозначается или как идеация, или как эйдетическая интуиция, или, в соответствии с терминологией трансцендентальной философии, как категориальное созерцание. Именно прямое усмотрение сущностей гарантирует познанию целостность, адекватность и абсолютность. В свете феноменологического

¹ Кант И. Письмо Герцу. Кенигсберг, 26 мая 1789 г.: пер. Ю. М. Кагана // И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 565, 566.

метода становится ясным, что традиционные представления о процессе образования понятий посредством абстрагирования существенных и необходимых признаков не являются адекватными тому, что происходит в реальности в тот момент, когда понятие действительно образуется. Процесс сравнения и различения единичных вещей, по видимости служащий основанием для вышеупомянутого абстрагирования, реально всегда осуществляется в горизонте уже имеющегося общего понятия. Само же понятие образуется именно в акте созерцания единичной вещи, когда сознание как бы «мнит» общее понятие созерцаемой вещи, или идеирует его. В каком-то смысле акт идеации даже неизбежен и поэтому общедоступен. «Созерцание сущности не содержит больших трудностей или «мистических» тайн, чем восприятие».²

Таким образом, в философии нет окончательного ответа на вопрос о возможности гнозиса (в том значении, в каком идет о нем речь в данной книге). Ж. Борелля ориентируется не столько на современную философию, сколько на историко-философский

² Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. № 1. С. 29.

материал прошлых эпох и те фигуры, к которым он обращается, — Платон, Шанкарачарья, схоласты, Майстер Экхардт и др. — предоставляют ему убедительное основание для положительного ответа на этот вопрос. Впрочем, едва ли можно сомневаться, что сторонник отрицательного ответа найдет в истории философии не меньшее число свидетельств в свою пользу. Гораздо важнее то обстоятельство, что проект реставрации гнозиса Ж. Борелля, вероятно, неведомо для него самого, является очередным шагом в направлении, указанном для теологии и философии религии М. Хайдеггером: «Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Священного можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом „Бог“».³ Именно в этой перспективе неортодоксальный католик Ж. Борелля и может быть в первую очередь интересен читателю наших дней.

В. Ю. Быстров

³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 346.

ПЛАТОН И РЕСТАВРАЦИЯ ЗАПАДНОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Нелегко дать точную оценку значению Платона в истории западной интеллектуальной традиции: он одновременно и слишком хорошо знаком, и мало кому известен. Слишком хорошо знаком (разве его имя не дало рождение одному распространенному в языках наших дней прилагательному?), чтобы возникло желание на самом деле соприкоснуться с его крайне изощренной доктриной: каждый воображает, что знает об этой доктрине достаточно, и ограничивается несколькими схемами общедоступной культуры, например, представлением о различии мира чувственного и мира умопостигаемого, которому сообщается даже греческая формула *Kosmos noëtos*. И тем не менее Платон никогда не использовал этого выраже-

ния!¹ С другой стороны, он остается неизвестным, потому что университетская традиция датирует XIX веком мнимое открытие того, что она понимает под философией (заботясь о том, чтобы сделать аутентичными свои собственные практики), тогда как в действительности не существует ничего общего между негативным и разрушительным скептицизмом наших современников и платоновской диалектикой, которая должна довести интеллект до благоговейного созерцания «безмерного Океана Красоты» (Пир, 210 d),² пребывающего за пределами красоты и уродства (относительных, там же 211 a),³ до той Реальности, которая предстает перед ним «сама по себе, в вечном единообразии своей Сущности»

¹ Он на самом деле всегда говорит о *topos noëtos*, то есть о «месте» или о «регионе», и иногда связывает этот термин (*topos*) с термином *chôra* (универсальное вместилище), который является почти синонимом *material prima* или *Prakriti*, по крайней мере в некоторых своих аспектах (см. Тимей, 52 b: «Всякому бытию непременно должно быть где-то (*topô*), в каком-то месте и занимать какое-то пространство (*chôran*)»).

² Русский переводчик намеренно снижает образность оригинала и говорит об «открытом море красоты». — *Примечание переводчика.*

³ В русском переводе — «в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное». — *Примечание переводчика.*

(*auto kath'auto meth'autou monoëidēs aeī on*, 211 b). Эта Красота в себе, которая не является какой-то красотой отдельного предмета ни в мире чувственном, ни в мире умопостигаемом, красота, которую душа будет созерцать в конце своего восхождения, с которой она соединится и благодаря которой она станет бессмертной (там же, 212 а), этот безмерный Океан высшей Красоты есть не что иное, как высшее Благо, то, от которого все вещи получают свое бытие и свою сущность (*ousia*), «хотя само Благо не есть сущность (*ousia* = онтологическое тождество), но нечто такое, что бесконечно превосходит онтологический порядок своим величием и своим могуществом» (Государство, VI, 509 b).⁴ Высшее благо (так как нет не-высшего блага, о котором говорит Филеб) пребывает, следовательно, за пределами бытия и сущности, за пределами любой идеи; Оно есть Единое, которое содержит в себе бесчисленное многообразие существ и сущностей; о нем мы ничего не можем сказать: мы можем говорить лишь о том, «что от него рождается и что на него более всего похо-

⁴ Русский перевод: «хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышает его достоинством и славой». — *Примечание переводчика.*

же» (там же, 506 d), или еще о «его Плоде» (там же, 507 a), то есть о Солнце.

Чтобы верно уловить истинно провиденциальное значение «явления» Платона на заре западной культуры, необходимо в первую очередь напомнить о его «непорочном» появлении на свет, о котором сообщает нам Диоген Лаэртций. Это превращает Платона в аватар Аполлона, то есть в солнечный аспект Принципа.⁵ Следует затем заметить, что его письменное творчество раскрывается перед нами с весьма необычной стороны. Оно дошло до нас полностью (в то время как четыре пятых наследия Аристотеля утрачено) и пользовалось все последующее время огромным успехом (в Египте были обнаружены фрагменты манускриптов, написанных всего лишь спустя 50 лет после смерти Учителя).⁶ Более тысячи лет его комментировали внутри Академии (платоновского ашрама) как тексты, содержащие откро-

⁵ Аполлон Гиперборейский — это также «полярная» сигнатура, то есть имеющая отношение к Вечной Религии.

⁶ Платон умер в 347 г. до н. э., в возрасте 81 г. Самый ранний обнаруженный фрагмент Федона датируется 290 г. до н. э. Для большинства античных авторов необходимо отсчитывать минимум 7 или 8 столетий между их смертью и первыми рукописями их сочинений, которые у нас имеются.

вание. Наконец, это творчество изображается как «абсолютное начало» как по форме, так и по содержанию. И именно этому обстоятельству мы хотели бы посвятить самые важные из наших замечаний.

Платон является изобретателем формы философского диалога. Мы уже можем заметить, что, будучи радикально новой, эта форма сразу же достигает у него такого совершенства, что ничего равного ей уже никогда не появится, и это редчайшее обстоятельство, так как большинству культурных форм обычно требуется определенное время, чтобы достичь своей полной зрелости. Но главное, скорее, в разрыве, который олицетворяет собой этот новый способ изложения по отношению к тем способам, которые ему, с одной стороны, предшествовали, и в том, какое значение этот способ имеет для самой доктрины, которую он, с другой стороны, обязан передать. Этот разрыв нам невозможно преодолеть. Платон создает такое начало, о котором можно сказать, что мы мыслим, исходя из него; именно он упорядочивает и структурирует область нашей спекулятивной деятельности настолько, что нам очень трудно проникнуть сквозь платоновскую форму, в которую облачено познание на Западе, в дух доплатоновских текстов и понять их, так как верно,

что всякое Писание читается сквозь живую и непрерывную традицию, за неимением которой оно легко становится всего лишь мертвой буквой.

Верно, что чистая метафизика как раз и предоставляет средство преодолевать любые формы, удерживая их в себе, и, несмотря на их неизбежную ограниченность, сохранять свойственную им сущность. Но на самом деле оказывается, что такая явная универсальность, строгое и открытое утверждение трансцендентного единства сакральных форм, была сохранена в наше время в силу несомненной неизбежности конца цикла. Это уже не эпоха великих доктринальных синтезов, таких, как у Платона, и позже чем тысячелетием у Шанкары. *Opus metaphysicum* сегодня состоит скорее в том, чтобы ясно показать единство того, что Ф. Шуон назвал «различными языками Высшей Самости». Именно этот универсальный гнозис позволяет нам обнаружить у тех, кого называют досократиками, те же самые истины, которые встречаются во всех метафизических и космологических традициях.⁷ Гераклит, Парменид,

⁷ Укажем, в частности, на замечательный и единственный в своем роде труд Жана Бьеса об Эмпедокле из Акраганта — исследование о философии досократиков, появившееся

Эмпедокл, если взять лишь некоторых, представляются нам теми, кого можно рассматривать в качестве подлинных глашатаев универсальной метафизической традиции.

Одно обстоятельство сразу поражает тех, кто обращается к этому роду почитаемых текстов и сравнивает их с текстами Платона, от которых их отделяет самое большее столетие, а возможно, и меньше: их крайне «герметический» характер и открытый, ясный характер произведений Платона.⁸ Потребовалось, чтобы в этом промежутке от шестидесяти до восьмидесяти лет произошло какое-то важное событие, которое разделяет начало V столетия от начала IV, событие исключительно весомое, способное повлечь за собой окончательное разрушение западной интеллектуальной традиции. Если бы платонизм провиденциально не исправил разрушительное движение, охватившее тогда греческий интеллект, судьба Запада была бы совершенно иной.

в Editions Traditionnelles. 1969. Несмотря на всю свою проницательность, автор, преданный читатель Генона, не сумел разобраться со всеми загадками текста.

⁸ Довольно сходное впечатление оставляет после себя сравнение Гаудапады с Шанкарой.

Исламские и христианские доктрины не смогли бы обнаружить при своей встрече с платонизмом тот метафизический синтез, который всем «сыновьям Платона», коими были Клемент, Дионисий, Августин, Сохраварди (шейх аль-Ишрак), Ибн-Араби (шейх аль-Акбар), позволил удержать и сохранить свет истинного гнозиса и тем самым оживить изнутри наиболее экзотерические формы как теологии, так и религиозной жизни.

В чем состоит этот герметический характер? Немногочисленные фрагменты, которые остались нам от досократиков, представляют собой впечатляющее единство тональности и стиля. Речь идет о литературе, которая по своей сути является символической и поэтической. Символической, потому что мысль в ней почти всегда выражается не в абстрактной, рациональной, философской манере, но в манере непосредственно образной или мифологической. Тем не менее речь идет о метафизике. Но даже когда язык указывает на саму область принципов, и уже не посредством образов, например, когда Парменид говорит о Бытии, этот язык от начала до конца пропитан светом откровения и пресуществления. Тот, кто говорит так, — это пророк непосредственной реальности, и то, о чем он говорит, воспринимается

непосредственно, а не обозначается через понятие. С другой стороны, это поэтическая литература, потому что каждая фраза — высказывание, само по себе изолированное, драгоценность, укутанная молчанием, краткая вспышка молнии, которая, как нам кажется, исчезает сразу же, как появляется, и которая тем не менее надолго освещает небесный свод нашей метафизической души. Здесь мало аналитической достоверности и диалектической аргументации, но есть поразительность афоризма, убеждающего нас своей неопровержимой реальностью. Если мы пожелаем символически изобразить интеллектуальный режим, соответствующий этой литературе, то можем представить мудрецов-поэтов и каждое их высказывание в качестве точек на круге, но изолированных друг от друга и устремленных только к Центру, свет которого они получают на прямую, или еще в качестве точек, определяемых пересечением лучей, исходящих из Центра-Принципа, с окружностью мира человеческой культуры. Перед лицом этой поэтической и символической литературы Греции начала V столетия обычный читатель Писаний Востока и Дальнего Востока не испытывает никакой растерянности. Он узнает эту строгую и священную тональность, сотканную

из кратких метафор, где звучит эхо предвечного Глагола.

Но в конце концов следует дойти и до события, которое происходит в V столетии и которое резко (или постепенно, мы об этом ничего не знаем) прерывает стихотворную традицию. В плоскости культуры это событие совпадает с появлением софистов. Можно, несомненно, испытывать колебания относительно исторической природы этого культурного феномена, относительно количества и точных функций этих людей, которые, как Протагор или Горгий, странствовали по всей Греции и занимались своим речевым ремеслом. Но нельзя, полагаем мы, колебаться относительно метафизического значения: речь, в сущности, идет о разложении логоса (неразрывно связывающего разум и рассуждения), который из средства становится целью самого себя и упивается безграничной властью. Это доказывает война, которую Сократ с ними ведет в диалогах Платона, потому что эти вредители глагола должны были быть побеждены их собственным оружием, и поэтому весь платонизм можно определить как антисофистику. Но таким же неопровержимым фактом является и то, что речь, которая прежде была пророчеством о Бытии, становится источником вы-

годы. Это речь, которую следует продавать подороже... Таким образом, слова лишаются связи, которая объединяла их с вещами; их онтологический якорь разбит, они могут плавать свободно по морю человеческих страстей: речь более не имеет веса.

Чтобы принять в расчет такое потрясение, следует предположить что-то вроде мутации человеческого мышления, которая предвосхищает ту мутацию, что двумя тысячелетиями позже произойдет вместе с возникновением современного мира и окажется, также будучи связанной с кризисом языка и мышления, выраженной в номинализме. Эта мутация может быть описана двумя способами. Это прежде всего перемена в глубинной ориентации человеческого интеллекта, который перестает быть активно обращенным к свету божественной реальности, то есть отказывается быть чистой восприимчивостью по отношению к просветляющему воздействию высшего Солнца, в полном смирении и самозабвении. Одновременно он утрачивает знание о космических отражениях солнечных принципов: он не может более разговаривать на символическом языке вещей. Затем это открытие своего собственного могущества, то есть открытие самого себя как универсального инструмента. На самом деле интеллект есть

одновременно и видение (слышание), и отношение,⁹ причем отношение подчинено видению или является чем-то вроде дискурсивного следствия видения. Если интеллект отличает реальное от иллюзорного, то это зависит от первоначального видения Бытия. Если он соотносит какую-то одну реальность с какой-то другой, то это происходит в силу восприятия их общей сущности. Таков естественный порядок вещей. И тем не менее, когда интеллект отказывается от созерцательной восприимчивости, он не утрачивает своей аналитической мощи (способности различать и связывать). Совсем наоборот, эта мощь, не подчиняющаяся больше интеллектуальному видению, предстает перед самой собой как чистая способность. Не будучи определенной своим трансцендентным объектом, она обнаруживает себя

⁹ Именно это доказывает двойное этимологическое значение слова «интеллектуальное», которое св. Фома истолковывает как *intus legere* = «читать изнутри», но которое на самом деле происходит от *inter legere* = «читать между», откуда значение «различать». С одной стороны, интеллект есть чтение, улавливание смысла бытия, с другой — он связывает и различает. Слова «читать» (*lire*) и «связывать» (*lier*) происходят, между прочим, от одного и того же корня. (Сравни: собирать (*collecte*) и читать (*lecture*)).

способной к решению любых задач. Она оказывается одновременно и иллюзорным властелином вселенной, и властелином истины и лжи: истина теперь зависит не от бытия, а от рассуждений, и именно это и называют софистикой.

Если мы обратимся к предшествующей схеме, то нам придется изобразить эту софистику как движение мысли, которая разорвала свою связь с Центром-Принципом и безрассудно и бесконечно бежит по окружности. Безрассудно, потому что она освобождена от того положения, которое ей предназначено лучом, исходящим от Принципа, и бесконечно, потому что сама по себе окружность не имеет ни начала, ни конца (ее началом и концом является центр).

Ясно, что такая софистика, сугубо современный характер которой не ускользает ни от кого, представляла собой самую серьезную угрозу для интеллектуальной традиции эллинизма, а следовательно, и для средиземноморской и западной цивилизации, если учитывать ту главную роль в культуре, которую была призвана сыграть Греция: распространившись уже в VI веке на многие местности средиземноморского бассейна (Пифагор — итальянец), вместе с бывшим учеником Аристотеля Александром эта софистика достигает самого сердца Востока, а вместе с завое-

вавшей его римской империей она распространится до окраин европейского Запада, провиденциально покрывая таким образом пространства экспансии ислама и христианства.¹⁰ Против этой софистики и поднимается загадочная фигура Сократа; именно эту софистику творчество Платона было обязано, конечно же, не уничтожить, но подчинить и строго ограничить.

Нам кажется, что это творчество можно расположить на пересечении трех учений: египетского, Сократа, Пифагора. Платон получает от Сократа пример живой мудрости, исток которой был трансцендентным, возможно, гиперборейским или даже примордиальным: Сократ лишен генеалогии. В Египте, где Платон пребывал долгое время, он получил знание о сакральных науках и жреческих мистериях.¹¹ Из пифагорейства, в которое он был посвящен, несомненно, Архитом Тарентским (предоставившим ему, как рассказывают, тайные книги учителя), Платон получил метафизическую доктрину. Наконец, это

¹⁰ Этим замечанием относительно роли Александра и Цезаря мы обязаны Ф. Шуону.

¹¹ Платон — это почти единственный наш источник знаний об Атлантиде (Крите). Генон разъясняет, что Египет был наследником атлантической цивилизации.

тройственное учение часто выражено у него на языке, заимствованном из элевсинских мистерий.

Каким же образом Платон намеревался исправить отклонение интеллекта в софистику? Один из фундаментальных законов истории гласит: «Когда вино открыто, его следует выпить». Как учит пример с первородным грехом, однажды утратив рай, нельзя просто вернуться к предшествующему состоянию. Пробив брешь в сфере созерцательной интеллектуальности, софистика в конечном счете актуализирует одну способность человеческого мышления (как простого рационального инструмента), с которой уже нельзя не считаться, по меньшей мере, на уровне коллектива. Необходимо, следовательно, принять во внимание это новое измерение, аналитическое и дианоэтическое, согласно которому понимание якобы возрастает, и использовать это измерение для своего собственного спасения. Это операция восстановления, это диалектика, практическим осуществлением которой является диалог.

Мы определили софистику как вечное движение логоса (разума), то есть в сущности как манифестацию бесконечной активности «мельницы ума», который, будучи предоставлен самому себе, уже не знает причины остановиться. Диалектика, которая для

Платона есть высшая из наук (Государство, VIII, 531), представляет собой также метод, то есть этимологически «направление», ход, движение: это само «духовное осуществление», часто упоминаемое Геноном, иными словами, осознание реальности Духа, реализация, осуществляемая через знание, Ноэзис, или «недискурсивное понимание», следовательно, через акт логоса, реализующего свою природу: «Только диалектический метод имеет такой характер, что, опровергая гипотезы, он следует своим путем, опираясь на эти средства, до самого Принципа (ангипотетон = безусловное, 510 b), чтобы прочно в Нем обосноваться; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь» (533 d).

Как диалектика достигает этого? Мы не можем здесь вдаваться в подробности весьма тщательно разработанного образа действий. Мы скажем только, что диалектика, которая одна только и приводит к созерцанию Блага, заключается, в сущности, в том, чтобы исчерпать энергию софистического логоса, доведя его движение до конца.

Диалектика как таковая является также реакцией против неподвижности мышления, подверженного в той мере, в какой оно поглощено своим трансцен-

дентным объектом, риску смешать объект мысли, понятие и символ (выраженный или невыраженный в языке), который его выражает. Когда мышление послушно отражает бытие, а язык отражает мышление, возникает опасность утратить из вида различие, которое существует между реальностью, ее отражением в уме и ее чувственным выражением. Если речь всегда является истинной, потому что она может высказываться только о бытии, она имеет склонность забывать, что она является всего лишь речью. В терминах Веданты говорят, что Майя исчезает и что утрачивается сознание божественной Лилы. В этом, разумеется, и заключается ошибка элеатов и Парменида.

Софисты, наоборот, обладают сознанием автономии речи (логоса), которая становится чистой игрой без опоры на норму реального. Кто говорит об игре, говорит о свободе и могуществе. Речь — это магия, говорит софист Горгий. Если заметить, что Майя — это также магическая мощь божественного Бытия, то станет ясно, в каком смысле софистика отождествляет саму себя с иллюзией, тогда как интеллект и речь, которая его выражает, обладают функцией идентифицировать иллюзию, то есть распознавать реальность видимого. Софист гордится своей вла-

стью, потому что, умея удерживать противоречия в одинаковой (видимой) строгости, он считает себя властелином истинного и ложного и воображает, что они будут ему повиноваться.

Диалектика Платона состоит не в возвращении к возможному смешению слов и вещей; совсем наоборот, Платон прекрасно замечает их различие и показывает, что Улисс (который может лгать) предпочтительнее Ахилла (не способного ко лжи), потому что Улисс знает то, что он говорит, когда говорит истину, и отличает речь от бытия. Но эта диалектика направлена на то, чтобы лишить софиста его иллюзорного могущества, обнаружив у него свойственное ему противоречие. Это противоречие является чрезвычайно простым: если бы было правдой, что способность к речи такова, что она создает истину и ложь в зависимости от своего собственного расположения, то тогда речь не имела бы никакой власти, так как больше не было бы ни истинного, ни ложного. В действительности софистика пребывает в самой большой иллюзии относительно себя самой. Власть, которая, как она полагает, коренится в речи как таковой, коренится в идеях истинного и ложного, которых продолжают придерживаться те, к кому она обращается, иначе речь софиста не имела бы ника-

кой власти над ними. Таким образом, речь скрытно признает незыблемую ценность истинного, которую она явно, казалось бы, отрицает. Безусловно, здесь имеет место «игра» между бытием и логосом.¹² В это промежуточное пространство и может проскользнуть софистика, чтобы «нарушить правила игры»; но она не может создать истину, она может только ее подделать, может только ей подражать.

Таким образом, метафизическая «вера» Платона состоит в стремлении показать, что, какими бы искаженными ни были отражения бытия в тех зеркалах, которые его выражают, они тем не менее остаются

¹² Метафизически бытие, логос и «игра» соответствуют Тернеру: это Абсолют, Совершенство, Бескопечность (см. *Schuon F. Le jeu des hypostases, Etudes traditionnelles*, oct-déc 80). Этот Тернер, между прочим, тождествен тому, посредством которого откровение Упанишад определяет Верховного Брахму: «Брама есть реальность (*sat*), знание (*jnana*), бесконечность (*ananta*). Классическая формула, которую Шанкара интерпретирует в своем комментарии (*bhashya*) к этой упанишаде, указывающей на атрибуты, не соотносящиеся друг с другом, но соотносящиеся только с Брамой: «Слова „реальность“, „знание“, „бесконечность“ не падаются во взаимном отношении, так как в силу их трансцендентного значения они указывают на сам субъект. Необходимо понять: Брама есть реальность, Брама есть знание, Брама есть бесконечность». (*Lacombe O. L'absolu selon le Vedānta*. Geuthner. P. 82).

узнаваемыми и представляют собой возможный источник воспоминания. Иными словами, никакая речь, даже самая лживая, не может расположиться за пределами бытия и истины. Бытие и истина охватывают все вещи, вплоть до самых низменных и даже самых отталкивающих аспектов телесного мира, таких, как «волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь», как говорит Платон в «Пармениде» (130 с). В противоположность софистике диалектика есть искусство принимать у умов роды истины, которую они в себе вынашивают, и даже у ума софиста, носителя вопреки ему самому той истины, в которую он больше не верит. Права ошибки, лжи и иллюзии неизбежно ограничены, частичны, поверхностны. Одна только истина имеет безграничные права, только она одна является всемогущей, только она одна все побеждает, потому что она присутствует повсюду и потому что философ ее везде встречает. Майя может окутать Атман покрывалом, но само покрывало, за которым она его прячет, становится невидимым, если его пронизывает луч Солнца. И не будем забывать, что сами существа являются частью этого покрывала и что они не образуют то Незыблемое, которое только и познает философ. Именно это и демонстрирует символизм

Пещеры, которая есть не что иное, как изображение космического театра. Образы, тени которых проецируются на стену Пещеры, — это всего лишь марионетки, управляемые реальными существами, скрытыми за стеной. Необходимо дойти до Солнца Блага, чтобы достичь Реальности, или, скорее, чтобы быть достигнутыми Ею и чтобы открыть в Ней принципы проявленных сущностей.¹³

Проявленные сущности могут также изображаться как звезды, как сверкающие светящиеся точки на темном бархате ночной Майи. Взор души, благодаря способности к диалектике, постепенно восходит к ним как к реальностям принципов, упорядочивающих космос. Но по мере того, как он к ним приближается, он обнаруживает, что эти светоносные единицы являются на самом деле «пустотами», разрывами в небесном покрывале и, следовательно, отверстиями, вратами, за которыми сверкает одно лишь Солнце Бытия и рассыпаются во все стороны его умопостигаемые лучи. Рассматриваемые снизу,

¹³ Необходимо, следовательно, различать сущности как архетипы созданного, как «космические числа» и как «принципиально возможные» *in divinus*. Но очевидно, что речь идет об одних и тех же умопостигаемых реальностях, рассматриваемых на двух различных онтологических уровнях.

сущности предстают отличными друг от друга светоносными единицами на темной и неразличимой основе. Рассматриваемые сверху, они оказываются лучами, обретающими форму небесного отверстия, божественного глаза,¹⁴ из которого они рассыпаются по сторонам. Это форма на самом деле является определением, то есть ограничением единого умопостигаемого Света, который сам по себе не имеет ни формы, ни границ. Иначе говоря, эти единицы-отверстия как раз и являются тем местом, где осуществляется переход от сотворенного к Несотворимому и от Несотворимого к сотворенному. Бесформенное проявление есть высшая граница проявленного, переход-граница, где Бог делается миром, чтобы мир стал Богом. Оно не является сверх-онтологическим корнем Майи, который пребывает в мистории бесконечности Самости, но оно представляет собой первый акт Майи, первый (и последний) акт космической трагикомедии.

¹⁴ В метафизике ислама *al-'ayn* обозначает архетипическую сущность; это выражение на арабском также означает «глаз», «источник» (*Burckhardt T. Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam. Derain. P. 64*). Символика, которой мы пользуемся, представляет собой осознание связи между сущностью и глазом.

Таков, считаем мы, истинный смысл диалектики Платона и учения об умопостигаемом мире, которого Аристотель не понял, потому что, будучи не способен представлять бытие иначе, как в форме существования вещи, он увидел в идеях Платона лишь умопостигаемые «вещи», которые без всякой пользы «удваивали» мир чувственных вещей, тогда как они были лучами, принципами, объединяющими все степени реальности.¹⁵ Будучи сами

¹⁵ Аристотелизм соотносится с Санкхья, платонизм — с Ведантой. Доводы Аристотеля против Идей являются следующими. Постулируется некая сущность, чтобы учитывать общность природы между двумя индивидуальными существами, двумя людьми, например, которые оба причастны «человеческой» форме. Но если сущность — это также реальность, существующая сама по себе (утверждение Платона), то следует предположить «третьего человека», чтобы принять во внимание общность природы между таким человеком и сущностью «Человек», и так далее. Очевидно, что онтологический горизонт Аристотеля ограничен индивидуальным существованием и что он не понимает, что сущность может быть совершенно реальной, не существуя тем способом, каким существует кот или Каллий (Метафизика, книга П, 9, 980 b). Аристотель так же живо, как и Платон, ощущал необходимость борьбы против софистов. Он ясно понимал, что речь шла о кризисе аналитического понимания, сбитого с пути открытием своего собственного инструментального могущества. Но решение, которое он предлагает, совершенно

по себе независимыми от любой ступени определенного бытия, будучи чудесно свободными, они тем самым спасали многообразие своего собственного рассеивания «в направлении к ничто» и возвращали его к единственной Сущности, к сверхсущественному Благу, к Океану Красоты, к Единому, лишенному иного. В определенном смысле учение об идеях — это также философский миф: для разума профана это настоящая легенда. И более того, мифом было и все творчество Платона, все его учение — миф о философии как любви к божественной Мудрости. Благодаря силе и привлекательности его творчества, которое в буквальном смысле бесподобно, посредством чрезвычайно живого образа Сократа Платон сумел снабдить спекулятивную душу Запада новым «метафизическим воображением», гностическим *иррауа*, столь прочно укорененным в субстанции на-

инное. Вместо того, чтобы обнаружить в содержании этого понимания следы истины и бытия и, исходя из этих внутренне свойственных качеств, развернуть это понимание к Принципу, Аристотель желает исправить аналитическое понимание на его собственном уровне и в его собственной форме: он изобретает формальную логику, то есть искусство рассуждать совершенно независимо от сущности или от самой вещи (Метафизика, XIII, 4, 1078 b 25), искусство, которому, начиная с VI века, дается имя Органона, то есть инструмента.

шего интеллекта, что он не может мыслить, не мечтая о сущностях, не испытывая ностальгии по этим «божественным формам», зов которых продолжает звучать даже в падшей душе. Сквозь творчество божественного Учителя мы слышим именно их голос, и именно его притягательности мы вновь подчиняемся. Восприняв этот голос в своих собственных глубинах, логос софистики, который мы оставили бесконечно вращающимся на периферии круга становления, застывает на месте, чтобы послушать его пение и вдохнуть его аромат. Если он все еще движется, то на этот раз чтобы открыть путь, ведущий к центру Принципов; и если он все еще вращается, то на этот раз по спирали, которая все больше и больше приближается к незыблемому Сердцу Реальности.

Этот текст появился в 1981 г. в № 471 журнала «Etudes traditionnelles».

ГНОЗИС И ГНОСТИЦИЗМ У РЕНЕ ГЕНОНА

Считается, что проблема гнозиса и гностицизма занимает у Рене Генона лишь второстепенное место. И это абсолютно верно, если опираться на тексты, поскольку он не посвящает самому этому вопросу ни одной статьи.¹⁶ Тем не менее если обратить внимание, что гнозис не обозначает ничего иного, кроме метафизического знания или сакральной науки, то тогда необходимо допустить, что Генон только

¹⁶ Важнейшими обращениями к этим двум терминам были следующие: «Заметки о христианском эзотеризме», «Множественные состояния бытия», «Традиционные формы и космические циклы», «Символы священной науки». Эти указания не являются исчерпывающими, но немного более полными, чем те, что дает Андре Дезиле (*René Guénon. Index, bibliographie. Les presses de l'Université Laval, «Bibliothèque Philosophique». Québec, 1977*). Эта работа будет весьма полезной любому читателю Генона.

этот вопрос и обсуждает и что он представляет собой важнейшее направление всего его творчества. Именно о чистом и истинном гнозисе, о том, значение которого Генон старался нам сообщить, мы и хотели бы здесь поговорить, потому что мы считаем, что на Западе нет понятия, которое было бы более недооцененным или более недопонятым, чем гнозис, в чем нас убедило внимательное изучение европейской теологии и философии.

Одна из главных причин этого почти полного непонимания коренится в том факте, что термин гнозис был сразу же дискредитирован тем искажающим использованием, которое ввели в обиход определенные философско-религиозные школы II столетия нашей эры и которое именно по этой причине было поставлено в один ряд под общим наименованием гностицизма. С точки зрения христианской веры и эти школы, и сам гнозис казались до такой степени связанными, что их нельзя было представить друг без друга, и все будут утверждать, что в реальности нет никакого иного гнозиса, чем тот, пример которого дает нам многоликий гностицизм. Но в силу определенного следствия, в котором нет ничего удивительного, противники христианства будут занимать ту же самую позицию и требовать от гности-

цизма, который они отождествят с истинным гнозисом, обладания традицией, предшествующей любой религии откровения и превосходящей ее.

Впрочем, не только христианство и антиклерикализм исповедуют смешение гнозиса и гностицизма. Разве сам Генон в первой поре своей взрослой жизни не стремился воскресить гностицизм, по крайней мере, в виде учения катаров, принимая участие в создании некой гностической «Церкви», где он был (законным образом или нет) одним из епископов? Разве он, тот, кто, кажется, всегда отличал чистоту гнозиса от примесей гностицизма, не был членом одной неогностической организации, мнимой наследницы древней традиции, вдохновлявшейся в конечном счете недвусмысленным католицизмом?

Была ли перемена в позиции Генона? Либо необходимо допустить, что, как он писал Морису-Дени Буле, он «был введен в эту среду Гнозиса лишь для того, чтобы ее уничтожить»?¹⁷ Мы видим, что если

¹⁷ Эзотерик Рене Генон. Воспоминания и рассуждения. Опубликовано в издательстве Pensée Catholique. N° 77. 1962. Р. 23. Это исследование, которое публикуют номера 77, 78, 79, 80, не только представляет собой источник точных сведений о жизни Генона, но еще и является попыткой самого внимательного понимания, какое томистский философ мо-

жет достичь в отношении его доктрины. В этой связи достойно сожаления, что книга Марии-Франц Джеймс (*Esotérisme et christianisme autour de René Guénon*. 1982. N.E.L. P. 479), которая претендует на такую высокую строгость на уровне исторической науки и которая, разумеется, представляет собой значительный итог поисков, свидетельствует к тому же о почти полном непонимании метафизических доктрин, в особенности учения о множественных состояниях бытия, таком непонимании, что оно делает многие страницы этой книги совершенно непостижимыми. Например (с. 158), напоминая, что для Генона то, что теологически называется ангелами и демонами, может метафизически называться высшими и низшими состояниями бытия, она из этого делает вывод, что «человек ассимилируется в том, что называется „небесными иерархиями“ у Оригена, Климента Александрийского или Дионисия Ареопагита». Для М. Ф. Джеймс «эти два подхода означают подтверждение территории необычных состояний (парапсихологии, магии) и даже чисто духовных (теургия)». Но она не видит, с одной стороны, что высшие состояния бытия имеют отношение к чему-то иному, чем парапсихология, которая в той мере, в какой она имеет смысл, не превосходит человеческую ступень существования, поскольку они, в сущности, обозначают духовные миры и даже божественный мир, а с другой стороны, что данная доктрина как раз и имеет целью объяснить, почему, полностью реализуя бытие в целом, человек не становится ангелом в собственном смысле термина (Множественные состояния бытия). К этому следует добавить болезненное ощущение, исходящее от книги, которая пытается разоблачить в Геноне агента Сатаны (с. 332, 333 и особенно с. 361) и которая на протяжении 479 страниц называет его только «наш друг». Не говоря уже о других странностях.

опираться на тексты, то перемена позиции действительно в некоторых отношениях была, что не исключает и необходимой последовательности. На самом деле мы считаем, что в том, что касается важнейшей стороны доктрины, чистой метафизики, Генон никогда не менялся по той самой причине, что такое изменение совершенно невозможно: то, что воспринимает интеллект, является в ее глубочайшей сущности незыблемой очевидностью. Неудивительно также, что такое восприятие появляется у совсем юного человека; наоборот, это нормально: юная душа почти естественным образом открыта тому свету, который излучает Святой Дух,¹⁸ тогда как с возрастом почти всегда наступает неуступчивость и забывчивость. Взамен этого формы, в которых пытаются выразить эти интуиции, могут значительно меняться, так как любой язык зависит от культуры и, следовательно, от истории, то есть от диалектики и проблематики, неизбежно неадекватной и всегда усложненной. Выбор выражений в таком случае зависит от расчета возможностей, который сам зависит от принято-

¹⁸ Уточним все же, что «окказионалистская» причина этих озарений всегда представляет собой нечто внешнее и объективное (*fides ex auditu*), начиная с божественного Откровения и до «плодотворной» встречи с событием, вещью, словом...

го в этой культуре и в этой истории знания. Такое знание, опирающееся на факты, может быть лишь постепенным и эмпирическим; оно неизбежно зависит от определенного сходства познающего субъекта и познаваемого объекта. Поэтому вне религиозной ортодоксии, которая гарантирована авторитетом магистральной Традиции, значение какой-либо культурной формы не может быть незыблемо определенным; она меняется вместе с точностью нашей информации и наших индивидуальных предрасположенностей или может быть даже прерванной, когда в решающий момент вопрос оказывается слишком запутанным. И кроме того, известно, что Генон никогда не задерживался там, где ему не предоставлялось возможности обрести достаточную ясность.¹⁹

¹⁹ Так было, например, в случае с загадкой Людовика XVII, с посланием Божией Матери из Ле Салетте, с истоками христианства и т. д. Речь идет, очевидно, о вопросах явно неодинаковой значимости. В том, что касается христианства, мы, между прочим, не видим больше, чем в любой другой религии, основания говорить «о почти непроницаемой темноте, окружающей все, что имеет отношение к истокам и к первым временам христианства, такой темноте, что она, если задуматься, не только не могла быть случайной, но и была явно желанной» (Заметки о христианском эзотеризме). Чтение Деяний Апостолов ни в коей мере не создает такого впечатления.

Предшествующие рассуждения диктуют нам наш план. Прежде всего мы должны изучить истинную природу такого исторического феномена, каким были гнозис и гностицизм, так как в этой совершенно особой области предвзятые страсти слишком часто дискутируют с невежеством. Мы сможем тогда лучше оценить то, чем был «гностический» период Репе Генона между 1909 и 1912 гг., на чем мы задержимся во вторую очередь. Наконец, мы попытаемся показать, почему «геноновский» гнозис не имеет никакого отношения к гностицизму, так как в этом, возможно, и заключается самое важное, то, что никто еще никогда не объяснял.

I. Гнозис в его истории

Наше намерение ни в коей мере не заключается здесь в том, чтобы дать трактовку истории гностицизма. Объем документов настолько широк и сложен, что ему следовало бы посвятить целый том. Впрочем, существуют хорошие изложения этого трудного вопроса.²⁰ Мы хотели бы только предло-

²⁰ Лучшим, по нашему убеждению, остается изложение, которое Х. С. Пуех сделал в 1934 г.: В чем заключается проблема гностицизма? Воспроизведено в книге «En quête de la

жить еще одну точку зрения на генезис этого религиозного феномена, которая позволила бы обрести его синтетическое понимание, поэтому мы обратимся вначале к некоторым элементарным историческим данным. Какими бы ни были на самом деле оговорки, которые необходимо сделать по поводу некоторых из этих выводов, мы в этом вопросе придерживаемся убеждения, что исторические познания строго необходимы, тем более что, как мы уже подчеркивали в другом месте,²¹ история гностицизма неотделима от его историографии (или иногда даже сводится к ней). Эта историография, между прочим, является довольно поздней — самые древние исследования не выходят за границы XVII столетия²² —

gnose». Gallimard, 1978. Т. I. Р. 143—183. Его дополняют изложения, которые обнаруживаются у различных историков религий («Плеяды», «Мирча Элиаде» и т. д.). С более умозрительной точки зрения необходимо добавить те страницы, которые Симона Петремени посвятила проблемам гностицизма в книге «Дуализм у Платона, гностиков и манихеев». 1974. Ed. Gérard Montfort. 1982 (reprint). Р. 129—159, а также ее замечательную статью «О проблеме гностицизма», в *Revue de Métaphysique et de Morale*. N 2. 1980. Р. 145—147.

²¹ Гнозис христианский и гнозис антихристианский // *La Pensée catholique*. N 193. Июль—август 1981 г.

²² Даже частичное чтение диссертаций древних эрудитов, Мосхаймов или Массюэ ни в коей мере не создает впечатле-

и формируется на самом деле лишь в XIX веке, главным образом, благодаря трудам немецкого историка Гарнака (1851—1930). С тех пор самые выдающиеся эрудиты не переставали увлекаться этой проблемой — одной из главных в истории религии. В 1945 г. этот интерес получил в свое распоряжение одно из самых необычных открытий христианской археологии — библиотеку Наг-Хаммади (*khénoboskion*) в Верхнем Египте:²³ откопав «случайно» один глиняный кувшин, археологи увидели внутри 13 книг в виде кодекса (то есть сшитых листов, а не свитков или томов),²⁴ «объединявшего в целом согласно более поздним оценкам пятьдесят три сочинения, в большинстве гностические»,²⁵ что позволя-

ния трудов, полностью превзойденных: наши знания значительно расширились, но сущность проблематики сохранилась.

²³ Другое открытие, сделанное, что любопытно, почти в ту же самую эпоху, — это открытие манускриптов Мертвого Моря: «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу». (Марк, IV, 22).

²⁴ Замена кодекса на книги осуществляется в эпоху Августина.

²⁵ Puech H. C. En quête de la gnose. Gallimard, 1978. T. I. P. XI; настоящее «проклятие», по словам Йонаса («Гностическая религия»), висит над этим трудом: соперничество, за-

ет теперь иметь доступ непосредственно к текстам. До тех пор все, что было известно о тех, кого называли гностиками, сводилось к цитатам и к выводам, которые о них делали ересиологи (главным образом св. Иреней и св. Ипполит), или к некоторым фрагментам, затруднительным для истолкования. Необходимо тем не менее, чтобы вопрос о гностицизме был окончательно освещен или чтобы он был фундаментально преобразован.

О чем идет речь?

На этот вопрос можно было бы ответить, если бы действительно существовали школы мысли, дающие сами себе название гностиков и характеризующиеся корпусом ясно определенных доктрин. Ничего подобного нет. Термин «гностицизм» недавнего изготовления и, кажется, не встречается до начала XIX века. Термин «гностический» (*gnostikos*) — это греческое прилагательное, означающее при его обычном значении «тот, кто знает», «ученый», и этот тер-

висть, разногласия специалистов и т. п. затруднили публикацию этих текстов, издание которых в факсимиле было завершено лишь в 1976 г. Добавим, помимо прочего, трактат «Пистис София» (на коптском), вероятно III века, который предстает уже в ухудшенном гностическими доктринами состоянии (Ионас. «Гностическая религия»).

мин используется довольно редко для технической характеристики религиозно-философского движения: среди всех гностических сект так себя называли одни только Офиты.²⁶ Можно было сделать вывод: «В первоначальном христианстве нет никаких следов гностицизма в широком значении исторической категории, и современное использование слов «гностический» и «гностицизм» для обозначения одновременно и широкого, и плохо определенно-го религиозного движения совершенно неизвестно в первой христианской категории».²⁷ Разумеется, когда историки применяют эту религиозную категорию к тому или иному учению, это не является абсолютно беспричинным: то здесь, то там обнару-

²⁶ Офиты (от греческого *ophis* = змея), которых отождествляют с наасенами (на еврейском *nahash* = змея), рассматривали змею Книги Бытия как создание, открывшее Адаму истинное знание, которое злой Творец пожелал запретить. Впрочем, наименования, которыми обозначали различные школы гностицизма, сами были предметом поручительства. (см. *Doresse J. La gnose dans Histoire des religions. «Encyclopedie de la Pleiade». Т. II. 1972. Р. 378*). Христианские писатели всегда обозначают их по имени их предполагаемого основателя: николаиты, маркиониты, валентиниане и т. д.

²⁷ *Casey R. P. The Study of Gnosticism // The Journal of Theological Studies. 1935. N 36. P. 55.*

живаются общие религиозные элементы и темы, из числа которых двумя наиболее постоянными были осуждение, с одной стороны, Ветхого Завета и его Бога, а с другой стороны — чувственного мира. Тем не менее использование этой категории неизбежно зависит от того представления, которое они о том или ином учении формируют, то есть, в сущности, от концепции самого гнозиса и от того, что можно под ним понимать. В той мере, в какой гнозис конотирует с идеями мистического и спасительного знания, передаваемого немногим лишь под покровом символов, выводящего на первый план крайне сложную космологию и антропологию и реализуемого лишь через какое-то подобие драматической теокосмогонии, понятие гнозиса обретает значительное расширение. Историки в таком случае будут иметь основание обнаружить его в довольно неожиданных областях. В конечном счете сама религия, какой бы ни была ее форма, и отождествляется с гнозисом.

Возможно ли все же найти устойчивую и бесспорную точку отсчета? Может ли нам предоставить ее само слово «гнозис»?

Этот термин на греческом означает «знание». Но он весьма редко используется один и почти всегда требует дополнения в виде существительного (зна-

ние чего-то), тогда как слово «эпистема» (наука) может использоваться без всяких условий. Именно поэтому вместе с Р. Бультманом можно допустить, что гнозис означает не знание как результат, но скорее акт познания.²⁸ Между прочим, вопреки тому, что утверждают некоторые невежды, это не единственное существительное, которым располагает язык, чтобы выразить ту же самую идею.²⁹ Платон и Аристотель также используют, и в весьма близких значениях, помимо эпистемы и глаголов *épistasthai* и *eidenai*, слова *dianoia*, *dianoësis* (и *dianoesthai*), *gnomè*, *mathèma*, *mathësis* (и *manthanei*), *noësis* (и *noein*), *noëma*, *nous*, *phronësis*, *sophia*, *sunësis* и т. д. Наряду с этим

²⁸ Статья о *ginosko* в Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Gerhard Kittel, Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart, 1966. Т. I. Р. 688—715. Р. 689. Можно последовать за Бультманом в его философских изысканиях, когда он изучает «терминологическое использование греческого языка» (*griechischer Sprachgebrauch*). Но это уже невозможно сделать, когда он трактует Священное Писание и когда он сооружает самые бредовые гипотезы относительно посланий св. Павла или Евангелия от Иоанна.

²⁹ Этот аргумент на самом деле использовался еще недавно для «оправдания» новозаветных писателей и греческих Отцов Церкви, употреблявших это существительное, потому что, не имея ничего другого в своем распоряжении, они извлеклись от позорного подозрения.

обычным использованием термина можно ли говорить, как это делает Р. Бультман,³⁰ об использовании термина «гностический» в значении «познание как таковое», то есть «познание Бога»? Примеры, которые предоставляет языческая литература, едва ли убедительны. Иначе обстоит дело с назидательной литературой Ветхого Завета в его греческой версии (версии так называемой Септуагинты). Здесь впервые и бесспорным образом используется глагол *ginôskô*, который переводит еврейское *yד'* (передаваемое гораздо реже словами *eidenai* и *épistasthai*), и существительное *gnosis*, приобретающее «религиозное и нравственное значение, значительно усиливаемое в значении познания как откровения, автором которого является Бог или София».³¹ Так, Библия говорит о Боге как «Боге гнозиса» (I Сам. II, 3). Почему александрийский иудаизм избирает этот термин (а не эпистему, например), чтобы выразить идею священного и соединяющего с Богом знания, к которому причастно любое существо? Следует ли видеть в этом влияние мистического (или мистериального) эллинизма, который уже использовал этот

³⁰ Op. cit. P. 692, 693, который, в частности, ссылается на Платона, Государство, VI, 508 e.

³¹ Bultmann. Op. cit. P. 699.

термин в таком смысле? В силу принципиальных причин — а не только всегда спорных фактов — мы так не считаем: исключено, что религия могла бы подвергнуться такому изменению самого своего существа, а именно — уникальной и таинственной связи, устанавливаемой между человеческим существом и Богом в том не имеющем себе равных акте, который она и называет познанием. Скорее, верно обратное, то, что еврейский перевод и наделил греческую вокабулу ее полным религиозным значением,³² и если термином, избранным для того, чтобы выразить этот акт познания, был термин «гнозис», то именно потому, что он имел нейтральное значение, тогда как такой термин, как «эпистема» с его более точным философским смыслом, не смог бы подойти для такой операции. Мы ни в коей мере не отрицаем существования религиозного эллинизма или египетской традиции, поскольку это и были те два источника, которые историки желали придать библейскому гнозису. Совсем наоборот, существование сакральных феноменов такого рода является

³² Это вывод, на котором останавливается Жак Дюпон после долгого анализа текстов и гипотез в своей работе «Gnosis» // *La connaissance religieuse dans les epitres de saint Paul*. Gabalda. Paris, 1949. P. 357—365.

для нас очевидным. Но, как мы уже подчеркивали в другой работе,³³ было бы хорошо, чтобы историки перестали мыслить под знаком одного лишь понятия «влияние», которое неизбежно приводит их к понятию «истоки». Возможно, не существует другой области, где исследование было бы настолько же напрасным, как в области гнозиса и гностицизма. Там может иметь место влияние одной традиции на другую, заимствование, передача, но это относится к периферийным элементам, а не к самой сущности традиций, по крайней мере, пока они еще живы.

Тем не менее, если обратиться к текстам (в частности, к книге пословиц, где слово «гнозис» наиболее часто используется), то мы еще не имеем дела с гнозисом в том смысле, в каком его обычно понимают, то есть в смысле чисто внутреннего и обоготворяющего знания, которое является не только актом, но также и состоянием, знания, каким только Бог может наделить одухотворенный интеллект,³⁴ тем, что можно назвать «харизмой гнозиса». Дело не

³³ *Fondements metaphysiques du symbolisme sacre*. T. I. Ch. I. Art. I. Sect 2. § 3.

³⁴ Мы изложили христианскую доктрину одухотворения интеллекта в нашей книге «*La charite profanee*». Editions du Cedre. 1979.

в том, что ничего подобного не существует в Ветхом Завете, но в том, что термин «гнозис» не получает там такого значения.³⁵ Следовательно, необходимо было дождаться Нового Завета и особенно Первого и Второго посланий Коринфянам, послания Колоссянам и Первого послания Тимофею, чтобы впервые появилось слово «гнозис», используемое в том смысле, в каком мы его определили. То, что решение обозначить так состояние духовного знания находит свой исток в версии Септуагинты, это очевидно, и нет никакой надобности обращаться к эллинистической культуре. Но то, что именно учение Иисуса Христа и откровение в нем божественного Логоса сделало возможным проявление этого состояния гнозиса в душе у тех, кто в этой учение верил, — это для нас является не менее бесспорным. Христианство в целом в его сущности — это послание гнозиса: «познать и поклониться Богу в духе и в истине» че-

³⁵ Не таков ли случай и дохристианского александрийского иудаизма? Вопрос требует особого исследования. Но тексты, которые нам от него остались, почти всегда относятся к временам после Нового Завета и Филона Александрийского, который, как и все его современники, мало использует слово «гнозис», а как платоник предпочитает ему термины «эпистема» и «теория».

рез чувственные и ритуальные формы или соединиться с Иисусом Христом, который сам является гнозисом Отца и который сам преодолевает и сотворенный мир, и религиозные обязательства. Разумеется, слово имеет эллинистически-библейское происхождение. Но суть дела, внутреннее и спасительное знание, харизма гнозиса, в которой вера достигает своего боготворимого совершенства, — все это является фундаментально христианским. Именно эту керигму любви и преобразующего союза с Богом Иисус и явился открыть, и достаточно прочесть Евангелие, чтобы в этом убедиться. Наперекор ритуализму фарисеев Христос, воплощенный гнозис Отца, пришел отворить «узкие врата» внутренней духовности. И как апостолы, и св. Павел, и первые христиане могли иначе жить в своей глубочайшей приверженности Христу?³⁶

Именно поэтому не встречается никакого документального свидетельства существования так называемого «гнозиса» до Нового Завета, несмотря на исследования (а иногда и утверждения) знаменитых

³⁶ Мы воспроизводим здесь с более развитым историческим основанием утверждение, которые мы изложили в статье «Христианский и антихристианский гнозис».

историков.³⁷ Это верно, что из 29 новозаветных упоминаний о гнозисе ни одно не обозначает духовного состояния. Тем не менее они всякий раз имеют религиозный смысл (за исключением Первого послания св. Петра, III, 7), и если «гностический» смысл главным образом характерен для св. Павла,³⁸ нам он кажется присутствующим также и у св. Луки, когда Христос заявляет: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли и входящим воспрепятствовали». (XI, 52), особенно если допустить, что ключ разумения — это и есть сам гнозис, который на самом деле отождествляется с Царствием Небесным, как это доказывает параллельный отрывок из Евангелия от Матфея (XVI, 19). Нам представляется достоверным, что если существует «гнозис», то прежде всего он был христианским и еще больше «христовым». Необходимо

³⁷ Таков случай, в частности, Рейзенштейна и Бультмана.

³⁸ Слово «гнозис» обнаруживается дважды у св. Петра и 26 раз у св. Павла. Можно констатировать некоторую эволюцию терминологии гнозиса от одного Евангелия к другому. Св. Павел использует также и слово «эпигнозис». Обо всем этом см. *Prucker E. Gnosis Theou. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt. Cassiciacum. IV. Wurzburg, 1937*, и резюме, которое дает Ж. Дюпон. *Op. Cit.* P. 48, 49.

также быть слепым к феномену Христа, чтобы не заметить огромного духовного эффекта, который он должен был произвести на тех, кто был ему свидетелем (эффект, который и двумя тысячелетиями позже еще себя не исчерпал). Как можно хотя бы на мгновение усомниться, что Иисус Христос, бывший больше, чем пророком, сообщил тем, кого он встречал и кто воспринимал его слова, некоторый гнозис, состояние внутреннего и боготворимого знания, несоизмеримое с тем, что они до этих пор переживали? Именно это духовное состояние св. Павел обозначает именем «гнозис», состояние, в котором он видит совершенство веры.³⁹ Именно это слово мы встречаем в рукописях, вдохновленных св. Павлом, таких, как Евангелие Варнавы, иногда причисляемое к новозаветным текстам, автор которого заявляет, что если он и пишет своим собеседникам, уже в полной мере обладающим верой, то «с целью, чтобы вместе с верой, которой вы владеете, вы имели бы и совер-

³⁹ Это же доказывает некоторое число отрывков: Римлянам, XV, 13–14, Эфесянам, I, 15–18; III, 16–19; Колоссянам, I, 14 и т. д. Все эти тексты показывают преимущество гнозиса над верой. Но другие тексты отдают первое место благодати. В этом нет никакого противоречия: нет знания без любви, и нет любви, которая не была бы в своей сущности знанием.

шенный гнозис».⁴⁰ Вот почему св. Павел также мог сказать с разрывом в несколько строк (Первое послание Коринфянам, VIII, 1—7): «Мы все имеем знание... но не у всех такое знание», согласно чему это простое теоретическое знание как таковое является либо знанием самодовольных невежд, либо эффективной реализацией своей трансцендентной и божественной природы, которая избавляет от любого внешнего вмешательства (ученого незнания).

Остается спросить, почему св. Павел является, так сказать, единственным новозаветным писателем, который говорит о гнозисе, и почему св. Иоанн совершенно не знает этого слова,⁴¹ хотя есть основания рассматривать его как самого «гностического» автора Нового Завета? Мы, разумеется, ответим, что в этом следует видеть доказательство влияния Библии LXX, которая, как мы видим, первая наделила этот термин религиозной, в сущности, коннотацией. К этому

⁴⁰ I, 5. см. Les ecrits des Peres apostoliques. Cerf, 1963. P. 242.

⁴¹ Между прочим, в сочинениях св. Иоанна нет никакого существительного для обозначения познания. Взамен этого именно у него обнаруживаются более многочисленные случаи употребления *ginosko* и *oida* (*eidenai* в неопределенной форме). Напомним, что мы всегда опираемся на данные, предоставленные Конкордацией Библии.

влиянию св. Павел, человек, искусный в науке раввинов, должен был быть особенно чувствительным. Еще более несомненно, что св. Иоанн, знания которого обрели свой исток в непосредственном видении Иисуса Христа, воплощенного Гнозиса, использовал для их выражения великие традиционные символы, а не понятия.⁴² Тем не менее эта особая ситуация со св. Павлом сама по себе недостаточна, чтобы объяснить мнимое отсутствие гнозиса в Евангелиях. Мы считаем, что к этому необходимо добавить и другую причину, более глубокую и в меньшей мере зависящую от обстоятельств. Дело в том, что среди фундаментальных авторитетов Откровения, признаваемых христианской догматикой, св. Павел занимает весьма любопытное место. Он, разумеется, главный авторитет, один из «столпов Церкви», хранитель аутентичного послания, и, тем не менее, он никогда не

⁴² Уточним, что мы принимаем как доказательство традиционную идентификацию автора IV Евангелия с апостолом Иоанном. Противоположные аргументы современной критики отличаются крайней убожеством: как мог галилейский рыбак создать столь высокое теологическое произведение? Это они объясняют лишь желанием быть оригинальным любой ценой. Главная забота модернистских экзегез — не комментировать Писание, но сделать себе имя в ущерб Писанию.

знал Христа во плоти! Любой христианин должен верить, что целостность Откровения была дана Иисусу Христу и что апостолы были авторитетными хранителями Откровения лишь потому, что они его получили. Учитывая сверхъестественный характер этого Откровения, следует признать, что оно неизбежно приходит извне: *fides ex auditu*, говорит сам св. Павел. По отношению к этому прямому (письменному или устному) Откровению, которое одно только и является авторитетным, могут быть только откровения частные (лишенные авторитета веры) или теологические комментарии, которые объясняют полученные в Откровении данные. То, что св. Павел, как и любой другой христианин, воспринял учение апостолов, не вызывает сомнений. Но все-таки среди всех тех, кто это учение воспринял, он единственный, чьи слова имеют ценность откровения. Дело в том, что он получил Откровение Евангелия непосредственно от «самого Господа» (Первое послание Коринфянам, XI, 23). Оно подтверждает или дополняет апостольскую традицию, но способ его сообщения может быть только внутренним.⁴³

⁴³ Послание Галатам, I, 11: «Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое,

Христианская догматика допускает, следовательно, что он по меньшей мере мог иметь откровение, которое исходило не от одного только «исторического» Христа, но и от внутреннего Сына, о котором св. Павел говорит: «Бог благоволил открыть во мне Сына Своего». Иными словами, догматика допускает, что можно иметь духовный опыт, который обладает достоинством откровения, способ познания, посредством которого одухотворенный интеллект причастен к тому знанию, которое Бог обретает о самом себе в своем Слове. Верно, что у св. Павла этот опыт принимает исключительный характер: он допускается Богом в качестве нормы и доктринального ориентира христианской веры, но не образует «вторичного Откровения». Тем не менее само существование такого способа познания доказывает, что христианская религия априори не отвергает его принципа. Так вот, именно этому способу познания, которое реализует совершенство веры (сопоставимое с человеческим состоянием), св. Павел и дает имя гнозиса. Он, очевидно, не представляет собой гностический опыт в целом, он не является

ибо и я принял его и научился не от человека, но через Откровение Иисуса Христа».

ступенью гнозиса у св. Павла, он не обладает внутренним характером объективной нормы для традиционной коллективности (что и делает св. Павла «столпом Церкви»), но он неизбежно вытекает из этой возможности принципа. И именно поэтому настолько важно, чтобы христианство причисляло именно св. Павла к столпам Церкви, того, кто «не знал Христа во плоти».⁴⁴

И все же не следует рассматривать гнозис у св. Павла только в его харизматическом и внутреннем

⁴⁴ Согласно учению Ф. Шуона религиозные феномены вытекают из двух принципов: принципа «апостольской передачи» и принципа «небесных полномочий». Первый отсылает к непрерывности традиции, второй — к прерывности «пророческих» вмешательств. Таков Буддизм Чистой Земли в Японии. Гнозис св. Павла в строгом смысле явно зависит от аспекта «небесных вмешательств», откуда возникает определенная противоположность «апостольской традиции» или отклонение от нее. Кроме того, гнозис почти всегда имеет нечто прерывное и вертикальное, что ни в коей мере не исключает, что он мог в случае необходимости становиться объектом традиции. Разумеется, привилегия получать откровение новых истин через благодать Христа, прямо говорящего с одухотворенным интеллектом, не свойственна св. Павлу: все апостолы этой привилегией пользуются, поскольку Откровение закрыто лишь в момент смерти последнего из них. Но тем не менее св. Павел не знал Христа исторически.

аспекте. Разумеется, это самое глубокое и самое решающее измерение, но не единственное. Как указывает само название, гнозис св. Павла — это также познание в первичном смысле термина, который подразумевает, следовательно, собственно интеллектуальную активность, способную в случае необходимости быть сформулированной и выраженной ясным и точным образом. С этой точки зрения св. Павел противопоставляет глоссоластию, «говорению на языках», неразличимому и неартикулированному, «говорение в гнозисе», которое использует осмысленные артикуляции языка, чтобы передавать знание, учение и, как следствие, чтобы «строить» общину (Первое послание Коринфянам, XIV, 6–19). Гнозис является одновременно и внутренним, и невыразимым, неким духовным состоянием, а также формулируемым и объективным доктринальным корпусом. С этой точки зрения он передаваем и может быть объектом традиции. Специфичность гнозиса коренится как раз в соединении этих двух аспектов. Истинный гнозис не является ни абстрактной теорией, тщеславной концептуальностью, которая иллюзорно удовлетворяется своими собственными формулировками, ни туманным мистицизмом, тесно укрепляющимся и непередаваемым. Понятна

очевидная значимость, в которую этот термин не может не облачиться в глазах первых христиан, а позже в глазах Отцов Церкви. В нем формулируется нечто незаменимое и бесконечно ценное: утверждение какой-то разновидности «внутренней верификации» доктрины, откровение которой получено извне, возможность для теологии⁴⁵ быть чем-то иным, чем простым рациональным упражнением, и достигать рассудочного и насыщенного чувствами опыта догматической истины, короче говоря, сакральной интеллектуальности.

Таковы причины, заставляющие первых Отцов Церкви прибегнуть к использованию этого термина, хотя они и имели в своем распоряжении другие слова, чтобы выразить идею познания. Это случается в первую очередь со св. Климентом Александрийским, величайшим знатоком христианского гнозиса, который предстает перед нами одновременно и как тайная традиция, переданная Христом некоторым апостолам,⁴⁶ и как учение, за-

⁴⁵ Слово обретает актуальный смысл лишь позже (после XIII века). Изначально у христиан оно означает священного писателя (преимущественно св. Иоанна) или чисто созерцательного автора.

⁴⁶ Hypotyposes. Frgt. 13.

ключающееся в истолковании Писаний и в углублении догм,⁴⁷ и, наконец, как совершенство духовной жизни и исполнение благодати евхаристии.⁴⁸ Это случилось с Оригеном, который в книге «Против Цельса» использует также и такие термины, как «догма», «дидаскалия», «эпистема», «логос», «София», «теология» и т. д., но который сохраняет и использование слов «гнозис» и «гностический» даже тогда, когда он борется с еретическим гностицизмом, что означает, что «христиане не боятся использовать те же самые выражения, что и гностики».⁴⁹ Мы видим ту же самую позицию у св. Иренея Лионского, чья книга *Adversus Haereses* атакует «ложный гнозис», чтобы установить «гнозис истинный». И так же обстоит дело у Дионисия Ареопагита или Григория Нисского. Таким образом, бесспорно существовал и подлинно христианский гнозис.⁵⁰ И несомненно, боль-

⁴⁷ Stromates. VII, 57, 3.

⁴⁸ Stromates. V, 66, 1—5: «Ибо гнозис божественной субстанции — это пища и питье божественного Логоса».

⁴⁹ *Marguerite Harl.* Origene et la fonction revelatrice du Verbe incarne. Seuil. P. 419.

⁵⁰ *Louis Bouyer.* Gnosis. Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Peres alexandrins // Journal of Theological Studies. N.S. 4. 1953. P. 188—203.

шим несчастьем для Запада было то обстоятельство, что латинский язык не содержал никакого эквивалентного термина, чтобы перевести слово «гнозис», так как ни *agnitio* или *cognition*, ни *scientia* или *doctrina* не обрели его библейского значения, а затем значения св. Павла — значения сакрального греческого выражения.⁵¹ Такая семантическая недостаточность должна была, очевидно, благоприятствовать возникновению и развитию теологического рационализма, который неизбежно приводил к антиинтеллектуальным реакциям экзистенциальной теологии и, в конечном счете, к исчезновению *doctrina sacra*.

Но после библейского использования слова «гнозис», после св. Павла, после патристики нам необходимо перейти к его еретическому использованию, так как именно оно и породило то, что называют гностицизмом. Такое использование появляется

⁵¹ Впрочем, иногда обнаруживается простой перенос с греческого на латынь. Так обстоит дело в латинской версии *Adversus Haereses* св. Иренея, I, 29, 3, где «гнозис» переводится как *agnitio*, гораздо реже как *scientia*. Укажем, что латинские переводчики еврейского поэта-неоплатоника Ибн Табирия передавали еврейское слово *yediah* через *sapientia*, которое на самом деле, как мы считаем, было более подходящим в той мере, в какой оно выражало единство знания и мудрости.

уже у св. Павла, когда он разоблачает «ложный гнозис» (Первое послание Тимофею, VI, 21). Кроме того, у св. Иоанна настойчивость, с какой он определяет божественное знание (*ginôskein*), может быть понята как предостережение против искажения христианского гнозиса. Но все-таки при актуальном состоянии имеющихся у нас документов невозможно утверждать существование в век Нового Завета определенного и организованного гностицизма. Как уже много раз подчеркивалось,⁵² речь идет о тенденциях, о ростках гностицизма, а не о заявленной и установленной ереси. Не следует пытаться заставить тексты говорить то, о чем они не говорят. И это само собой разумеется. Чрезвычайная гностическая сила манифестации Слова Иисуса Христа не может не породить эксцессы в некоторых умах, слишком слабых, чтобы вынести восторг. Таким образом, одновременно с развитием харизматической сложности гностического опыта должен был отвердевать отказ от «Христа во плоти» (вместе с отказом от телесного творения) в той мере, в какой гнозис постигал себя как благодать зания, испытываемого во вну-

⁵² *Simone Petrement*. Sur le probleme du gnosticisme // *Revue de Metaphysique et de Morale*. 1980. N 2. P. 152.

трейнем мире души. Тот, кто говорит о познании, на самом деле говорит о ступенях познания; и тот, кто говорит о дарованной благодати, говорит о том, кто ее даровал: ступени гнозиса требуют, следовательно, иерархии дарующих благодать, откуда множество божественных посредников и неопределенная сложность ангелологии и космологии. С другой стороны, драматическая акцентуация внутренней духовности, которая делает очевидным элитарный эзотеризм сект, приводит к отвержению Слова, ставшего плотью, и, как следствие, к «мизакосмизму», вопреки Творцу — к дурному Богу, возвращенному к своей функции демиурга.

Итак, христианский гнозис как раз и характеризуется единством и простотой. Божественные посредники сведены к единичности Слова, ставшего плотью (св. Иоанн), посредника между Богом и людьми (св. Павел). Относительно дохристианских доктрин, касающихся «вселенского гнозиса», — еврейских, эллинистических, египетских или в случае необходимости ближневосточных — это нечто колоссально новое. Христос сам является гнозисом Бога, и такой гнозис, принявший форму человеческого тела, открывается всем людям, осуществляя ослепительное метафизическое замыкание. Все ступени

познания и, следовательно, реальности (множество эонов) синтетически «резюмированы» в Христе,⁵³ который предоставляет прямой путь к гнозису Бога. С другой стороны, хотя христианский гнозис неизбежно остается чем-то внутренним и, следовательно, эзотерическим, поскольку он является производением Святого Духа, он тем не менее непосредственно предлагается всем людям. Благодаря этим двум признакам христианский гнозис производит что-то вроде предварительного восстановления золотого века и райского состояния. Именно это несдержанные гностики и не могут принять. То, что их поразило и в некотором смысле обратило, — это новая и неотразимая сила христовой манифестации: она очевидно достигается силой Духа. Но переживают они это новое на основе старых схем: они хотят влить новое вино в старые мехи. Эта новая сила, к которой они не могут остаться нечувствительными, посредством своего чисто внутреннего послания пробуждает в них эхо древних доктрин: либо они

⁵³ Резюмирование = *ana-kephalaiosis*, см. Послание Ефесянам, I, 10. Этот термин означает также «свести к главному, к Принципу», и в этом и заключается главный смысл выражения (*kephal* = голова).

узнали их непосредственно, потому что были в них посвящены, либо они о них только слышали, и их обращение в христианство привело их к открытию этих доктрин и к тому, что они стали ими интересоваться все больше и больше. Таково, считаем мы, вероятное происхождение того, что сегодня и называют гностицизмом, о существовании которого приблизительно во II столетии нам свидетельствуют рукописи св. Климента Александрийского, св. Иренея Лионского и св. Ипполита Римского. Мы видим в этом что-то подобное феномену возрождения разнообразных древних доктрин под волнующим и предвещающим откровение воздействием христовой манифестации, в которой слышится что-то вроде неотразимого призыва к внутренней духовности, так как это и есть самое главное значение послания Иисуса, воплощенного Слова. Этот призыв, звучащий во всяком ухе столь явными, столь повелительными акцентами, входит в созвучие с множеством эзотерических традиций, в той или иной мере погруженных в исторический сон, или деградировавших, или окостеневших. Свет Слова внезапно их озаряет, заставляет их выйти из темноты, восстанавливая в памяти их живое значение, казавшееся безвозвратно потерянным. Отказываясь воссоединить

ниться на стволе христианского оливкового дерева и связать свою судьбу с истинными корнями гнозиса, они пожелали совершить обратное — привить христианскую ветвь к стволу древних традиций, чтобы воспользоваться ее жизненной силой и оживить эти древние традиции.⁵⁴ Наше объяснение не может претендовать на полную достоверность, но у него, тем не менее, есть достоинство правдоподобия. Помимо этого, оно согласуется с тем фактом, что, с одной стороны, гностицизм является христианской ересью, а с другой — в нем обнаруживаются доктринальные фрагменты самого разного происхождения, часто дохристианского. Наконец, оно, в сущности, основывается на том, что учитывает могущественный гностический характер христовой манифеста-

⁵⁴ Мы даем здесь свободный комментарий «Послания Римлянам» св. Павла, XI, 17–24, который переворачивает нормальный процесс прививки. Но именно этот сверхъестественный порядок во многих отношениях является изнанкой естественного порядка. Христос и есть настоящее дерево, оливковое, с которым связаны все предшествующие традиции, языческие и даже еврейские. Мы можем лишь привить себя к Нему. В силу самого факта появления христианской традиции все иные традиции, даже самые древние, становятся удаленными от центра и лишенными корней. Вот что хотел сказать св. Павел.

ции, что, как нам кажется, весьма мало до сих пор замечали.⁵⁵

Очевидно, что смысл этого взрывоопасного вопроса немаловажен, и именно поэтому нам и пришлось распространиться о его истории. В высшей степени значительно, что первой христианской ересью был гностицизм, и в известном отношении этот факт изменил всю историю Запада. Хотя еретический гностицизм исчез в V или VI веке почти полностью, он, тем не менее, преуспел в одном: он окончательно дискредитировал новозаветную вокабулу гнозиса и тем самым почти полностью затемнил простую идею сакральной интеллектуальности. И мы считаем, что если творчество Рене Генона имеет смысл, то не только в том, что он реабилитировал понятие гнозиса, но и на более глубоком уровне дал нам о нем живую и светоносную интуицию. Тем не менее, прежде чем показать, каково действительное положение и функция истинного гнозиса у Генона, мы должны исследовать причины, которые заста-

⁵⁵ Мы представили только набросок. Было бы необходимо показать в деталях, как наш тезис подтверждается большинством признаков, которые историки обнаруживают в гностицизме.

вили его примкнуть к самому сомнительному неогностицизму, и объяснить значение этого вызывающего недоумение эпизода.

II. Неогностики

Необходимо констатировать, что интерес Генона к гностицизму и гнозису начался с общения с гностицизмом его времени, то есть с той идеей, которая сформировала между 1880 и 1914 гг. определенную культурную моду на него. Отметим также, что именно в эту эпоху разрабатывается научная историография гностицизма с ее двумя главными направлениями: с одной стороны, Гарнаком, который видел в гностицизме «радикальную и преждевременную эллинизацию христианства»,⁵⁶ эллинизацию, в которой с большей мудростью и медлительностью преуспеет Великая Церковь, а с другой — Боссюэ и Рейтзенштейном, которые, пораженные сходством христианского гностицизма с египетскими, вавилонскими, иранскими герметическими религиозными

⁵⁶ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1886. T. I. P. 162; *Puech H. C.* Ibid. 143.

манифестациями, говорили о дохристианском гнозисе и видели в гностицизме Валентина, Василида или Маркиона разновидность «регрессии эллинизированного христианства к его восточным истокам»,⁵⁷ короче говоря, видели в нем «ориентализацию»⁵⁸ не менее радикальную, чем эллинизация Гарнака. Это развитие историографии гностицизма происходило вместе с определенной модой на гнозис, которая возникла уже в XVIII веке, но выявила свои существенные черты главным образом в первой половине XIX столетия. Именно тогда уточняется «оккультистское» значение термина, которое до сих пор используется в большинстве псевдоэзотерических кружках. В это время Фенелон еще мог попытаться воспроизвести полностью ортодоксальный словарь Климента Александрийского и отождествить мистику чистой любви с гнозисом Отцов Церкви. Несомненно, его небольшой труд «Гностицизм святого Климента Александрийского», в котором он дает магистральное изложение доктрины великого

⁵⁷ Lietzmann H. Geschichte der alten Kirche. I. Die Anfänge. 1932. P. 317; Puech H. C. Ibid. P. 144.

⁵⁸ Reitzenstein-Schaefer. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. 1926. P. 141; Puech H. C. Ibid. P. 144.

александрийца, долгое время оставался неизданным, так как Боссюэ запретил его распространение.⁵⁹ Тем не менее сам Боссюэ нисколько не смущается использованием термина и пытается только свести его значение до уровня общей теологии: «Я не вижу, — говорит он, — что под словом «гнозис» необходимо понимать какую-то иную загадку, какую-то иную тайну, нежели великая тайна христианства, прекрасно известная вере, прекрасно понимаемая совершенными, в силу дара умозрения, искренне практикуемого и обращаемого в привычку».⁶⁰ Кажется, Сен-Симон

⁵⁹ Опубликовано с предисловием Поля Дюдо. «Etudes de Theologie historique». Beauchesne, 1930. XI. P. 299. Текст Фенелона занимает страницы 163—256. Речь идет о рукописных заметках, остававшихся неизвестными до их обнаружения П. Дюдо в библиотеке Сен-Сюльпис. Ни Фенелон, ни Боссюэ в их публичной ссоре никогда на него даже не намекали. Боссюэ тем не менее цитировал его и опровергал в своей книге «Традиция новых мистиков», но без имени автора. Фенелон подчинился запрету, а Боссюэ отказался публиковать свой труд, который увидел свет только в 1753 г. Есть ли необходимость уточнять, что мы ни в коей мере не разделяем негативные выводы комментатора о том, что касается изложения христианского гнозиса у Фенелона? Фенелон знал, о чем он говорил.

⁶⁰ Tradition des nouveaux mystiques. Ch. III. Sect. 1. Dubon. Ibid. P. 25.

свидетельствует, что термин «гнозис» означал при дворе Людовика XIV доктрину Фенелона, но все же «компрометирующий» характер термина со временем усиливается.⁶¹ О причинах этого нетрудно догадаться.

Неудача Фенелона в его попытках вернуть жизнь гнозису св. Климента Александрийского, сближая его с мистикой св. Терезы и Сан-Хуана де ла Круза, а также с доктриной чистой любви, позволяет сохранить лишь один единственный смысл этого термина, смысл осуждаемый. Фактически словари той эпохи, словарь Морери или знаменитый словарь аббата Бержье,⁶² не включают в себя никакой статьи о гнозисе, но только о гностиках, где под этим именем рас-

⁶¹ Цитата в «Письме», s.v. Не доказывает ли этот текст Сен-Симона, что именование квиетизма как гнозиса было более привычным, чем обычно считается?

⁶² Он представляет себя как «теологическую часть» Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. Но на самом деле он берет из нее статьи, чтобы исправить их или чтобы с ними бороться. Сама Энциклопедия в статье «Гностики» только воспроизводит статью из словаря Трево, добавляя в нее многозначительный намек на квиетизм и на пиетизм. Кальве в своей «Истории Ветхого и Нового Завета и Евреев», не дает никаких дополнительных указаний и не указывает ни на какие ортодоксальные использования вокабулярия гнозиса.

сматриваются главным образом еретики. Обычный смысл едва упомянут. Несомненно, официальный католицизм также убежден, что он причастен к победе над гнозисом, и, чтобы исключить термин, он уверяет себя в окончательном поражении того, что этот термин обозначает. Но все обстоит иначе. Осуждение любого гнозиса было бы эффективным только при условии, что оно стало необходимым для христианского общества. Напротив, такое стремление, которое не отступает ни перед какой клеветой, особенно в том, что касается нравов, может лишь пробудить внимание к ереси вольнодумцев и недоброжелателей. Именно это и произошло. Постепенно ересиархи обретают образ героев свободной мысли. В них видят либо христианских философов, которые уже стремятся сбросить иго догматической дисциплины и не могут быть удовлетворены вульгарной наивностью, либо языческих философов, озабоченных применением к туманным образам веры требований разума. В дальнейшем эзотерическая элитарность гнозиса будет льстить тщеславию вольнодумца. Чем больше общество старого режима дехристианизируется в своей глубине, тем больше религия сводится к простому фасаду, еще повсеместному, но все меньше и меньше способному скрывать за собой грубый

обман. Власть религии, доброй для простолюдинов, как утверждает Вольтер, который по воскресеньям развлекался тем, что играл роль сельского священника перед крестьянами, не оказывает воздействия на высокие умы, которые с чувством соучастия обращаются к древним еретикам и даже, за пределами христианства, к античному язычеству. С этой точки зрения любой эзотеризм может быть только инакомыслящим, несущим свет надежды роду человеческому в его длительной битве. Тогда неожиданно происходит Французская революция, неистовый сатанизм которой наносит Католической церкви, древнейшему учреждению Запада, самые ужасные удары за всю ее историю. За один год, между 1793 и 1794 г., это учреждение полностью исчезло на французской земле,⁶³ и уже никогда оно не вернет свое былое величие. Когда фасад уничтожен, в духовной пустыне самой зловещей из всех эпох, которую не удавалось заполнить взрывами безумной риторики, мистическое неоязычество обнаруживает некоторые шансы.

Немного позже в Германии возникает романтизм, который в некоторых отношениях является антипо-

⁶³ *Taveneaux R.* Le catholicisme post-tridentin, dans *Histoire des religions*. Pleiade. T. II. P. 1108—1112.

дом революционного атеизма, но который в конечном счете объединится с ним, чтобы образовать что-то вроде антихристианского эзотеризма. Этот романтизм, вновь открыв Майстера Экхарта и Якоба Беме, ввел в обращение идею внутреннего духовного познания, которой он и сообщил произвольно имя «гнозис». Самый лучший пример — это, несомненно, Ф. Х. Баадер, который ясно различает псевдогнозис дьявольского происхождения и подлинный христианский гнозис: «Верно, что существует псевдогнозис, — утверждает он, — и произведение Л. К. Сен-Мартина... нам ясно говорит о такой школе Сатаны, ужасающе распространенной среди нас, но именно поэтому существует и существует всегда и истинный гнозис».⁶⁴ Точно так же и у Гегеля творчество Беме определяется как гнозис, но гнозис, который, чтобы стать совершенным, должен преобразоваться в чистую философию.⁶⁵ Тогда и возникает представ-

⁶⁴ *Tagebuch*. Weiern 31. Jan. 1787; цитируется по книге Benz E. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Vrin, 1968. P. 108.

⁶⁵ *Encyclopedie des sciences philosophiques en abrege*. Gallimard. Trad. Gandillac. P. 63. Это также доказывает, что своей второй частью «Фауста» Гете был полностью обязан гнозису, о котором узнал в «Истории Церкви» Готфрида Арнольда.

ление, что в интенсивной циркуляции идей, которая совершается в Европе в первой половине XIX века, гнозис постепенно начинает обозначать эзотерическое знание, превосходящее христианскую догматику, знание, которое делает бесполезной любую официальную религию, потому что она рассеивает тайну. Этому гнозису, мистическому фундаменту антиклерикальной идеологии, суждено, как все убеждены, возобновить связь с тайной традицией, образцовой жертвой ненависти со стороны Церкви, и вновь обнаружить питательную почву подлинных корней нашей культуры, корней, которые иудео-христианство не смогло отравить, а римский централизм не смог уничтожить. Несомненное свидетельство такой концепции — статья, которую «Большой универсальный словарь» Пьера Ларуша посвящает гностицизму (термин уже имеется): «Было бы ошибкой считать, что гнозис — это, в сущности, христианский факт. По своему происхождению, своим целям и своим усилиям это, скорее, нечто более широкое, чем любая религия, какой только она может быть; это свободное мышление, стремящееся объяснить одновременно мир, общество, верования, нравы и все с помощью традиции; что доказывает, что нет необходимости смешивать здесь свободное мышление

с рационализмом». Затем, после утверждения, что его сходство с буддизмом доказывает его индийское происхождение,⁶⁶ автор заявляет: «Гнозис ни в коей мере не был ересью, но скорее был философией самого христианства; христианам гнозис говорил: главное для вас — это понимание самого высокого порядка, но его апостолы не поняли своего учителя, а их ученики, в свою очередь, исказили тексты, которые были им оставлены».⁶⁷

Такова идея, которую выдвинули о гнозисе те, кого мы называем «антиклерикальными мистиками» и с кем молодой Генон вступил в контакт. Они говорят о гнозисе с тем большей уверенностью, чем больше они пренебрегают историческими сведениями о нем, убежденные, что только они и знают, что на самом деле происходит. Какой бы универсальной ни была их концепция гнозиса, они, тем не менее,

⁶⁶ Эта тема встречается уже с XVIII века, особенно в том, что касается возможных сближений буддизма и брахманизма с мистикой чистой любви Фенелона и Гийома, которая, как нам кажется, ни в коей мере не заслуживает упреков, адресуемых ей Геноном. Напомним, что первое упоминание о Будде на Западе обнаруживается у св. Климента Александрийского.

⁶⁷ Здесь, очевидно, не спрашивается, как могло быть, чтобы «понимание самого высокого порядка» совершило такую тяжелую ошибку в выборе своих свидетелей.

намереваются расположиться в доктринальной непрерывности того, что начинает называться гностицизмом, то есть в непрерывности христианских еретических школ. Обычно эту доктрину представляют как эмоциональную реакцию на скандал, который образует существование зла. Это неоспоримо, но этого недостаточно. Объективное зло, присутствующее в творении, которое им представляется непорочно испорченным, ощущается столь живо как неоправданное лишь в корреляции с драматической акцентуацией спасительной интериоризации: эти два эксцесса, один объективный, другой субъективный, друг друга обуславливают. Внутренний долг признает любое материальное творение порочным, и утрата творения не оставляет другого спасения, кроме внутреннего бегства. Из этого, как мы уже показали в другом месте,⁶⁸ следует антикреационистский ангелизм, который неизбежно сопровождает христологический доцетизм: как Бог мог сделаться плотью, если плоть полностью порочна? Как следствие, библейский творец — это лишь демиург, плохой бог, которого необходимо отвергнуть вместе со всем Ветхим Заветом и теологическим раввинизмом

⁶⁸ *Gnose chretienne et gnose anti-chretienne.*

св. Павла. Это известные темы. Они обнаруживают, с точки зрения метафизической доктрины, которую сам Генон и выдвинул, не только мысль бхакти и джняны, но еще и радикальное непонимание мистерии божественной имманентности во внешнем существовании космоса, так как Коран учит: «Он есть Первый и Последний, Внешний и Внутренний, и он имеет бесконечное знание и о любой вещи» (LVIII, 3).⁶⁹ Очевидно, согласно Корану, «бесконечный гнозис» Бога как раз и состоит в радикальном единстве и строгой импликации имманентности и трансцендентности, внешнего и внутреннего. Однако это были именно те идеи, которые обнаруживаются во всех первых текстах Генона-Палингениуса, и понятно, почему он однажды дал понять, что он не имеет ничего общего с тем, кто их выразил.⁷⁰

Мы не станем в деталях излагать историю нового гностицизма, каким он проявляет себя во Фран-

⁶⁹ См. по этому поводу «Крест „времени-пространства“ в ономотологии Корана», один из главных трактатов Ф. Шуона, в книге *«Forme et substance dans les religions. Dervy»*. 1975. P. 69–83.

⁷⁰ «Покрывало Изиды», февраль 1933 г., воспроизведено в книге *«Etudes sur la Franc-maçonnerie et le compagnonnage»*. Ed. Traditionnelles. 1964. T. I. P. 215.

ции в конце XIX века. Эту историю еще предстоит написать. Главные элементы ее обнаруживаются в различных посвященных Генону работах, которые нам объясняют, как Генон был вынужден вступить в связь с этим гностицизмом.⁷¹

Около 1880 г. леди Катнесс, герцогиня Помар, член христианского теософского и эзотерического общества,⁷² организовала в своем частном отеле на улице Бремонтье спиритические сеансы, где любила вызывать души великих умерших: Симона Мага, отца гностицизма согласно св. Иренею, Валентина, Аполлония Тианского и т. д. На этих сеансах иногда присутствовал архивист и литератор по имени Жюль Дуанель, обладавший впечатлительным и немного неустойчивым характером. Однажды,

⁷¹ Приведем самые главные: *Charcormac P.* La vie simple de Rene Guenon. Ed. Traditionnelles. 1958; *Laurant J. P.* Le sens cache dans l'oeuvre de Rene Guenon. Ed. L'Age d'Homme. 1975; *Robin J.* Rene Guenon. Temoin de la Tradition. 1978; *Marie-France James.* Esoterisme et christianisme autour de Rene Guenon. Nouvelles Editions Latines. 1981; того же автора, Esoterisme, occultisme, franc-maconnerie au XIXe et XXe siecle. Explorations bibliographique. 1981.

⁷² Генон посвятил главу своей книги «Теософизм» этой любопытной персоне.

в осенний вечер 1888 г.,⁷³ явился дух Жильбера де Кастра, катарского епископа из Тулузы,⁷⁴ который сообщил Д. Дуанелю о миссии восстановления гностической церкви и на которого возложили обязанности патриарха.⁷⁵ Другие откровения и несколько проверок убеждают Ж. Дуанеля в подлинности его посвящения. По инициативе его друга, Фабра де Эссара, в Париже проводится гностическая ассамблея, которая признает Дуанеля патриархом под именем Валентина II. Позже он сам наделяет епископским званием Фабра де Эссара (Синезия),⁷⁶

⁷³ Согласно М. F. James, Ж. Робен даст 1889 (Op. cit. P. 65), а Ж. П. Лоран — 1890 (Op. cit. P. 46).

⁷⁴ Жильбер де Кастр, о существовании которого есть свидетельства 1193 г., является одной из самых знаменитых фигур катаризма, «старшим Сыном», то есть коадьютором Госелина, епископа Тулузы, которого он сменяет около 1220 г., покинув Фанжо, где он пребывал, ради епископского города. Он умер в Монсегюре около 1241 г.; см. *Michel Roquebert. L'Eropee cathare. T. I. 1198—1220: L'invasion. Privat, 1970. 595 p.*

⁷⁵ Такой способ сообщения инициации, согласно Рене Генону, не является невозможным: см. «Заметки об инициации». Он, между прочим, не лишен сходства с тем способом, которым руководствовались при возобновлении Ордена Тамплиеров в 1908 г., главой которого должен был быть Генон.

⁷⁶ М. F. James в книге «Esoterisme, occultisme» указывает две различные даты этого посвящения: 1892 г. и 1889 г.

Жерера д'Анкосса, основателя мартинизма, и некоторых других. Дуанель всегда желал сблизить гностическую Церковь с Церковью католической. В 1894 г. он доходит даже до того, что отрекается и вручает Монсеньору Орлеанскому свою епископскую мантию⁷⁷. Именно поэтому в 1895 г. Синезий сменяет его в качестве патриарха гностической Церкви и, в свою очередь, наделяет епископским саном Леона Шампрено, Альбера де Пувурвиля, Патрика Генти и др. Как раз в ходе Конгресса спиритов и масонов в 1908 г. Генон и встретил Фабра де Эссара. Он попросил о вступлении в эту гностическую Церковь и в 1909 г. был посвящен в епископы Александрии под именем Палингениуса.⁷⁸ Синезий

⁷⁷ За этим обращением последовало возвращение к гностицизму и, возможно, новое отречение. Он умер в 1902 г. О Пувурвиле читаем у Ж. П. Лорана в книге «Матжиои. Даосский авантюрист». Согласно сведениям, предоставленным Робером Амаду (*James M. F. Esoterisme et christianisme*. P. 81), Ж. Дуанель, помимо своего посвящения в тонкой модальности, мог получить вполне законно печать Епископа Церкви Утрехта. Согласно Ж. П. Лорану речь шла о епископе Антиохии. Это посвящение имеет каноническое значение.

⁷⁸ Параллельно этому, как мы уже указали в примечании 60, Генон, уже масон и принятый в папюсовский мартинизм, получает «из иного мира», со стороны Жака де Моле,

основал тогда журнал «Гнозис», руководство которым доверил Генону. Его выход в свет прекратился в феврале 1912 г. Таковы факты, которые мы сумели восстановить.

Что касается доктрины гностической Церкви, то она полностью соответствует утверждениям гностицизма первых веков: антииудаизм и антииеговизм, возобновляемые обвинения против Отцов Церкви, которые «тысячью способов истерзали учения, которые они получили», антиклерикализм и т. д.⁷⁹ Бесспорно, эти тезисы находились в противоречии с поздним учением Генона. Как можно было сделать их своими? Обычно последовательные или внезапные присоединения Генона к различным псевдо-

миссию возобновить Орден Тамплиеров и стать его главой. Этот орден Новых Тамплиеров обильно использует средства коммуникации посредством медиумов. Он продолжает свои труды в атмосфере многочисленных ссор и отлучений (особенно сторонников Папюса, которые обвиняют Генона в теневых маневрах). В конце 1911 г. «по приказу своих учителей» Генон объявляет о роспуске Ордена Новых Тамплиеров (*James M. F. Esoterisme et christianisme*. P. 99). Ж. Робен видит в этом Ордене возможное решение проблемы источников творчества Генона.

⁷⁹ *James M. F.* Op. cit. P. 82; *Laurant J. P.* Op. cit. P. 45, 135, etc.

эзотерическим организациям объясняют как исследование, нацеленное на проверку их притязаний.⁸⁰ Впрочем, таким же образом представлял суть дела и сам Генон.⁸¹ Это верно, что в другом тексте он утверждает: «Если нам и пришлось в определенное время проникнуть в те или иные круги, то по причинам, которые касаются только нас одних».⁸² Это ни в коей мере не противоречит предшествующему утверждению, но, разумеется, является менее ясным. Мы, с другой стороны, упоминали о заявлении, которое он сделал Морису Дени-Буле, — что он вступил в гностическую Церковь, чтобы ее разрушить.⁸³ Поскольку нам кажется невозможным оспорить совпадающее значение этих утверждений, мы допускаем, что Генон вполне серьезно изучал эзотерические претензии данных организаций и пытался ради это-

⁸⁰ *Chacornac P.* Op. cit. P. 33; *Robin.* Op. cit. P. 45, 135, etc.

⁸¹ Заметки об инициации.

⁸² *Etudes sur la F. M.* Т. I. P. 197.

⁸³ *Supra.* № 2. Для Ж. Робена такое заявление не означает, что Генон отказывает гностической Церкви в регулярности, но он предпринимает попытки помешать тому, чтобы такая организация, аутентичная, но агонизирующая, не упала до состояния психического трупа в руках сатаниста Брикко, перебежчика из гностической Церкви и основателя раскольнической Церкви под именем Иоанна II. Op. cit. P. 196—198.

го проникнуть внутрь каждого из их объединений. Не было ли достаточно критического изучения заявляемых ими доктрин, явно антитрадиционных? Разумеется, следует предположить, что внешняя видимость может быть по этому поводу обманчивой или озадачивающей.⁸⁴

Следовательно, необходимо сделать вывод, что Генон никогда не считал обсуждаемые доктрины своими собственными, вопреки нашему предшествующему предположению, и что ему, кажется, требовалось найти лишь время, необходимое для своих

⁸⁴ Не таков ли случай с масонерией или, по крайней мере, с некоторыми из ее послушаний, атеистическая и прогрессистская идеология которых, по критериям Генона, подлежала непосредственному осуждению? Правду говоря, инициатические «блуждания» Генона нас слишком сильно не удивляют, если допустить, что человеческая судьба может знать противоречия и перемены: жизнь не разворачивается подобно теореме в математике. Но необходимо признать, что учение Генона может сообщить некоторым несоответствиям, неизбежным в существовании человека, значение непогрешимого учения, созданного ценой действительно чрезмерной герменевтической изобретательности (напр., *Робен. Op. cit.* P. 193, который пытается смягчить весьма явное значение заявлений Генона в «Заметках о христианском эзотеризме»: «Неогностики никогда ничего не получали посредством какой-либо передачи...»).

исследований. Этот вывод подтверждают некоторые тексты Паленгениуса, который, например, заявлял в 1911 г.: «Мы вовсе не являемся неогностиками... и что касается тех, кто намерен опираться на один только греко-александрйский гностицизм, они нас ни в коей мере не интересуют».⁸⁵ Также верно, что во многих статьях этого времени — все это подчеркивают — обнаруживаются элементы доктрины, идентичные тем, что формулирует Генон в зрелости. Более того, сам Генон заявляет в 1932 г., после текста, приведенного выше, о личных причинах, которые у него были, чтобы «проникнуть в те или иные круги»: «какими бы ни были публикации, где появлялись наши статьи, было ли это в то же самое время или нет, мы всегда излагали в точности те же самые идеи, отношение к которым мы никогда не меняли».⁸⁶

И тем не менее очень трудно примирить некоторые утверждения периода 1909—1913 гг. с утверждениями более позднего периода. Если мы считаем, как мы уже сказали вначале, что относительно самого важного, то есть чистой метафизики (или

⁸⁵ La France anti-maconnique, 26 августа 1911 г., цитируется Ж. Робеном. *Op. cit.* P. 19.

⁸⁶ Etudes sur la F. M. T. II. P. 266, 267.

гнозиса) Гёнон никогда не менялся, то мы обязаны констатировать, что его суждения о том, что мы глобально называем традиционными формами, изменялись.

Уже несколько лет тому назад в статье, которая во всех отношениях была здоровой, Жан Рейор подчеркнул, насколько публикация некоторых текстов, предшествующих 1914 г., может сбить с толку читателя Гёнона, который «в своем зрелом возрасте уже не намерен был быть солидарным со всеми положениями, высказанными в сочинениях молодости».⁸⁷ Когда он утверждает, например, в журнале «Гнозис», что «традиция ни в коей мере не исключает эволюцию и прогресс», что целью Великого Делания является «интегральное осуществление прогресса во всех областях человеческой деятельности», что масоны не признавали «существование какого-либо Бога»,⁸⁸ что «Бог религий... не только иррациональный, но даже антирациональный» и что «антропоморфный бог христиан» не может быть уподоблен «Иего-

⁸⁷ Rene Guenon et la Franc-Maçonnerie. A propos d'un livre recent, publie dans la revue Le Symbolisme. № 368. Janv. Fev. 1965. P. 117.

⁸⁸ Etudes sur la F. M. T. II. P. 266, 267.

ве..., иерограмме Великого Архитектора Вселенной», само имя которого можно заменить именем Человечества,⁸⁹ и другие странности, то мы вправе без какой-либо недоброжелательности спросить, совместимы ли эти слова с теми, что обнаруживаются в «Кризисе современного мира» или в «Царстве количества и знамениях времени». Невозможно ответить «да», даже если Генон уточняет, что под человечеством следует понимать «универсального Человека», даже если разум может рассматриваться как «высший разум» в соответствии с выражением Августина, что также случается и со словом *manas* у Шанкары или в учении Санкхья.⁹⁰

Правду говоря, эти расхождения касаются больше общего тона, разоблачающего позицию, чем частных положений доктрины. Использование словаря антиклерикального рационализма доказывает, что Генон еще не освободился от определенных влияний и кругов, язык которых он в некоторых отношениях использует. Этого он уже не будет делать потом, после 1911–1912 гг., когда он окончательно

⁸⁹ Ibidem. P. 282–285.

⁹⁰ Генон указывает на это в книге «Человек и его становление согласно Веданте».

порвет с западными организациями, к которым он принадлежал, или сам приступит к их роспуску. Это изменение позиции касается не только понятий прогресса, эволюции, рационализма, которые довольно верно характеризуются как «идеология свободного мышления». Оно касается также чего-то гораздо более важного, а именно — позиции Генона по отношению к религии вообще и к христианству в частности. Несомненно, эта позиция останется весьма критической. Но у молодого Генона ощущается равнодушие — если не сказать презрение — по отношению к религиям и к их Богу, которое отсутствует в главных произведениях зрелости. Чего недостает Палингениусу, так это живого и конкретного чувства Традиции и, следовательно, уважения к тем сакральным формам, в которых она выражается. Безусловно, доктринальное содержание главных произведений уже набросано в статьях «Гнозиса», и мы имеем основание его выделить. Но атмосфера мысли немного изменилась. В 1911 г. Палингениус утверждает: «Мы не можем представить метафизическую истину иначе, как аксиоматику в ее принципах и теорематику в ее дедукциях, следовательно, точно такой же строгой, как и математическая истина, безграничным продолжением которой она и

является».⁹¹ В 1921 г. Рене Генон пишет: «Логика и математика являются в научной области тем, что предоставляет больше реальных связей с метафизикой; но, разумеется, благодаря этому они возвращаются в общее определение научного познания... они еще весьма глубоко отделены от чистой метафизики».⁹² Тем временем трансцендентность метафизики по отношению ко всему остальному значительно усиливается, потому что ее природа священной традиции и ее примордиальное происхождение, уже явным образом подтвержденные, привели Генона, возможно, вследствие некоторых событий, к более ясному иерархическому осознанию ее принципиального превосходства.⁹³

⁹¹ Статья из Гнозиса, октябрь 1911 г.: Научные концепции и идеал масонства // *Etudes sur la F. M. T. II*. P. 290.

⁹² Общее введение в изучение индуистских доктрин.

⁹³ В своей статье «Гнозис и спиритуалистские школы» (1909—1911) Генон уже утверждает: «Гнозис должен поэтому опираться лишь на ортодоксальную Традицию, содержащуюся в священных Книгах всех народов, Традицию, которая в реальности является одной и той же, несмотря на различные формы, в которые она облачается». Но он также пишет: «Гнозис в его самом широком и самом высоком значении — это познание; истинный гностицизм, следовательно, не может быть школой или системой» (*Melanges*. P. 176, 178). Первая

Последний пример окончательно убеждает нас в этом изменении тона и в отдалении мысли от гностицизма его юности. Этот пример предоставляет нам знаменитая статья «Демииург», рассматриваемая как первое доктринальное произведение Генона, доказывающее, что в 1909 г. он, как считается, полностью владеет своей доктриной. Но это не совсем так, и если внимательно читать этот текст, то наблюдается значительное расхождение с более поздними

цитата является чисто геноновской и фактически порывает с гностическим оккультизмом; вторая использует термин «гностицизм», который Генон полностью отвергнет. Сходным образом в той же статье обнаруживаются заявления совершенно ошеломляющие, но весьма откровенные. Отвечая одному из своих хулителей (хотя он и запрещает себе формально всякую полемику!), Генон отмечает важнейшие пункты расхождений: прежде всего, отказ от «личного» Бога, неизбежно антропоморфического, и даже от слова «Бог»; затем он продолжает: «Мы не говорим о своей концепции Христа, то есть единственного Мессии, который был «воплощением» Божества; мы, наоборот, признаем множественность (и даже неопределенность) «божественных манифестаций», но которые никоим образом не являются «воплощениями», так как прежде всего необходимо сохранить чистоту монотеизма, который не может согласиться с подобной теорией» (Р. 200). Очевидно, что при случае Генон найдет подходящее применение и для священных Книг, которые учат, что «Слово стало плотью».

текстами, по крайней мере, в одном пункте, правда, весьма значительном.

Мы уже обратили внимание, что сам титул Демиурга и напоминание в начале статьи о проблеме зла, которой этот Демиург обязан дать решение, типичны для гностицизма: Демиург — это творец плохого мира. На самом деле, когда понимаешь детали изложения, то замечаешь, что главная идея, в сущности, ортодоксальная, могла бы обойтись и без языка, в который она облачена. Это доказывает полное исчезновение данного «персонажа» в более поздних произведениях.⁹⁴ Если в 1909 г. он отождествляет «область этого самого Демиурга» и «то, что называют Творением», если «все элементы Творения содержатся в самом Демиурге» и Творение, следовательно, можно рассматривать как Творца»,⁹⁵ то в 1921 г. отождествление Демиурга с Богом-творцом рассматривается как «теологическая ересь» и «метафизическая бессмыслица».⁹⁶ Эта бессмыслица, впрочем, свойственна гностицизму:

⁹⁴ Но там еще обнаруживается прилагательное «демиургический».

⁹⁵ *Melanges*. P. 16.

⁹⁶ Введение в изучение индуистских доктрин.

не следует, говорит Генон, «уподоблять Великого Архитектора Вселенной, который является лишь одним из аспектов Божественного», гностической концепции «демиурга», что сообщает ему, скорее, злотворный характер...».⁹⁷ Между Творцом и Демиургом «необходимо, по меньшей мере, сделать выбор».⁹⁸

Но пункт, который нам кажется более значительным, касается того, что Генон называет в Демиурге «миром пневматики», отличающимся от мира «хиле» и мира психики. Сближая эти гностические (и характерные для св. Павла) наименования с доктриной Веданты, он пишет: «Тот, кто познал два проявленных мира, то есть мир «хиле», совокупность грубых и материальных манифестаций, и мир психики, совокупность тонких манифестаций, является дважды рожденным, *Двиджей*; но тот, кто познал непроявленную Вселенную или мир без форм, то есть мир пневматики, и кто дошел до отождествления себя самого с универсальным Духом Атмой, тот один только может быть назван Йоги, то есть единым с Универсальным Духом».⁹⁹ И несколькими

⁹⁷ Et sur la F. M. T. II. P. 142.

⁹⁸ Традиционные формы и космические циклы.

⁹⁹ Melanges. P. 20—21.

строками далее он устанавливает соответствие этих трех миров с тремя состояниями: бодрствования, сновидения, глубокого сна. В такой космологии манифестация включает в себя лишь два мира — телесный и психический, так как мир пневматики остается непроявленным, а «Плерома не проявлена и не не проявлена». Но, как известно, согласно статье «Человек и его становление», универсальная манифестация включает в себя третий мир, третье состояние, образуемое умопостигаемыми или бесформенными реальностями. По отношению к гностической концепции Демиурга проявленная вселенная возрастает на одну дополнительную ступень, ту, которую Индия называет Махат или Буддхи. С этих пор состояние глубокого сна (*сушуптастхана*), которое является состоянием *Праяны* (знающего), не соответствует уже только ступени непроявленного чистого Бытия, но охватывает также и неформальную манифестацию: «необходимо каким-то образом включить Буддхи в состояние Праяны».¹⁰⁰

Но все-таки сразу же необходимо отметить, что присоединение одной ступени реальности к универсальной манифестации полностью изменяет ее

¹⁰⁰ Человек и его состояние согласно Веданте.

значение: космический пессимизм гностицизма отвергается, так как, если творение замыкается на пневматике или умопостигаемом, тогда имеется по меньшей мере одна ступень вселенной, которая блистает красотой ее сотворенного совершенства и где раскрывается присущее ей благо. Сущности, как бесформенные реальности, являются «в конечном счете не чем иным, как выражением самого Атмы в манифестации»,¹⁰¹ и наоборот, скажем мы, они суть выражение манифестации, если не в Атме, то по меньшей мере в самой непосредственной близости к нему: в райском творении, непосредственно озаряемом божественным Солнцем.¹⁰²

¹⁰¹ Esprit et intellect, dans *Melanges*. P. 35.

¹⁰² Если внимательно прочесть аллегорию Пещеры у Платона, то следует заметить, что на горе находятся, с одной стороны, марионетки, тени которых проецируются на перегородку внизу, а с другой стороны — мужчины и женщины, которые несут этих марионеток на своих плечах и которые скрыты за стеной. Если Платон отождествляет марионеток с Идеями (или сущностями), то он ничего не говорит о людях, которые заставляют их двигаться и разговаривать. Необходимо, следовательно, различать проявленные Идеи-сущности (или умопостигаемые формы) и непроявленные Идеи, которые отождествляются с божественными возможностями. Проявленные Идеи еще образуют часть космического театра (Майю сансары) и должны быть преодолены для того, чтобы прийти

Очевидна вся важность решающего утверждения о существовании умпостигаемого мира, который один только может спасти космос от бесконечного рассеивания во внешнем мраке, подобно тому, как он спасает человеческое сознание от его распыления в ничтожности номинализма. Аристотель, который отрицает реальность, свойственную сущностям, — подлинный отец Оккама.

Теперь мы уже достаточно рассказали о связях Генона с гностицизмом. С этого момента его позиция уже не будет меняться и даже будет усиливаться. Мы можем резюмировать ее в двух следующих положениях: 1) осуждение и окончательное отвержение неогностиков; 2) заранее установленное и неизменное

к высшему Благу, которое, как говорит Платон, пребывает «по ту сторону бытия» (или сущности, *ousia*). Только на основе Блага носители марионеток могут быть восприняты, что означает, что лишь с точки зрения Сверхбытия принципиальный корень множественности может быть постигнут в онтологическом единстве самого себя. Начиная с сотворенного, пусть даже самой высокой духовной манифестации, Бытие является в качестве единства, исключающего сотворенную множественность. Начиная со Сверхбытия, «внутреннее лицо» Бытия является в качестве синтеза, определяющего неисчислимую (не количественную) множественность архетипических возможностей.

различие между гнозисом и гностицизмом. И если гнозис определяется как метафизическое познание *par excellence*, то гностицизм с некоторыми расхождениями в зависимости от текста определяется, скорее, уничижительно, как совокупность еретических школ, которые историки называют этим именем. Самый ясный текст, который Генон посвящает гностицизму, обнаруживается в книге «Восток и Запад». Он заявляет в частности: «Сегодня достаточно трудно узнать в точности, чем были эти довольно разнообразные доктрины, объединяемые под этим родовым именем «гностицизм», среди которых, разумеется, необходимо проводить различия; но в целом представляется, что там имеются более или менее обезображенные восточные идеи, возможно, плохо понятые греками и облеченные в фантастические формы, почти несовместимые с чистой интеллектуальностью; конечно, можно найти и более достойные внимания вещи, менее смешанные с чужеродными элементами, ценность которых менее сомнительна, а значение гораздо более несомненно».¹⁰³

¹⁰³ В 1931 г. он даже утверждает: «Мы всегда испытывали лишь весьма незначительный интерес к гностицизму, вначале, потому что довольно трудно точно узнать, чем он был в реаль-

Если теперь задаться вопросом о том событии, на которое мы намекали и которое могло сыграть роль катализатора в отношении Генона к псевдоэзотеризму религиозных форм, то весьма вероятно, что это событие было связано со сближением Генона с суфизмом. Именно в 1912 г., согласно указанию, которое предоставляет посвящение в книге «Символизм креста», и эта дата подтверждается одним письмом, именно в этот год Генон получил посвящение.¹⁰⁴ Мы считаем это событие решающим не с доктринальной, но с духовной точки зрения, то есть с точки зрения полного погружения существа в Истину. Как на самом деле можно не заметить, что именно в это время Генон окончательно разрывает с «маргиналами» эзотеризма и становится приверженцем регулярной инициатической линии? Именно это посвящение сообщает ему самое живое и самое конкретное знание требований традиционной точки зрения, поскольку оказывается, что в соответствии с превосходным названием книги Жана Робена Ре-

ности, а затем, потому что в любом случае его греческая форма является для нас наиболее отталкивающей». То, что греческая форма отталкивала Генона, можно констатировать, но такое чувство не может предоставить гарантию объективности.

¹⁰⁴ *Robin J.* Op. cit. P. 69.

не Генон всегда желал быть только «свидетелем Традиции». Несомненно, были и другие совпадения, не менее значительные, которые следует отметить (например, отказ от псевдонима Палингениус ради псевдонима Сфинкс). Как бы то ни было, это событие кажется нам аналогичным тому, что произойдет в 1930 году, когда он отправится в Каир и получит возможность погрузиться — насколько его природа это позволит — в действительно традиционную жизнь. «Блажен тот, кто не видел и кто верит!» Но есть вещи, которые можно понять только после того, как их увидел.¹⁰⁵

III. Мистерия бесконечного гнозиса

Различие гнозиса и гностицизма, которого Генон теперь придерживается, становится правилом. Известно, что участники международного Коллоквиума в Мессине об истоках гностицизма условились определять этот термин как обозначающий

¹⁰⁵ Les Actes du colloque international de Cerisy-la-Salle (13–20 juillet 1973); Rene Guenon et l'actualite de la pensee traditionnelle. Ed. du Baucens. 1977, где содержатся важные свидетельства, особенно свидетельство *Nadjmoud-Dine Bammate*.

«определенную группу систем II века н. э., которую все соглашались так называть», тогда как гнозис означает «знание божественных мистерий, хранимое в элите».¹⁰⁶ Необходимо, тем не менее, чтобы этого различия было достаточно, чтобы понять, чем является истинный гнозис, и освободить его от гностических извращений. В конечном счете, если бы предшествующие рассуждения лишь подтверждали правильность выводов Генона по данному предмету, они представляли бы весьма незначительный интерес. На самом деле то, что гораздо более важно, — так это сама концепция гнозиса, то есть метафизического познания (джняна), которую Генон изложил и развил, более того, которую он сделал существующей в наших глазах и смысл которой он, следовательно, нам возвратил.

Чтобы действительно показать, каково значение ортодоксального гнозиса в формулировке Генона и каковы его значение и функция, необходимо проследить всю историю западной философии,¹⁰⁷ начи-

¹⁰⁶ *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. Leiden, 1967. P. XXIII.*

¹⁰⁷ Очевидно, что мы включаем в понятие философии многое, что Генон отвергал. Использование того термина, который буквально означает «любовь к Мудрости» и, следова-

ная с ее греческих истоков и заканчивая наиболее любопытными современными формами. Одна только эта история, которая, как мы считаем, является также историей христианской теологии, по крайней мере, с конца Средних веков, позволила бы понять, каково значение этого вопроса. В крайнем случае мы ограничимся краткой характеристикой.

Идея гнозиса — это идея сверхъестественного и упорядочивающего познания Божественной реальности. Следующие три элемента были необходимы для его определения: 1) Божественная реальность, или бесконечная и совершенная реальность, потому что любое познание специфицируется своим объектом и потому что познание гнозиса есть не что иное, как объект как таковой, нечто абсолютно реальное; 2) упорядочивающее или идентифицирующее познание, потому что, в отличие от любого другого познания, гнозис имеет место лишь в том случае, если имеется преобразование познающего субъекта и со-

тельно, *quete sapientiale* и сосредоточение на ее божественной тайне, навязано и гарантировано нам платоновской Традицией, которая представляет собой одно из главных выражений универсальной метафизики. Говоря о философии, Платон лишь воспроизводит термин, изобретателем которого является сам Пифагор (по словам Цицерона).

единение с познаваемым объектом: если обычно познание, оперирующее абстракциями, оставляет вне себя само существо познающего, то здесь оно имеет место лишь в обожествляющей причастности к тому, что оно познает; 3) сверхъестественное, или метафизическое, или сверхрациональное, или сакральное познание, потому что, будучи в полной мере таким же познанием, как и любой спекулятивный акт, оно от него радикально отличается своей модальностью, которой является одухотворенный (или духовный) интеллект; правду сказать, оно отличается от других модальностей в той мере, в какой само оно осуществляет совершенство любого познающего видения.

Эта концепция сакральной интеллектуальности является, в сущности, концепцией, которую разработали Платон и неоплатоники: познание, которое представляет собой обращение и поглощение всего существа, настолько полное, что ступени познания являются также и ступенями бытия, восходящими по иерархии. Символ Пещеры учит нас этому, как и учение Плотина о гипостазах. И таким же, совершенно очевидно, является определение, которое Платон дал философии, эта концепция сталкивалась с двумя видами возражений — как от имени интеллектуальности, так и со стороны сакрального.

Возражения, касающиеся спекулятивного порядка, были делом Аристотеля, который дал начало в истории западного мышления тому, что можно назвать «профанной наукой», то есть исключительно абстрактному функционированию познания.¹⁰⁸ Разумеется, наука у него еще связана объективно с метафизикой, по крайней мере, с некоторыми принципами онтологического порядка. Но что происходит впервые, так это изучение логики (аналитики), изобретателем которой является Аристотель. Метафизика здесь не имеет никакого иного интереса, кроме обоснования физики. И физика, или метафизика, представляют собой одно и то же знание и различаются лишь в зависимости от различных модальностей, согласно которым оно абстрагируется от познаваемой реальности.¹⁰⁹ Очевидно все то, что

¹⁰⁸ Мы изложили этот вопрос в книге «Fondements metaphysiques du symbolisme sacre». Т. I. Ch. III. Art. I. Sect. 2. § 4.

¹⁰⁹ Аристотель различает «первую философию» (или «теологию») и «вторую философию». Но если объект одной (бытие как таковое) отличается от объекта другой (физического бытия), то наука о них одна и та же. Существует, говорит он, то же самое отношение между метафизикой и физикой, что и в математике между арифметикой и геометрией (Метафизика, IV, с. 2, 1004 а 5). Абстракция является либо физической, либо математической, либо метафизической.

отделяет такую концепцию от концепции Платона. Для Платона познавать — значит познавать то, что есть. Истина познания меняется в зависимости от реальности своего объекта. Имеются, следовательно, ступени познания, строго соответствующие ступеням реальности, настолько, что любая низшая ступень представляет собой незнание по отношению к высшей ступени: не может быть истинного знания о том, что истинно не существует, то есть о становлении. Только познание Абсолюта (Безусловности, Ангипотетона) является абсолютным познанием. Это познание высшего Блага «по ту сторону бытия» (*érékeîna tès ousia*, Государство, VI, 509 b), но познание, которое требует актуализации интеллекта (нуса) и отказа от дискурсивного познания (*diapoia*). Иными словами, поскольку всякое истинное познание является желанием бытия, интеллект не может ничего знать о том, с чем он не может себя отождествлять. Но может ли человек стать камнем, деревом или кошкой? Нет. В результате нет совершенного знания о камне, дереве или кошке (в качестве чувственных или физических сущностей).

Наоборот, именно в физической области Аристотель желает достичь научной достоверности. Ясно, в каком смысле следует понимать формулу книги

«О душе», которую Генон любит цитировать: «Душа есть все то, что она знает».¹¹⁰ Она не может иметь значения сущностного соединения души с объектами ее познания. Нельзя ее также рассматривать и как бессознательное откровение Аристотеля, которое означало бы больше, чем он сам выразил. На самом деле точная формула всегда включает наречие *rôds*, «каким-то образом» (*quodammodo*).¹¹¹ И если душа в акте познания может быть *quodammodo*, любой вещью (камнем, деревом или кошкой), то именно потому, что акт познания осуществляет радикальное разделение бытия и интеллекта; иными словами, именно потому, что она, в сущности, не имеет

¹¹⁰ Особенно во «Введении в изучение индуистских доктрин». Вообще говоря, Генон отдает предпочтение Аристотелю в ущерб Платону, который его раздражает. В своей статье «Дискурс против дискурса» (Et. Traditionnelles. 72-e ap. N 428), он даже утверждает, что диалектика Платона является лишь «пустым развлечением» и что «она не может привести к какому-либо глубокому выводу», что является совершенно ошеломляющим. В таком случае понятно, почему он заявлял, что западная метафизика с ее «незавершенным характером» сводится к одной только доктрине Аристотеля и схоластов. Без комментариев!

¹¹¹ Особенно в книге *De anima* (III, 8, 431 b 21) «*e psyche ta onta pos est panta*»; «некоторым образом душа есть все сущее».

ничего общего с тем, что она знает, она может интенционально отождествлять себя с любым познаваемым. Познание для Аристотеля осуществляется посредством процесса абстрагирования, который «де-эксистирует» умопостигаемую форму, вырывает ее из реального и конкретного бытия и позволяет ей существовать в душе, с которой она соединяется, «сообщая ей форму». Умопостигаемая форма является тогда не чем иным, как тем, что называют понятием.¹¹² Но если в том, что касается чувственного мира, анализ Аристотеля лишь выражает довольно простую истину, то совершенно иначе обстоит дело с познанием умопостигаемого, собственное существование которого Аристотель отвергает, и особенно Высшего Умопостигаемого, каким является Бог. Философ это в какой-то мере признает, не извлекая, впрочем, из этого всех следствий. Это затруднение мышления Аристотеля отчетливо обнаруживается в классической проблеме знания, если для него имеются две первые философии (онтология, или общая

¹¹² Мы резюмируем и упрощаем сложную доктрину в соответствии с тем, что нам кажется ее общим значением, не исключая, что такая доктрина могла бы скрывать в себе виртуальность гнозиса.

метафизика) и теология (или специальная метафизика): является ли бытие как таковое бытием вообще или Богом?

Как бы то ни было, на Западе именно философия Аристотеля предоставляет общую концепцию того, чем должна быть наука, а эта наука предоставляет модель всякого истинного познания. Познавать — значит познавать объект, то есть какую-то вещь, которая в своем бытии является радикально иной, чем бытие познающего субъекта. Любое познание подразумевает такое онтологическое различие, опасаясь поставить под сомнение объективность науки.¹¹³ Но оказывается, что эта концепция чудесным образом согласуется с христианским Откровением. Здесь мы встречаем второй вид возражений, о котором мы общали выше, возражений, касающихся сакрального.

Мы не можем в настоящее время распространяться о тех значительных переменах, которые повлекло за собой распространение христианства в культурном поле античности. Скажем, по меньшей мере, что это распространение имело следствием глубокое

¹¹³ За исключением Бога, в котором познающий субъект и познаваемый объект представляют собой одно и то же: Бог есть интеллект интеллекта (*noesis noesos*).

изменение самого понятия сакрального и спасения. В той самой мере, в какой спасение (здесь неуместно отделять его от освобождения) осуществляется в вере во Христа, который сообщает свою благодать, возвышая таким образом человеческую природу до ее обожествленного совершенства, простое интеллектуальное познание наполняется спасительным измерением. Такое познание уже не могло бы иметь отношения только к разуму, а затрагивало бы само существо, бессмертную личность, которая зависит только от одной религии. Отсюда возможность доктрины, которая онтологически «нейтрализует» и «омирщвляет» познание и которая оставляет человеческое существование религии. Так находят согласие посредством разделения соответствующей компетенции наука и фера, философия и религия, природа и сверхъестественное, разум и благодать.

Такое равновесие образцово расцветает в творчестве св. Фомы Аквинского, хотя и остается непрочным, и происходит это с двух почти антиномичных точек зрения, одна из которых отвергает реальное различие науки и веры, а другая акцентирует внимание на их противоречии, хотя эти две точки зрения и взаимодействуют друг с другом. Впрочем, на самом деле речь не идет о двух точках зрения, неизбежно

сопоставляемых, но скорее, о требовании природы вещей в первом случае и о требовании, вытекающем из их «культуры» во втором. Точка зрения неразличия на самом деле не следует из теоретического решения, но неизбежно дает о себе знать: вера является познанием в самой своей сущности, а познание неизбежно содержит в себе измерение веры как приверженности существа к тому, что оно еще не видит. Таким образом, констатируется как в науке, так и в области веры наличие общего и неустранимого ядра гнозиса. Ничто не способно на долгое время изменить эту фундаментальную данность. Что касается второй точки зрения, то она лишь развивает в соответствии с самой историей западного мышления и делает более радикальным методическое разделение науки и веры, настолько, насколько это позволяет природа вещей. Это означает, что наука постепенно определяет себя как неверие, а вера — как нечто ненаучное.

Вера, провозглашаемая как неверие, — это в первую очередь то, что реализует картезианство, которое, несмотря на некоторые оговорки, делает теологию окончательно маргинальной. Следовало, тем не менее, дожидаться Канта, чтобы это исключение было философски интегрировано в концептуальный

акт как таковой, что означает не точку отклонения от религиозных убеждений, уже давно пройденную, но априорный отказ от онтологического измерения познания в той мере, в какой всякая вера есть приверженность к скрытому бытию. Иными словами, кантианство возводит в принцип онтологическую нейтрализацию всякого познания. Бытие, реальное по определению, — это то, что нельзя познать.

Теологические последствия кантианства, вопреки или в силу «псевдогностической» реакции Гегеля, приведут к демаршу Бульмана и к так называемой теологии смерти Бога: всякое понятие является отчужденной абстракцией, даже понятие Бога (или понятие какой-либо догмы, Троицы или Воплощения); вера представляет собой чистое переживание, которое не имеет иной цели, кроме как вызвать в человеческом существе осознание его неустранимой случайности.

Такова интеллектуальная ситуация христианского Запада (Европы и Америки), в которой, полагаем мы, провиденциальная манифестация геноновского гнозиса несет в себе исцеление. Именно это мы и хотели бы показать.

Эта ситуация может быть в конечном счете описана как постепенное расхождение бытия и позна-

ния, расхождение, которое возводится в принцип. То, что это расхождение нелегко устранить, доказывает неудача возрождения гнозиса у Гегеля или у Тейяра де Шардена, где первый намеревался примирить познание и бытие, а второй — науку и веру (или наоборот, в зависимости от точки зрения).¹¹⁴ Недостаточно даже подтвердить обратный тезис, чтобы были решены все вопросы, которые постоянно поднимает философская и теологическая критика. Для философии нет познания, которое не полагало бы свой объект как отличную от него реальность, и тема познания как взаимного порождения (*co-naissance*) вызывает лишь поэтический интерес. Для теолога объединить бытие с познанием или говорить о спасении ради познания — значит эвакуировать откровение и благодать, предаться ненавистному гнозису и неотвратимо впасть в пантеизм. Однако читатель Генона совсем этого не чувствует. Никто больше, чем Генон, не подчеркивал ценность идеи Традиции и не сближал истинное познание с его божественным источником. Если не исказить

¹¹⁴ Мы попытались показать, в чем именно регельянство является псевдогнозисом, в *Fondements metaphysiques du symbolisme sacre*. Т. I. Ch. IV. Art. II. Sect. 1.

его мышление, то никогда нельзя привлечь Генона на сторону интеллектуалистского упрощения метафизической доктрины. Метафизика — это наука, имеющая внутреннее сакральное измерение. Она превосходит все формулы, которые ей сообщаются, и все человеческие вместилища, которые ее получают. Она как раз и есть само божественное Слово, как «свет, освещающий всякого человека, который является в мир», то есть всякое существо, которое достигает человеческого состояния.

Но это еще не все. Если внимательно изучить доктрину Генона, то мы заметим, что метафизическое познание, помимо того замечательного положения, которое решительно отрывает его от профанного мира и восстанавливает в собственном порядке, характеризуется само по себе как эффективное познание реального, таким образом, для человека реально лишь то, о чем он имеет действительное знание, а все остальное может быть определено лишь как возможное. Познание является, следовательно, «осуществляющим» не в идеалистическом смысле, где оно бы творило реальное, но в том смысле, в каком благодаря ему одному для человеческого существа имеется реальное. Реальное строго соотносится с тем актом, посредством которого оно осознается.

Оно ни в коей мере не полагается противоречиво в себе посредством теоретического утверждения, которое забывает, что автономия и независимость реального как раз неизбежно зависят от акта, посредством которого это утверждение его полагает, что философская критика будет со злорадством подчеркивать. Иными словами, если выражаться менее абстрактно, всякое утверждение абсолютного и бесконечного Реального грешит излишеством и изъязном: излишеством, потому что является относительным и говорит больше, чем имеет право сказать; изъязном, поскольку этот Абсолют не является ничем, кроме утверждения.¹¹⁵ На второе затруднение Генон отвечает классическим доказательством, что вовсе не человеческий интеллект утверждает божественный Абсолют, но сам Абсолют утверждает себя в каждом интеллекте: *Verbum illuminans*. На первый вопрос ответ является более оригинальным или, по

¹¹⁵ Праздными или софистическими эти замечания найдут только те, кто никогда не задавался вопросом о значении одного *коана* или о значении единственного свидетельства (*wahdat al shuhud*), единственность которого свидетель Аль-Халладж смог реализовать только в своей казни на кресте. Вопрос в следующем: Что такое «быть Буддой»? Как «говорить о Боге» или быть «Тео-логосом»?

крайней мере, более ясным, чем обычно. Кажется, он никогда таким образом не был сформулирован, хотя он и предполагался любым истинным гнозисом и в первую очередь джняной у Шанкары. Это новое объяснение, очевидно, было востребовано глубоким метафизическим затемнением в конце настоящего цикла, в период, во время которого грандиозное развертывание ментальной ловкости постепенно заглушило интеллектуальную интуицию имплицитных истин. Мы все живем в эпоху, когда необходимо расставить все точки над «i» — и это говорится без малейшей иллюзии.

Генон излагает этот ответ в книге «Множественные состояния бытия». Попробуем его продемонстрировать. Работа начинается с главы, посвященной знаменитому различию Бесконечного и универсальной Возможности, различию, которое, помимо прочего, имеет реальность лишь с нашей точки зрения, поскольку с точки зрения Высшего принципа универсальная Возможность и есть не что иное, как Бесконечность, но которая, тем не менее, уже не является произвольной, поскольку она соответствует двум аспектам Высшего — аналогично активному и аналогично пассивному. Здесь неуместно исследовать происхождение этого разли-

чия,¹¹⁶ которое характерно, скорее, для тантризма, чем для учения Шанкары,¹¹⁷ но мы должны задать вопрос, почему Генон вводит понятие универсальной Возможности. Какая в нем имеется потребность? Чему оно служит? Не достаточно ли понятия Бесконечности? Генон дает первый ответ, заявляя, что точка зрения универсальной Возможности образует «минимум определенности, которая для нас требуется... и обеспечивает актуальную постижимость» Бесконечности. В конце концов мы не в состоянии представить саму Бесконечность. Когда мы мыслим Бесконечность, мы на самом деле мыслим «универсальную Возможность», иными словами, то, что «может быть абсолютно чем угодно», «то, реальность чего не может быть ограничена абсолютно ничем», и это, в сущности, иной способ го-

¹¹⁶ Которое и является тем различием, какое схоласты называли виртуальным, то есть не свойственным ни реальности, ни одному только разуму.

¹¹⁷ Очень мало упоминаний о Шакти Браммы в важнейшем труде Шанкары — «Комментарии к афоризмам Веданты»: один раз такое упоминание встречается в II, I, 14, согласно индексу Ж. Тибо. Именно тантризм, особенно Абхинавагупта, даст более полное изложение того, что Кумарасвами называет «божественным Двуетдинством».

ворить об «абсолютной непротиворечивости» идеи Бесконечности, поскольку именно это и подразумевает противоречие, что невозможно.¹¹⁸ Затем мы узнаем, что эта минимальная определенность отвечает объективному аспекту Бесконечного, который Генон отождествляет с пассивным Совершенством. Как бы то ни было, универсальная Возможность неизбежно охватывает то, что превосходит Бытие, поскольку Бытие или определенность принципа неизбежно противопоставляется тому, чего не существует, и, следовательно, оказывается ему противоречащей.¹¹⁹ Следовательно, Бытие не находится «по ту сторону» от всякого противоречия, оно не реализует абсолютную непротиворечивость, иное именование универсальной Возможности. Чтобы Высшее могло быть

¹¹⁸ Чтобы подробно комментировать эти весьма содержательные страницы, необходимо подчеркнуть их лейбницевский подтекст, особенно те места, где Генон, в соответствии с видением Лейбница («Новые опыты о человеческом разуме». IV. § 7) показывает, что идея Бесконечности возможна (непротиворечива) и необходима.

¹¹⁹ Главное противоречие Бытия — это в некотором отношении универсальное Существование (Творение), которое происходит из Бытия и которое, следовательно, от него отличается, что подразумевает, что оно смешивается с ничто, то есть с «наименьшим бытием».

абсолютно непротиворечивым, таким, чему ничто не может противоречить, необходимо, следовательно, чтобы оно преодолело первую из всех определенностей и чтобы оно охватило собой то, что находится «по ту сторону» Бытия. Именно поэтому «возможность быть всем» для Него — это возможность быть также и Небытием. Такова логика Бесконечности. Оказывается, следовательно, что точка зрения универсальной Возможности едва ли представляет собой определенность, которая на самом деле начинается лишь с Бытия, но которую необходимо рассматривать, скорее, как универсальную определенность Принципа, в Себе самом абсолютно неопределенного (или сверхопределенного), будь это даже определенность принципа Бытия.

Все-таки само слово «возможность» содержит в себе двусмысленность в той мере, в какой оно приобретает значение своего различия со значением слова «реальность». Что является возможным, так это то, что «может быть», то есть то, понятие о чем не скрывает в себе никакого противоречия (как содержит его в себе понятие квадратного круга, козла-оленья или газообразного позвоночного), но которое актуально не реализовано или, по крайней мере, рассматривается со стороны своей актуальной реализации или

своей нереализованности.¹²⁰ Несомненно, схоластическая философия рассматривает возможности как обозначающие сущность творений в той мере, в какой они пребывают только в Боге и предшествуют любой экзистенцификации. Принять такую точку зрения — значит утверждать, что, с одной стороны, существуют лишь возможности творения (экзистенцификация которого зависит от Божественной Воли), а с другой — что возможности обладают смыслом лишь ввиду их реализации. Тогда, очевидно, нельзя говорить о высшей Реальности как об универсальной Возможности, что влекло бы за собой, что она на самом деле не является реальной, и тем более нельзя говорить о возможностях непроявленного. Именно поэтому Генон утверждает, что «различие возможного и реального», на котором

¹²⁰ Мы свободны в этих дефинициях, лишь бы они были обоснованы. Генон соглашается с их схоластическим использованием, которое различает две пары противоположностей — возможное и невозможное, необходимое и случайное; первая пара имеет отношение к сущности, к чистому умопостижаемому, вторая — к существованию. Возможным или невозможным является то, чья дефиниция (сущность) подразумевает или не подразумевает противоречие. Необходимым или случайным является то, что не может не быть или может не быть.

многие философы весьма настаивают, не имеет никакой метафизической ценности.¹²¹ Но что же тогда можно сказать о возможностях? И особенно о возможностях непроявленного? Почему сразу же не говорить о непроявленных реальностях, поскольку, конечно же, существует метафизическое тождество возможного и реального и поскольку, когда речь идет о Непроявленном, мы пребываем на метафизическом уровне? Сохраняет ли свой смысл термин «возможность», когда речь идет о божественном Метакосме, где все пребывает в перманентной актуальности? Выражение «возможности проявления» предлагает в том, что касается проявления, ясное значение, указывающее на связь вечной сущности с ее экзистенцификацией в мире определенностей. Но как может существовать экзистенцификация на уровне Непроявленного? Нельзя ли понимать под возможностями то, что Бог не желает реализовать? Но Генон отвергает такую интерпретацию: возможности проявления определяют все способное к проявлению, будет оно проявленным или не будет.

Затруднение очевидно, и необходимо допустить, что простое выражение «возможности непроявлен-

¹²¹ Множественные состояния бытия.

ного» является весьма странным. Не менее удивительно констатировать, что никакое геноновское «строгое повиновение» нашему познанию не преодолевает это затруднение и не привлекает внимания к решению, которое Генон нам предлагает, так как он предлагает нам одно решение, но делает это довольно скрытно. Примечание внизу одной из страниц сообщает, что слово «реальное» получит «впоследствии гораздо более точное значение». И это все. Следует пройти почти до конца книги, чтобы прочесть такую фразу: «И здесь следует уточнить тот способ, каким необходимо понимать метафизическое тождество возможного и реального». Мы не можем прокомментировать, насколько достаточно текста, который за этим следует и который представляет собой важнейшее учение этого раздела, озаглавленного «Познание и сознание». Каждому следует поразмышлять над этими страницами, которые в какой-то мере содержат в себе то, что Евангелие называет «ключом гнозиса». Мы подчеркнем только то, что касается нашего вопроса.

Вначале можно подумать, что речь идет только о терминологии. Генон предлагает на самом деле уточнить смысл слова «реальное» как обозначающего то, о чем имеется действительное знание, то, что

«реализуется» в смысле английского глагола *realize*. Но сразу же понятно, что такое предложение имеет далеко идущие последствия. Оно не только позволяет рассматривать реализацию как знание нового уровня, считая его неотделимым от реализации как объекта, так и субъекта, но оно также основывается на том, что мы называем метафизикой познания, которая в определенном смысле заменяет собой метафизику бытия.

Относительно первого пункта, то есть соответствующей «реализации» посредством познания познающего субъекта и познаваемого объекта, мы скажем, что она актуализирует их примордиальное и глубинное единство. Реальное соотносится с сознанием, которое его осознает, и, как следствие, степень реальности соотносится со степенью познания. Если для нас реальность — это прежде всего и непосредственно телесный мир, то это потому, что наше сознание является чувственным, то есть погруженным в чувственный мир. Оно, следовательно, «реализует» телесную возможность не в том смысле, что оно заставляет ее существовать, что оно наделяет ее бытием, но в том смысле, что нельзя вести разумную речь о чувственном мире независимо от его познания посредством чувств. Чувство, говорит

Аристотель, — это акт, общий для чувствующего и чувствуемого, и чувствуемое действительно лишь в чувстве. Здесь нет никакого идеализма, совсем наоборот, поскольку идеализм всегда вызван к жизни психологической идеей, иными словами, мыслящим субъектом, полагаемым в одиночестве, в своей независимой реальности, и поскольку здесь субъект и объект рассматриваются в единстве их актуальной связи.¹²² Нет здесь уже и объективизма, который, как мы об этом говорили, противоречиво полагает объект, который ни для кого не может быть объектом. Наконец, это уже и не монизм, потому что различие субъекта и объекта не отрицается — оно даже становится возможным в единстве их общего акта. Из всего этого следует, что, если мы желаем дать реальному актуальный смысл, необходимо рассматривать его как результат познания, то есть акта, общего для познающего и познаваемого, ума и умопостигаемого. Познание есть реализация, а реализация есть познание. То, что актуально не познано, не является поэтому и актуально «реальным» и, как следствие, должно рассматриваться как возможное. Это несколько

¹²² Фактически этот тезис сближается с тем, что является наиболее приемлемым в феноменологии Гуссерля.

не означает, что то, о чем мы не имеем актуального знания, является совершенно несуществующим. Не означает это и того, что у нас имеется потребность достичь бытия, но существует, при всей строгости термина, некоторая иллюзия говорить о реальности какой-то вещи, о которой мы не имеем эффективного знания. Иллюзия, несомненно, неизбежная, и ее значение мы еще увидим, но она тем не менее остается не более, чем иллюзией, иллюзией любого онтологического дискурса, не осознающего свою собственную экзистенциальную ситуацию, и она, вынужденная говорить об одной только Реальности, забывает, что ее также следует «реализовать».

Именно поэтому все то, что превосходит ступень нашего актуального познания, может рассматриваться, принимая во внимание знание, которое мы должны будем о нем получить, как возможность. И это является особенно истинным для всего того, что превосходит проявленный мир, потому что в своем обычном состоянии падший человек не мог бы иметь об этом действительного знания. Следовательно, именно по отношению к человеку все, что зависит от божественного метакозма, «проявляется» как совокупность возможностей, которые человек должен реализовать посредством познания.

Говоря о Непроявленном как о совокупности возможностей непроявленного, мы избегаем, насколько это возможно, ошибки «избирательного» онтологизма, который в той мере, в какой он полагает абсолютную и бесконечную Реальность как предстоящий ему объект, как раз и отрицает, что она является абсолютной и бесконечной, поскольку она тогда неизбежно соотносится с субъектом, который, будучи отличным от нее, тем самым ее ограничивает. И кто будет отрицать, что он никогда не впадал в эту иллюзию и никогда не мыслил Абсолют таким образом, поскольку любое мышление неизбежно является объективирующим? Речь ни в коей мере не идет о том, чтобы поставить под сомнение надежность такого мышления. Оно также является на своем собственном уровне спасительным, поскольку оно нам сообщает знание о трансцендентном Объекте, то есть о Бытии, которое нас сотворило и которое одно может нас спасти. Но теперь необходимо попытаться сообщить знание о том, что превосходит Бытие. Может ли мышление о Бытии быть еще и мышлением о Сверхбытии? И действительно ли мы мыслим Небытие, если мы мыслим его тем же способом, что и Бытие? Именно поэтому Генон предлагает мыслить Бесконечное как универ-

сальную Возможность, уточняя, что это единственный способ, каким мы может его постичь. Это не только то, что само по себе может быть всей реальностью, это также и то, что для нас является универсально возможным. Тот, кто мысленно, с самым большим вниманием будет рассматривать понятие универсальной возможности, увидит, что в нем нельзя разъединить то, что зависит от безграничной концептуальной открытости мыслящего субъекта, и то, что зависит от бесконечной Объективности, под воздействием которой совершается понимание. Существуют, следовательно, два перекрепчивающихся значения возможности. В нисходящем смысле, от Бога к человеку, возможности проявления обозначают творения в их прототипическом и каузальном состоянии, предшествующем их экзистенцификации или космической реализации. В восходящем смысле, от человека к Богу в его сверхсущностной Теархии, этот божественный Метакосм, с точки зрения нашего актуального познания, проявляется как универсальная Возможность (у Бога все возможно) в той мере, в какой мы Ее реализовали, в силу самой природы нашего интеллекта. С этой точки зрения, между прочим, существуют лишь возможности непроявленного, поскольку сами возможности

проявления рассматриваются в их непроявленном состоянии.

Но нельзя упускать из виду метафизическое тождество возможного и реального. Именно здесь, чтобы закончить, мы обращаемся к тому, что мы назвали метафизикой познания, заменяющей собой метафизику бытия. Это метафизическое тождество представляет собой другой способ обозначения высшего Тождества, поскольку, если единственно реальным в точном смысле термина является то, что реализовано посредством познания, тогда можно говорить о тождестве Возможного как такового с Реальным лишь при условии, что познание будет становиться абсолютно тотальным или, точнее, что оно всегда им было, то есть что оно реализуется в своей постоянной актуальности. Только так правомерно говорить о Том, что превышает наше индивидуальное сознание, поскольку Оно представляет собой тотализацию всякого возможного познания. Точка зрения «реализации» является поэтому «носителем» метафизики, как и точка зрения «доктрины». И все-таки недостаточно рассматривать универсальные метафизические принципы как «реализацию» тотального познания, завершаемого целую вечность, что позволяет на самом деле говорить о том, о чем мы

еще не имеем эффективного и непосредственного знания. Необходимо также учитывать возможность такого события, каким является сама реализация акта познания. Если все завершено, то зачем тогда завершения?¹²³

Мы уже видели ранее то затруднение, которое представляют собой рассуждения о Бытии со стороны человеческого субъекта. Но не меньшее затруднение имеется и со стороны познаваемого объекта, то есть самого Бытия. Что означает для этого Бытия сам факт быть познанным, тот факт, что может случиться акт познания для того, что не может быть подвержено никаким переменам? Вопрос может нас удивить, потому что мы спонтанно представляем познание как случающееся с Бытием «извне», из не

¹²³ Это, считаем мы, вопрос, который Платон ставит в «Софисте», 248, 249: «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое» (248 е). Иными словами, если бытие неизменно, то как оно может быть познано? Мы возвращаемся здесь к универсальной Возможности как к пассивному Совершенству в качестве «познаваемости Высшего».

мыслимого «где-то». Но если познание находится «вне» Бытия, тогда оно не существует. А если оно является частью Бытия, оно не может случиться, если Бытие остается неизменным. И в том и в другом случае познание не может иметь места, оно невозможно. Именно поэтому мы вынуждены и здесь, чтобы принимать во внимание акт познания, выходить за пределы Бытия, туда, где Тождество Себя Себе уже не является тождеством неизменности природы, но превосходит противоположность меняющегося и неизменного и, превосходя, в себе их и содержит, потому что Оно очищено от всякой природы или определенной сущности. Познание, рассматриваемое в своей принципиальной возможности, является тогда, как говорит Генон, «аспектом Бесконечности».¹²⁴ Оно весьма точно соответствует тому, что католическая Традиция называет «непорочным пониманием», поскольку оно в конечном счете и есть непорочное понимание (очищенное от всякой определенности, даже сущностной), которого Абсолют достигает в отношении Себя Самого. Аналогия тем очевиднее, чем глубже родство и даже метафизическое тождество между универсальной Возможностью как Шакти верховно-

¹²⁴ Множественные состояния бытия.

го Браммы и Марией, Супругой и Матерью Бога, заявляющей святой Бернадетте: «Я и есть Непорочное Понимание». Событие познания является поэтому вечным. Оно имеет место в постоянстве и универсальной актуальности высшего (сверхонтологического) Интеллекта или активного Совершенства, которое охватывает неисчислимую относительность частных видов познания в той мере, в какой они включены в пассивное Совершенство. Именно здесь Бог открывается Самому Себе, здесь «скрытое сокровище», которым был Бог и для познания которого Он создал мир. Ибо Бог желает быть познанным, и мириады интеллектов, которые открываются в его мистерии, являются также бесчисленными модальностями, в которых он осознает Сам Себя. В этой неисчислимой причастности сотворенных интеллектов к Познанию Самого Себя (Атмабхода) реализуется бесконечное тождество активного и пассивного Совершенства, не для Него, Высшего, который и есть само это вечно завершаемое тождество, но для мириад интеллектуальных зеркал, в которых Оно становится наконец реальностью. И именно потому, что Оно вечно завершается, Оно и может реализовать себя в каждое мгновение в любом уме, который открывается его перманентному излучению.

Оно приходит в человеческий ум из непроницаемых сфер, которые внезапно открываются в Океане света и остаются в нем отныне навсегда. От одной вспышки молнии они становятся тем, чем они и были, — хрустальными сферами, сверкающими звездами, световыми потоками. Каждый раз, когда рождается звездный разум внутри божественного Познания, каждый раз, когда происходит «гностическое событие», которое есть не что иное, как возможность самой Бесконечности, каждый раз Высшая Теархия осуществляет мистерию своего нового и вечного рождения в Себе самой, каждый раз Отец рождает свое Слово и своего единственного возлюбленного Сына в единстве своего Духа.

Текст опубликован в «Dossier H (L'Age d'Homme)», посвященном Рене Генону, в 1984 г.

СИМВОЛИКА СВЕТА И МРАКА У МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА

I. Представление о Мейстере Экхартe

Тема света и мрака не является наиболее часто встречающейся в творчестве Экхарта. Относительно других тем, таких, как рождение Сына, интеллект, грехопадение, просвет, Основание Божества, она может показаться даже второстепенной. Она, тем не менее, играет важную роль, которую мы и попытаемся уточнить и верно оценить. С другой стороны, эта тема не смешивается с темой зла и страдания. Нет возможности отметить несколько текстов, которые свидетельствовали бы об эквивалентности зла и тьмы, особенно в «Книге божественного утешения».¹²⁵ Но

¹²⁵ *Ancelet-Hustache J. Les Traités. Ed. Du Seuil. P. 109; а также р. 58 (Духовные наставления), р. 148 (О благородном человеке).*

тема света и тьмы выходит за границы темы добра и зла и охватывает ее в более общей символике. Так обстоит дело как в учениях, изложенных в латинских работах, так и в работах на немецком языке, где проблема зла прямо рассматривается лишь в редких местах, тогда как диалектика света и тьмы играет главную роль и разворачивается в самых важных доводах. Тем не менее, особенно в немецких работах, эта разница в трактовке скорее является видимой, чем реальной, так как проблема зла и страдания там постоянно выходит на поверхность под различными наименованиями. В то же время болезнь не становится объектом какой-либо специфической тематизации. Мейстеру случается там делать намеки на болезнь в качестве примеров зла или страдания, но в нашем понимании сама по себе болезнь никогда не принимается во внимание: она является стороной более общих пороков бытия.

Прежде чем уточнить эти вводные рассуждения, будет бесполезно напомнить некоторые элементарные данные, касающиеся жизни и творчества Мейстера Экхарта.

Самый важный пункт в этом отношении, на котором, впрочем, не следовало бы слишком настаивать, заключается в том, что Мейстер Экхарт,

который подписывался на латыни Магистр Экхардус,¹²⁶ был доминиканцем, монахом из ордена Проповедников. Сообщая своим немецким проповедям силу и яркость, прошедшие сквозь века и все еще расцветающие в своей удивительной молодости, он всего лишь исполнял важнейшую задачу, в которой видел главное правило своего ордена. Он был образцовым доминиканцем. Романтические описания представляют нам Экхарта темным еретиком XIV века, родившимся около 1260 г. в Гохайме, Тюрингия, и умершим неизвестно где в конце 1327 г. или в начале 1328 г. (в Авиньоне?), тогда как современная эрудиция создает более точный и в конечном счете более удивительный портрет. Экхарт ни в коей мере не является малоизвестным маргиналом, глашатаем свободной мысли, которого раздавил трибунал Святой Инквизиции. Это, наоборот, известный персонаж в своем ордене и в теологическом христианстве. Бывшему последовательно

¹²⁶ Aufenthalt einschließlich. Archivum Fratrum praedicatorum. 1959. XXIX. P. 6. Кох приходит к выводу о неподлинности формы «Эккехарт». См. *Koch J.* Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts. Erster Teil: von den Anfängen bis zum Strassburger.

приором монастыря в Эрфурте, викарием «народа Тюрингии», провинциальным приором Саксонии (47 мужских монастырей и большое число женских зависели тогда от него), ему, помимо этого, в 1307 г. доверяют и провинцию в Богемии. В 1313 г. он был главным викарием Магистра ордена. Его теологическая карьера не менее блестяща. После изучения искусств в Париже он получил в 1302 г. титул магистра теологии и в 1302/03 учебном году преподавал теологию. В силу чрезвычайно редкой привилегии, сравнимой с той, которой был наделен св. Фома Аквинский, он вновь, восемью годами позже, был вызван в Париж: прервав исполнение своих высоких обязанностей в ордене, он с 1311 по 1313 гг. преподавал в интеллектуальной столице христианства, вероятно, чтобы поддерживать там доктрину брата Фомы — доктрину, которая подвергалась нападкам с различных сторон и автор которой был канонизирован лишь в 1323 г., за несколько лет до процесса над Мейстером Экхартом, который, возможно, этим и объясняется.

Доминиканец, наделенный ответственными обязанностями, признанный теолог, духовный наставник, почитаемый наравне со святыми теми монахами и монахинями, которыми он управлял, Экхарт яв-

ляется противоположностью странствующего мыслителя, образ которого был чужд мышлению его современников. Немецкие работы в случае необходимости еще могли бы заставить в такой образ поверить. Восстановление работ на латыни нам это запрещает: они доказывают, что Экхарт, впитавший в себя безмерную культуру, — специалист в схоластической философии, отмеченный рейнскими теологами, Альбертом из Кельна или Тьером из Фрейбурга, его современником, и что он намерен расположить себя на линии томистской доктрины, как он об этом много раз заявлял, наделяя ее автора титулами «почитаемого брата» и «славного доктора».¹²⁷ Тем не менее латинские произведения не должны маскировать немецкие, без которых Мейстер Экхарт был бы одним крупным теологом наряду с другими. Латинские произведения представляют собой корни и ствол дерева Экхарта, немецкие — его цветы и плоды. Именно в них то, что является метафизической и теологической истиной, становится живым и духовным светом. Первые произведения составляют основу для вторых, но вторые озаряют первые, и

¹²⁷ *Euvres latines*. Prol. Gen. § 5; Prol. in op. Exp. I. Ed. du Cerf. 1984. P. 45, 204.

мы открываем в них более глубокую истину. Любое усилие Мейстера, считаем мы, нацелено на то, чтобы показать, каким является окончательное значение теологических учений и в каких следствиях они раскрывают себя для духовного существа, когда оно принимает их всерьез. Таким образом, доктрина Экхарта не является ни повторением томизма, ни его отрицанием, она представляет собой его трансцендентное завершение, по крайней мере, в некоторых отношениях.¹²⁸

Эти произведения включают в себя некоторую часть работ на вульгарном языке, а именно: четыре трактата и приблизительно сто двадцать подлинных проповедей. Отметим, что речь идет о «сообщениях», то есть о записях, сделанных слушателями или чаще всего слушательницами. Эти проповеди почти всегда комментируют изречения из Писания.

Латинские произведения, гораздо более объемные, достигали бы более значительных размеров,

¹²⁸ Как прекрасно говорит об этом A. de Libera: «Экхарт никогда не ощущал себя в реальной оппозиции Фоме» (*Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*. P.U.F. 1984. P. 132).

если бы Экхарт имел время, чтобы их завершить, или если бы они дошли до нас полностью. Согласно предварительному плану они могли бы включать в себя три больших труда.

Первый, «*Opus propositionum*» («Сочинение о предположениях»), большая часть которого, кажется, была издана, почти полностью утрачен; осталось только первое предположение «Бытие есть Бог».¹²⁹ В последовательности из четырнадцати трактатов, обобщающих более тысячи предположений, речь шла о том, чтобы выразить руководящие тезисы его мысли, касающиеся четырнадцати фундаментальных понятий, связываемых всякий раз с их противоположностями: бытия и ничто, единого и многого, истинного и ложного, доброго и злого и т. д. Очевидно, что трактат «*De bono et malo*», относящийся к теме нашего исследования, был четвертым в «*Opus propositionum*».¹³⁰

Второй труд, озаглавленный «Сочинение о вопросах», должен был рассматривать, согласно плану «Суммы теологии» св. Фомы Аквинского, теологическую проблематику, то есть тот способ, каким

¹²⁹ Prol. Gen. § 11.

¹³⁰ Ibid. § 4.

установленные ранее предположения применяются в теологии и позволяют ответить на вопросы, поднимаемые некоторыми положениями католической доктрины.¹³¹ Возможно, этого труда никогда не существовало.

Наконец, третий труд, «Opus expositionum», включал в себя, с одной стороны, «Изложения», то есть, комментарии к различным книгам Священного Писания, а с другой стороны — латинские проповеди.¹³² От «Сочинения об изложениях» осталось семь комментариев (Бытие I и II, Исход, Книга Соломона, Песнь Песней — фрагмент, Экклезиаст, Евангелие от Иоанна) и около шестидесяти проповедей.¹³³

¹³¹ Ibid. § 5.

¹³² В своей замечательной книге «Введение в рейнскую мистику» (О.Е.И.Л., 1984), Ален де Либера делает латинские проповеди «подразделом Сочинения о вопросах» (р. 236). Сбивающее с толку утверждение, поскольку Мейстер Экхарт заявляет (Pro. Gen. § 6): «Сочинение об Изложениях» разделяется на две части — и называет другую часть — «Сочинение о проповедях».

¹³³ Мы цитируем немецкие работы в переводе Жанны Анселе-Усташ (Seuil, 4 vol., 1971—1979). Если она не всегда заставляет забыть о переводе Обье-Молите (1942), она единственная основывается на критическом тексте, составленном

II. Тексты и замысел

Часто присутствующая тема света и мрака является предметом специфической трактовки только в трех комментариях: в двух комментариях к Книге Бытия и в комментарии к «Прологу» к Евангелию от Иоанна. Эти комментарии касаются, с одной стороны, стихов 2—5 первой главы Книги Бытия: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью». С другой стороны, они касаются стихов 1—5 второй главы Евангелия от Иоанна, особенно знаменитого *lux in tenebris lu-*

Йозефом Квинтом для немецкого издания (Kohlhammer, Stuttgart). Из латинских произведений вышел в свет в журнале *Etudes Traditionnelles* (1953—1954) фрагментарный перевод «Пролога» к Евангелию от Иоанна. Комментарий к Книге Исход недавно был переведен Пьером Гире (Записки католического института в Лионе, 1980). Наконец, издательство Серф опубликовало в 1984 г. первый том (Prol. Gen. и комментарий к Книге Бытия (текст и перевод)). Это великолепное издание (*A. de Libera*. Ed. Weber, Emilie Zum Brunn) включает в себя двенадцать томов.

cet et tenebrae eam non comprehenderunt. Как и для большей части Отцов Церкви, эти два текста для Экхарта неотделимы друг от друга, как он об этом заявляет в начале своих «Изложений» о Евангелии от Иоанна. Следовательно, именно к ним мы и обратимся. В немецком произведении нельзя изолировать одну проповедь или один трактат, хотя оно и содержало наиболее значительные тексты о высшем значении мрака.

Мышление Мейстера Экхарта не систематично. Мы полагаем, что имеется возможность упорядочить тематику света и мрака в соответствии с тремя важнейшими аспектами, которые соответствуют трем различным способам ее использования. Мы различаем, следовательно, точку зрения исключения, которая представляет собой противопоставление света мраку. Затем идет точка зрения включения, где свет светит во мраке. Наконец, следует принять во внимание третью точку зрения, отождествление, где преодолевается (но не упраздняется) двойственность творения и творца и где тьму Божества нельзя отличить от чистого и бесконечного света. За неимением времени третий аспект становится объектом лишь весьма кратких замечаний.

III. Точка зрения исключения

У символики света и мрака нет ничего такого, что принадлежало бы именно Экхарту. Ее происхождение прежде всего библейское, либо в прямой форме, которую мы имели в виду, либо в различных производных формах, таких как день и ночь, солнце и луна, ясность и темнота, которая и может стать местом встречи души и Бога. Таков случай Моисея. Затем происхождение этой символики связано с патристикой. Отцы Церкви, в особенности святой Григорий Нисский и святой Дионисий Ареопагит, не переставали о ней размышлять вследствие свойственной Филону интерпретации 21-го стиха XX главы Книги Исход, которая усматривает в восхождении Моисея, вступающего во Мрак горы Синай, прототип духовного восхождения.¹³⁴ Впоследствии Отцы Церкви и средневековые доктора добавляют к этим неоплатоническим размышлениям элементы космологической природы, идущие от Аристотеля. Мейстер Экхарт — наследник всей этой традиции.

¹³⁴ См. в особенности *Puech H. C. En quête de la Gnose. I. N.R.F. P. 119—141.*

Герменевтика света и мрака соответствует у Экхарта прямому символизму этих двух феноменов. Физически свет изгоняет мрак, а мрак сам по себе может быть определен как «лишенность света». Он тем самым становится символом всего того, что может быть названо «лишенностью» (по Аристотелю). Тем не менее, когда Мейстер Экхарт комментирует первое появление слова «мрак» в Писании («Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною»), он начинает с того, что наделяет его простым космологическим значением. Следуя святому Августину и Маймониду, он видит здесь обозначение сферы «элементарного» огня.¹³⁵ На самом деле известно, что для людей античности и средневековья подлунный мир был образован четырьмя антропоцентричными сферами: сферой земли, которая, будучи самой тяжелой, находится в самой низшей и наименее благородной точке, то есть в центре сферического космоса, затем, выше, сферой воды, окутанной сферой воздуха и окруженной сферой огня. Как доказывает ночная темнота, этой сферой является мрак. И если она есть мрак, то, говорит нам Экхарт, «в ней самой,

¹³⁵ Книга Бытия I, стих 30. Эти элементы обозначаются по аналогии с субстанциями земли, воды и т. д.

в этой сфере, огонь не загорается». Чтобы он зажегся и дал пламя, ему необходимо сделать материю чуждой самой себе. Именно об этом он говорит по поводу *lux in tenebris lucet*: «Огонь светится в чуждой материи, будь это земные тела, например, уголь, или в воздушном пламени».¹³⁶ С самого начала предполагается что-то вроде диалектической конверсии мрака и света. Что освещает мрак огненной сферы — так это присутствие различия внутри ее тождества.

Но сразу же после этой космологической интерпретации Экхарт дает метафизическую интерпретацию, которую он долго излагает во множестве форм. По поводу *tenebrae erant super faciem abyssi* он пишет: «Необходимо в первую очередь заметить, что под мраком мы понимаем лишенность — на самом деле мрак представляет собой лишенность света — а с другой стороны, под бездной мы понимаем первую материю».¹³⁷ Эта первая материя, очевидно, должна отождествляться не с телесной субстанции-

¹³⁶ Евангелие от Иоанна, стих 74. То же самое замечание обнаруживается у св. Фомы: «In materia aliena sive terrestri, ut patet in carbone, sive aera, ut patet in flamma» (IV Sent. 44, 3, 2, q. 2, C.); см. также: De Trin., 1. 1, q. 2, a. 3, ad 4; Sum. Théo., I, q. 67, a. 2, et I II, q. 35, a. 8.

¹³⁷ In: Gen. § 35

ей наших современников, а с аристотелевской *хиле* (и тем самым и с *хорой* Тимея), о которой христианская традиция не перестает размышлять. Она в таком случае означает неустранимую потенциальность всякого творения, то, что в нем является восприимчивым по отношению к формальному принципу. Как первая материя она является также неизбежным несовершенством сотворенного, недостаточностью его актуализации. Без материи форма не была бы получена и творение было бы образовано из чистых форм, не индивидуализированных и с трудом отличимых от Логоса, который их мыслит. Без формы материя представляет собой чистую способность быть оформленной, следовательно, представляет собой лишенность формы, то есть лишенность бытия и совершенства. Такая материя и такая форма, прежде чем быть обозначенными как «мрак» и «свет», уже пресуществуют в творении неба и земли *in Principio*, «в Принципе».¹³⁸ Они, следовательно, полагаются на самом деле не как виды существования, но как принципы творения — активный и пассивный.

Помимо этого, необходимо знать, что не всякое отрицание является лишением. Так, отрицание зре-

¹³⁸ In: Gen. I. § 24.

ния, или слепота, является лишением лишь для животного, которое должно быть наделено зрением от природы, но не для камня. Но материя в своей сущности упорядочивается в форме, и она, следовательно, оказывается лишением в своей сущности. В таком случае очевидно, что если материя сама по себе непознаваема (познать — означает познать форму) то тем не менее понятие лишенности позволяет нам иметь о материи некоторое умозрительное представление: мрак лишенности позволяет нам именовать то, что не имеет имени. Именно поэтому сказано, что «тьма над бездною», потому что лишенность подобна тому «лицу», которым материя-бездна обращена к нам и через которое мы можем ее познать.¹³⁹ В символизме мрака (и света), который в некоторых отношениях связан с темой невежества и знания, мы сразу же оказываемся за пределами самого радикального ничто, которое, в сущности, является лишь недоступной границей. И это означает также, что для Экхарта не существует абсолютного зла, и это при необходимости можно истолковать как отрицание вечности ада, хотя, насколько мы знаем, Мейстер Экхарт по этому поводу не высказывался.

¹³⁹ In: Gen. II. §§ 40–45.

Тем не менее здесь еще нельзя упоминать о светоносной природе мрака. Наоборот, как только возникает свет, в то же самое время обнаруживается и его радикальная несовместимость с мраком. И именно это выражает библейский текст: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы».

Мрак, который теперь имеется в виду, — это тот же самый мрак, о котором мы говорили ранее? Следующий за возникновением света, он существует лишь при его отсутствии. Он приобретает буквальное значение согласно учению Маймонида и парафразе из библейского текста. «И стал мрак, и он стал ночью», — значение, на которое Мейстер Экхарт указывает, но на котором не останавливается. Более важным ему представляется метафизическое значение *fiat lux*, которое он обильно снабжает комментариями в своем втором комментарии к Книге Бытия (или «Книге парабол» Книги Бытия)¹⁴⁰ и в своем «Изложении» о Евангелии от Иоанна.¹⁴¹

Центральной темой этой герменевтики, как нам кажется, была тема творения в Слове оснований

¹⁴⁰ §§ 47–72.

¹⁴¹ §§ 11, 12, 20–22, 70–94.

или идей всех творений. Экхарт на самом деле тщательно различает *fiat lux* и *facta est lux*, и первое выражение соотносится с формированием *ad intra*, а второе — с существованием *ad extra*, так как «само именование существования, заявляет Экхарт, указывает на что-то подобное «внешнему существованию» (*extra-stantia*).¹⁴² Резюмируя свою экзегезу, он пишет, что слова «да будет свет» связаны с рождением Слова, которое является подобием и причиной всякого рождения; а слова «и стал свет» связаны с вещами, которые «созданы извне или которые были осуществлены». ¹⁴³ Ясно, что нельзя абсолютно различать *creatio in divinis* и рождение Сына Отцом, поскольку, познавая себя и освещая себя в своем несотворенном Слове, Бог познает причины или светоносные принципы всех творений. Разве святой Иоанн не говорит, что Слово есть «истинный свет»? Именно поэтому Мейстер Экхарт может просто заявить: «Свет — это Бог и все то, что является Божественным и совершенным. Мрак — это все то, что сотворено». ¹⁴⁴

¹⁴² In: Gen. II. § 52.

¹⁴³ Ibid. § 55.

¹⁴⁴ In: Job. § 72.

Так объясняется разделение света и мрака. Хотя вторичный мрак неизбежно получает значение, отличное от первичного мрака, в сущности они, как мы видели, всегда обозначают материю и лишенность. Следовательно, в свете все будут видеть активное начало и форму, а во мраке — пассивное начало, потенциальность материи.¹⁴⁵ Итак, если имеется разделение, то это значит, что нет смешения. Такая несмешенность имеет двойной смысл, согласно которому производство различия рассматривается внутренне или внешне. Вначале внутренне: «Разделение, о котором здесь часто упоминается, является, объясняет Экхарт, различием вещей по отношению друг к другу с точки зрения их формальных сущностей и порядка вещей, в котором заключается совершенство и завершенность вселенной».¹⁴⁶ Поскольку речь идет о том, чтобы в соответствии с библейским текстом объяснить отделение от мрака, это означает, что, отделяя божественные возможности друг от друга, Слово отделяет их от состояния неразличимости, где они пребывают в божественном Единстве, и, следовательно, само это

¹⁴⁵ In: Gen. II. § 57.

¹⁴⁶ In: Gen. I. § 69.

Единство может обозначаться как мрак. Вывод, не лишенный оснований в немецком творчестве, где нам рассказывается о Мраке Божества, указывает также на регион божественного, чуждый всякому творению и рассматриваемый в его несотворенном основании.¹⁴⁷

Тем не менее самый очевидный смысл — внешний, аналогия, обратная предыдущей. Переход от несотворенного *fiat lux* к сотворенному *facta est lux* одной лишь силой его осуществления, а не особого творения, актуализирует, в каком-то смысле негативно, во внешнем существовании или в «экстра-зистенции» сотворенный мрак, отражение инфра-умопостигаемого Мрака на сверх-умопостижимом Божестве. В творениях действительно мрак не смешивается со светом. Так, в себе самой или в качестве таковой форма является божественной, она восходит к свету вечной причины, сверкающей во мраке существования. Форма на самом деле светит, то есть познается интеллектом лишь в том случае, если она им соотносится и сводится к ее божественному принципу; иначе творения оставались бы «темными,

¹⁴⁷ *Мейстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. М., 2010. Проповедь 15; Проповедь 51; Проповедь 72.

мрачными, непроницаемыми».¹⁴⁸ Это резюмируется в следующем заявлении из Проповеди I (*Intravit Jesus in Templum*): «Свет и тьма не могут находиться вместе друг с другом. Бог есть истина и сам в себе свет».¹⁴⁹

Предшествующие размышления уже вынудили нас установить связь между светом и мраком, который уже не является чистым исключением, поскольку в некотором отношении творения светятся лишь в силу их противоположности мраку, в то время как, с другой стороны, они восходят и тем самым сводятся к их несотворенным основаниям. Это новое размышление на тему света позволит нам объяснить этот парадокс.

IV. Свет во мраке

Мы явно изолируем те элементы размышлений Экхарта, которые в тексте всегда звучали симфонично. Сам Экхарт нас об этом предупреждал, поскольку он не отделял первую часть Книги Бытия

¹⁴⁸ In: Joh. § 20.

¹⁴⁹ T. I. P. 46.

от Пролога к Евангелию от Иоанна.¹⁵⁰ Сделать это имелось определенное основание, поскольку и тот и другой авторитетный текст, кажется, противоречат друг другу: Моисей говорит нам, что Бог отделил свет от мрака, а святой Иоанн говорит, что свет светит во мраке.

Чтобы уточнить этот вопрос, мы вернемся на мгновение к тому, что только что изложили. Мы говорили, что творение было светоносным лишь по своей форме и что форма отождествляется в реальности с несотворенной причиной творения. Есть ли какое-то различие между первым и вторым? Необходимо ответить и «да» и «нет». На самом деле Экхарт полностью отличает, и терминологически и онтологически, форму от причины. Так, некий огонь, способный порождать огонь в другом теле, обладает формой огня, поскольку он может ее сообщать, но он не обладает принципиальной причиной, несотворенным словом огня.¹⁵¹ Он не является огнем в себе. Наоборот, когда форма огня возводится к ее принципу, то есть к причине или основанию, она утрачивает свое огненное достоинство: «Огонь не является

¹⁵⁰ Supra. N 9.

¹⁵¹ In: Joh. § 31.

огнем в своем основании, — говорит Экхарт, — и ему нет необходимости ни гореть, ни нагревать».¹⁵² Но не в большей мере, чем основанию квадрата нет необходимости быть квадратным. Именно поэтому свет должен быть «создан», осуществлен в экстраистенции, так как если рассматривать его только в его первом основании, то он не светит.¹⁵³ Сущностное основание (Слово), которое действует изнутри, может быть названо лишь по его внешним следствиям и должно быть «аналогичным основанием», так как оно не является однозначным основанием внутреннего следствия и внешних проявлений.¹⁵⁴ Внутреннее следствие — это несотворенное основание, внешние проявления — это видимость, сверкание световых форм на поверхности мрака материи, где они были скрыты.¹⁵⁵

Таким образом, пора перейти к одному из главных аспектов тематики света и мрака. Мы увидим далее размышление о символе, предоставляющее ключ к учению Экхарта об аналогии и причастно-

¹⁵² In: Gen. II. § 47.

¹⁵³ In: Gen. II. § 47.

¹⁵⁴ In: Gen. II. § 51

¹⁵⁵ Ibid. § 47.

сти, что немаловажно, когда известно, что Йозеф Кох, один из лучших знатоков Мейстера Экхарта, считает, что это учение (учение об аналогии) образует основу мышления Экхарта (*diese Lehre? d.h. die Analogielehre? den Angelpunkt des Eckhartschen Denkens bildet*)¹⁵⁶. Это убеждение разделяют большинство специалистов.¹⁵⁷

Можно все-таки задать вопрос, не представляет ли собой это учение неизбежно схоластическое средство выражения почти неформулируемого метафизического видения, которое легко соединяется со средством символики света и мрака? Речь здесь идет не о том, чтобы наделить привилегиями принимаемую во внимание тему, но о том, чтобы признать в Экхарте мыслителя, в большей степени предрасположенного к символизму, чем к схоластике, мыслителя, который именно там, где он является схола-

¹⁵⁶ «Zur Analogielehre Meister Eckhart». Mélanges offerts à E. Gilson. Vrin. P. 329.

¹⁵⁷ Учение Экхарта об аналогии излагается в комментарии к Книге Экклезиаста. Помимо исследования Коха, см. исследование *Shurmann R. Maître Eckhart ou la joie errante*. Denoël. P. 307–320, и *A. de Libera. Le problème de l'être chez M. E. Logique et métaphysique de l'analogie // Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*. Genève, 1980. 63 p.

стом, как, например, в работах на латыни, сообщает понятиям и философской терминологии почти символическое или, как он часто говорит, «параболическое» значение. Мы ни в коей мере не желаем намекнуть, что Мейстер Экхарт страдал оттого, что должен был выражаться при помощи понятий схоластов. Наоборот, он весьма явно любит ими пользоваться; но делает он это для того, чтобы освободить их от строгого аристотелизма, обычным механизмом которого они и являются, и чтобы вывести их на новую метафизическую и трансцендентную сцену.

Мы переходим к тексту, с которого Мейстер Экхарт начинает свой комментарий к *lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt*. Речь идет о замечании относительно способа, каким свет освещает свое окружение, замечании, которое Мейстер Экхарт мог прочесть у св. Фомы Аквинского¹⁵⁸ и у св. Августина и которое, между прочим, повторяет одно рассуждение Аристотеля.¹⁵⁹ «Необходимо теперь заметить, — говорит Экхарт, — что свет освещает свое окружение, но он там не пускает корни».¹⁶⁰

¹⁵⁸ Sum. Theo. I, q. 104, a 1.

¹⁵⁹ De anima. II. 418 b.

¹⁶⁰ In: Joh. § 70.

Он объясняет, что если это так, то потому, что он осуществляет свое действие в своей среде, не используя промежуточную инстанцию, которая заключалась бы в способности среды сохранять свет, то, что философы-схоласты называли субъектом неотъемлемости. Если бы существовал такой субъект неотъемлемости, свет проникал бы в него и постепенно бы из него уходил. Но не установлено ни постепенного проникновения, ни световой инерционности: омрачение происходит так же мгновенно, как и освещение. Свет, делает вывод Экхарт, не принадлежит к среде, он не порождает наследника своего освещающего воздействия.¹⁶¹ Иными словами, он есть лишь переход, а среда, которая его получает, не может его удержать и всегда является онтологически нищей в отношении к нему. Иначе обстоит дело с теплотой, которая является вторичным следствием, производимым причиной света в воздухе. Теплота пускает корни в среде, проникает в нее и постепенно из нее уходит, обнаруживая в ней, пусть и несовершенный, субъект неотъемлемости. Среда, говорит нам Экхарт, получает теплоту «по способу внутренней принадлежности и родственного насле-

¹⁶¹ Ibid.

дия», становясь в свою очередь источником тепла.¹⁶² Таким образом, теплота есть нечто данное, а свет — дарованное: «Солнце, — говорит он в «Книге божественного утешения», — дает теплоту воздуху, но свет оно ему только дарует, потому что как только солнце скрывается, воздух теряет свет, но тепло в нем остается».¹⁶³

Таким образом, именно во мраке сотворенного светит свет, а не в Несотворенном, где он остается скрытым; но верно также, что этот мрак не принимает его и не содержит в себе, поскольку он не может его удержать и замкнуть в себе самом. То, что верно для физического света, верно и для света метафизического, то есть для самого Бога, который и есть истинный Свет. Символ света учит нас тем самым, что бытие, которое вытекает из Бога, было только даровано творениям, что сами они не способны его удержать, что в них нет субъекта неотъемлемости, посредством которого бытие, дарованное Богом, могло быть свойственно творениям. Творение является реальным лишь в той мере, в какой Бог желает его удержать в существовании, так же как воздух

¹⁶² Ibid. § 71.

¹⁶³ *Traité*s. Ed du seuil. P. 116.

светоносен лишь в той мере, в какой свет его освещает. Если бы бытие было дано творению посредством положительно установленного субъекта неотъемлемости, оно принадлежало бы ему благодаря промежуточной инстанции, а не непосредственно, и следовательно, оно не достигало бы творения в центре его самого и в целом. Дело в том, что бытие не является чем-то таким, что можно было бы добавить извне к чему-то другому. Бытие есть акт бытия. Если творение реально существует, то необходимо, чтобы акт божественного бытия — так как акт бытия есть Бог¹⁶⁴ — воздействовал на это творение в бытии без опосредования. И именно поэтому сообщение акта бытия творениям является мгновенным, а не происходит часть за частью, так же, как свет мгновенно проникает в среду, которую он освещает. Как говорит сам Экхарт, акт божественного бытия есть тот «свет, который освещает всякого человека, пришедшего в этот мир»: «Бог освещает создания светом своего бытия. Если они не предоставлены этому свету в той самой мере, в какой он есть бытие, они уже больше не создания, они ничтожества бытия. Таково все лишенное, то есть зло, испорченность,

¹⁶⁴ Prol. Gen. § 12.

пороки. Все эти вещи и их подобия не являются созданиями, они лишены всякого бытия, они являются не следствиями, но изъятиями».¹⁶⁵

Таким образом, Бог, акт бытия, полностью пребывает внутри творения и полностью вовне: *totus intra et totus extra*. И одно является условием другого: он может быть полностью внутри лишь потому, что он полностью вовне. Этому как раз и учит символизм света. Именно полная подчиненность среды делает пассивно возможной ее актуализацию в бытии. Именно полная ничтожность творения делает возможной его актуализацию в бытии. Одно строго неразрывно связано с другим. Уничтожать себя ради творения — значит завершать его.

«Пассивный принцип, — говорит Экхарт, — провозглашает и свидетельствует о своей нищете посредством всего того, что есть в нем совершенного и благого, и он сам есть слава богатства и милосердия высшего и активного в нем начала. Он учит, что то, чем он обладает естественно, он обладает не сам, как чем-то внутренне ему присущим, но все это он запрашивает и получает, получает постоянно, как проходящий путник... от Того, чьей гордостью и чьей

¹⁶⁵ In: Joh. §§ 89, 91, 92.

славой он является, потому что он принадлежит Ему». ¹⁶⁶

Как подчеркивает Йозеф Кох, «это мышление не является свидетельством риторического энтузиазма проповедника». ¹⁶⁷ Творения в самом их существовании были «хвалой, честью и славой Бога». И, по словам Экхарта, «эта хвала до такой степени сладостна, что, предаваясь ей, всякое творение получает свое бытие и даже бытие в абсолютном смысле». ¹⁶⁸ Речь идет не о метафоре, а о метафизическом предположении. Бытие творений — это теофаническое бытие.

V. Мрак Божества

Мы считаем, что здесь мы прикасаемся к самому сердцу мысли Экхарта, и именно символика света нас к этому привела. «Благодаря этому дару света, — говорит нам М. де Кандильяк, — творение может быть похожим на полупрозрачный воздух и, признавая

¹⁶⁶ In: Gen. II. § 25.

¹⁶⁷ Zur Analogielehre Meister Eckhart». *Mélanges offerts à Gilson*. P. 341.

¹⁶⁸ In: Gen. I. § 85.

себя нищим, оно само становится теофанией».¹⁶⁹ Это означает, что не только совершенство творений, но и само их бытие является теофаническим. Видение бытия у Экхарта — это теофаническая онтология, онтофания или, можно еще сказать, транзитивная онтология или онтология отношения. Иплицитный отказ, который движет всей мыслью Экхарта, — это отказ от онтологии полагания, онтологии, которая полагает все создания сами по себе, в непреходности их субстанции, и которая сводит бытие или существование к простому полаганию: «Понятие полагания, заявляет Кант, является абсолютно простым и, в итоге, эквивалентным понятию бытия», так что, когда «вещь полагается сама по себе и для себя самой, тогда слово „бытие“ является эквивалентным слову существование».¹⁷⁰ И если Экхарт отвергает такую онтологию, то потому, что он видит в ней иллюзию, иллюзию мысли, которая, устанавли-

¹⁶⁹ La dialectique de Maître Eckhart // La mystique rhénane. P.U.F. 1963. P. 86.

¹⁷⁰ Единственное возможное основание доказательства существования Бога. АК. Т. II. P. 74: *Euvres philosophiques* // Bibliothèque de la Pléiade, 1980. Т. I. P. 327. Мы пишем *subsistence* (существование), чтобы указать на постоянство бытия, на продолжение существования.

ливая извне законы бытия и созданий, законы единого и многого, словно она могла бы занять позицию нейтрального умозрительного наблюдателя, не знает, что на самом деле она сама находится в плену у отношения бытия, будучи, по определению, сотворенной. И свет, который освещает мрак, — это тот самый свет, который дарует мышлению бытие и знание об источнике бытия и знания.

Сам акт познания у Экхарта, появление этих слов, которые нам проповедуются и которые мы слышим в тот момент, когда мы их слышим, — это событие и актуальный момент отношения света освещающего к свету освещаемому. Это не нейтральные и внешние к своему объекту слова, не иллюзия, посредством которой объект создается в своем онтологическом самодовольстве. И именно поэтому Экхарт не может говорить иначе, чего бы это ему ни стоило, несмотря на осуждение той Церкви, которой он доказал, что любит ее больше, чем себя самого.

И действительно, если он говорит, то только в той мере, в какой он сам пленен отношением освещающего Слова к слову освещаемому. Следуя собственной логике, Экхарт не может делать вид, что он игнорирует то, что предполагает появление

его собственных слов, но и не позволяет их понять. Отсюда этот союз, на первый взгляд сбивающий с толку, между крайней торжественностью тона и чрезмерной скромностью, так как свет светит лишь во мраке, и великолепие его освещения соединяется с силой его падения. Мейстер Экхарт стремится лишь пробудить в нас подобное знание. При свете этого знания ничто не меняется и все различно. Ничто не меняется, потому что во всех отношениях мы «заранее» пленены этим онтоэтическим отношением, мы все в него «погружены», так как все, и мы сами, уже «здесь». Но все различно, потому что знание, которое нам случается обрести и которое более велико, чем мы сами, завершает и оправдывает истину нашего бытия и его зависимость от вечного акта божественного бытия. Мы знаем Бытие лишь в той мере, в какой мы знаем наше ничтожество, и знать свое ничтожество — значит действительно достигать глубокого смирения в том самом месте, где мы все всего лишь нищие Бытия.

В таком случае очевидно, что само знание, простое теоретическое знание — это уже преобразование, и оно помогает нам встать на путь такого преобразования, так как путь уничтожения творения — это также путь его прорыва за пределы Света Слова, во

Мрак Божества, где оно обнаруживает все то, от чего отказалось. Для Мейстера Экхарта ничто не утрачивается из всего того, что мы оставляем, нет никакого стирания множественного в однородности Единого, но наоборот всякое творение открывает там свое истинное существование. «Когда бы ни отошла, говорит он нам, оная воля вспять от себя самое и всего сотворенного хотя бы на один только миг в свой первый исток, она воспрянет в своем подлинном виде и пребудет свободной. И в этом мгновении будет наверстано все упущенное время»,¹⁷¹ ибо истинное Единство не исключает различия. Единство, которое не могло бы испытывать различия, не будучи подверженным с его стороны воздействию и разделению, не могло бы быть истинным Единством. Таким образом, истина Единства как бы «измеряется» величиной различия, которое оно способно в себя включить или охватить: «Если душа получит поцелуй Божества, то встанет в полном совершенстве и блаженстве; она будет объята единством... Я как-то проповедовал на латыни, это было в день св. Троицы, и я говорил: различие происходит от

¹⁷¹ Проповедь 5 b // Мейстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 105.

единства, различие в Троице. Единство — это различие и различие — это единство. Чем больше различия, тем больше единства, ведь это различие без различения».¹⁷²

Таким образом, мистика Экхарта ни в коей мере не является мистикой чистого отрицания сотворенного, вопреки тому, что обычно утверждается. Это была бы самая большая бессмыслица, которую можно было бы высказать относительно самого глубокого значения его учения, являющегося всеобъемлющим реализмом, а не аболиционистской мечтой. В весьма важной проповеди 67 Экхарт показывает, что вершина духовного пути — это не отождествление души с Божеством, но интеграция тела и внешнего бытия. Когда душа скрывается в Божестве, отвергая свое тело и постигая Бога за пределами всякой сущности, внешнее бытие получает множество утешений благодатью, исходящей из этого высшего духовного состояния. «Но это не самое лучшее», «это не самое высшее совершенство, которым мы когда-либо обладаем в теле и в душе. Самое высшее совершенство — когда внешний чело-

¹⁷² Проповедь 10 // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 122.

век будет полностью сохранен». Это возможно лишь благодаря гипостатическому союзу — то есть союзу человеческой и божественной природы в единственном или личном гипостазе Христа, поскольку в этом союзе тело и внешний человек существуют в божественном сообщнике (или в дарующем существовании субъекте). В ином случае либо внешний человек не интегрирован, он остается «вовне», либо он разрушен. «Бытие души, так же как и бытие тела, являются совершенными в Христе: в Боге, в Сыне».¹⁷³

Именно поэтому Марфа выше Марии в соответствии с плохо понятой экзегезой Мейстера Экхарта, которая нам, тем не менее, представляется неопровержимой. Фигура Марии на самом деле допускает любые мистические грезы. Здесь же Мейстер Экхарт, напротив, строг: «Наши добрые люди воображают, что могут дойти до того, что наличие чувственных вещей не будет ничего значить для чувств. Они до этого не доходят. Достигну ли я когда-нибудь, что тягостный грохот будет так же приятен моим ушам, как и сладостный перебор струн? Некоторые желают стать свободными от работы. Я говорю: это не-

¹⁷³ Проповедь 67.

возможно. Ибо сам Христос есть не что иное, как работа спасения».¹⁷⁴

Такое существование множественного в Едином приводит нас к более чем светносному мраку. В «лишенном» мраке все смешано. В естественном свете все различимо. Но в более чем светоносном мраке Божества Единое не утверждается исключением множественного. Эта недвойственность Единого и множественного, которую резюмирует символ сверхсветоносного мрака, завершается в личности Святого Духа, «цели Божества и всех творений, живущей в нем самом, в том, что есть чистый покой и мир всего, что когда-либо обретало бытие... Высшая цель бытия — это мрак или Незнание скрытого Божества, излучающего свет».¹⁷⁵

С этой точки зрения преодолевается противоположность добра и зла. Не потому, что их различие упраздняется: зло является злом, а не добром; так же обстоит дело и со страданием, которое Христос испытывает в своих муках. Но лишенная всего воля может обрести страдание, которое испытывает Христос, и переживать его как с любовью и желани-

¹⁷⁴ Проповедь 86.

¹⁷⁵ Проповедь 15. I. Р. 142.

ем, так и с радостью. Сам ад, принятый в любви и желанный Богом, есть рай. Таков истинно смиренный человек: «Да, благодаря Богу, если этот человек будет в аду, Бог должен будет прийти к нему в ад, и ад для него будет царствием небесным».¹⁷⁶ «Это несомненная и необходимая истина: если бы все наказания ада, и все наказания чистилища, и все наказания мира были бы с ней (с любовью Бога) связаны, воля желала бы вечно и постоянно страдать вместе с волей Бога в наказаниях ада, она желала бы быть им всегда подвергнутой как своему вечному блаженству».¹⁷⁷

Таким образом, как неуместна у Мейстера Экхарта чистая теория объективного познания, которая устраняла бы возможность своего собственного появления в качестве актуальности познания в освещении вечного Слова, так неуместна и чистая теория зла, за исключением нескольких строк из произведения на латыни, где воспроизводится классическое определение зла — «ничто».¹⁷⁸ Будучи ничем, зло не имеет причины, оно само и есть то, чему

¹⁷⁶ Ibid. P. 141.

¹⁷⁷ Проповедь 25. I. P. 142.

¹⁷⁸ In: Gen. I. §§ 89, 136.

недостает причины и что существует лишь как ограничение добра, которое ничего не может уничтожать, не уничтожая само себя. Следовательно, «благородный человек, образ Бога, сын Бога, семя божественной природы, никогда в нас не уничтожается, хотя оно (семя) и может быть скрыто».¹⁷⁹ Истинная наука о зле — это муки Христа. Для человека зло на самом деле является лишь случайностью или опытом добра. Его нельзя мыслить, но можно страдать и утешаться, пока оно не обнаружит свой корень в блаженстве, но не потому, что оно изменит свою природу — страдание всегда есть страдание — а потому, что оно отождествляется тогда с благодатной волей Бога. Единственный трактат о зле у Экхарта называется «Книга о божественном утешении».

Послушаем, чтобы завершить этот финал проповеди 22, слова: *Ave gratia plena*:

«Когда Бог творил душу, Он ее сотворил по Своему высочайшему совершенству, дабы ей стать невестой едиnorodного Сына. Когда Сей об этом узнал, то восхотел изойти из потаенной сокровищницы вечного Отцовства, где Он от веку почивал,

¹⁷⁹ О человеке высокого рода // Мейстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 68, 69.

оставаясь неизреченным. „*In principio*“, в первоначале первой чистоты, там Сын раскинул шатер Своей вечной славы и Он вышел из наивысшего, потому что хотел возвысить Подругу, на которой Отец Его оженил в вечности, дабы и она обратно вошла в то наивысшее, из которого вышла. А в другом месте начертано: „Смотри, се Царь твой грядет к тебе“. И вот Он вышел наружу, прыгая, как олененок, и терпя муки любви; и не для того вышел Он, чтобы в Свой чертог обратно войти без невесты. Оный чертог есть претихая тьма сокровенного Отцовства. Там, где Он вышел из наивысшего, туда возжелал Он обратно войти со Своею невестой в наичистейшем и захотел ей открыть сокровенную таинственность Своего сокровенного Божества, где Он почивает Сам с Собою и со всеми творениями.

„*In principio*“ по-немецки то же самое, что начало всякого бытия, как я говорил в школе. А еще я сказал: это и конец всякого бытия, ибо первоначало существует ради конечной цели. Да, Сам Бог не покоится там, где первоначало, но покоится там, где Он — конец и отдохновение всякого бытия. И не то, чтобы сие бытие стало ничем; нет, оно скорей будет исполненным в своем последнем конце сообразно своему высшему совершенству. Что есть конечная

цель? Это сокровенная тьма вечного Божества. Она не познана, никогда не была известна и никогда не будет известна. Бог остается в ней Сам в Себе, неизвестным. И свет вечного Отца вечно сиял в этой тьме, и тьма не объяла его».

Текст опубликован в «Le mal et la maladie» (dir. Jean-Marie Paul), 1988 г.

О НЕБЫТИИ И СЕРАФИМЕ ДУШИ

Что можно сказать о Боге, рассматриваемом «в себе», в своей самой радикальной абсолютности? Каким именем обозначить то, что находится по ту сторону всякого имени? Мейстер Экхарт говорит по этому поводу о «безымянном Имени» (*nomen in-nominabile*). Слово «бог», между прочим, является лишь общепринятым термином, который в латинских языках постепенно становился предназначенным для обозначения бесконечности и абсолютно Реального. Разумеется, в той мере, в какой Бог рассматривается как Принцип существования, одновременно и трансцендентный и имманентный всему тому, что есть, можно его обозначать как необходимое Бытие, Бытие *par excellence*; обозначение правомерное и достаточное для обычных спекулятивных

требований, но о характере аналогии этого обозначения нельзя забывать, так как божественное бытие бесконечно превосходит способ бытия творений. Кроме того, в этом случае его рассматривают в отношении к сотворенному: как теперь «именовать» Бога, когда он «располагается» по ту сторону любой причинной связи и, следовательно, основывается на своей чистой абсолютности?

Именно поэтому величайшие метафизики полагали, что Бог в себе был именуемым, то есть постижимым лишь явно негативным способом. Отсюда обозначение *Deus absconditus* как Небытия или сверх-Бытия. Вообще этим выражениям приписывают восточное происхождение, так как метафизики и теологи Запада, как считается, ограничиваются онтологической перспективой. На самом деле все немного не так. Именно это мы и желаем доказать, изучая значение синтагмы «небытие» в различных традициях; это будет краткое исследование, так как на самом деле оно требует целой книги, но в рамках этого исследования, как мы считаем, будет достаточно установить, с одной стороны, что эта синтагма в текстах восточных мыслителей часто означает «ничто», «несуществующее», а с другой стороны, что его самое возвышенное значение встречается, главным

образом, в традиции платонизма. Но очевидно, что отсутствие этого выражения в доктринальной традиции ни в коей мере не доказывает незнание сверх-онтологической перспективы.

Напомним вначале, что слово «небытие», которое впервые встречается на французском у Боссюэ, представляет собой перевод с латинских выражений *non-esse* или *non-ens* («не-бытие» или «не-сущее»), которые сами происходят от греческого *mè-on*: существует нейтральное причастие настоящего времени, обозначающее «сущее» (*étant*):¹⁸⁰ *mè* выражает отри-

¹⁸⁰ В женском роде причастие настоящего времени от глагола «быть» (*einai*) принимает форму *ousa*, на основе которой в греческом языке сформировалось имя существительное *ousia*, буквальным переводом которого был бы неологизм *étance*, сегодня часто применяемый специалистами. Когда Цицерон начал знакомить латинян с греческой философией, то, чтобы переводить *ousia*, он сформировал, по словам Сенеки, слово *essentia*, которое на латыни напоминает также об имени существительном, построенном на причастии настоящего времени. Но четырьмя столетиями позже, по свидетельству св. Августина, эта вокабула была еще мало употребительной, в то время как с первого века и, возможно, под влиянием Квинтилиана была приобретена привычка делать из *ousia sub-stansia* латинский неологизм, бывший калькой с греческого *hypostasis*, термина, обозначавшего истинную реальность, которая содержится под (*sub-stans*) изменчивой видимостью. Таким

цание, не простое отрицание определенного факта, который не имел места (это отрицание обозначается *ou*; *ouk* перед гласной), но, скорее, отрицание качества или определенности вообще. В этом смысле оно может выражать лишение: обозначать не видящего или не знающего. Отрицание определенности может также означать отрицание ограничения. В этом случае *тё* имеет тот же смысл, что и французская приставка *in*, например, в словах *in-fini* или *in-formel*. Это, следовательно, то *тё*, которое при метафизической перестановке может соответствовать не-бытию у Генона.¹⁸¹

I. Китайская лексика

Предшествующие замечания частично применимы к китайской лексике, в которой, как сообщает нам Генон, он заимствовал термин «не-бытие» (Множественные состояния бытия). Частично это связано с лингвистическими особенностями ки-

образом, вначале сущность и субстанция обозначали одно и то же понятие.

¹⁸¹ Терминология Платона или Аристотеля не является неизменной: *ouk* может быть использованным в значении *тё on*.

тайского языка. Среди всех языков мира китайский — это один из редких языков, не обладающих «никакой грамматической категорией, которая систематически выделялась бы морфологией: ничто в нем явным образом не отличает глагол от прилагательного, наречие от дополнения, субъект от атрибута». С другой стороны, «китайский уже не имеет глагола существования, ничего, что позволяло бы перевести это понятие бытия или сущности, которое столь удобно выражает в греческом языке существительное *ousia* или выражение среднего рода *to on*».¹⁸² Из этого следует, что китайское выражение *У-Цзи*, которое западные переводчики передают как «не-бытие», потому что оно имеет и такое значение, на самом деле не содержит в себе слово «бытие». *Цзи* на самом деле обозначает «конек на крыше дома» или просто «вершина». Он входит в состав, с одной стороны, слова *Тай-Цзи*, «Великий Принцип», которое образует собственное название символа *Инъ-Ян*, а с другой стороны, вместе со словом *У* он формирует *У-Цзи*, не-вершину или не-бытие, а неуловимую Сущность *Тай-Цзи*.

¹⁸² Jacques Gernet. *Chine et christianisme*. Gallimard, 1982. P. 325.

И все же вместе с отрицанием У мы обнаруживаем рассуждения, аналогичные тем, которые мы делали по поводу греческого языка. Как и греческий, китайский язык обладает двумя формами отрицания: *фэй* и *у*, значение которых немного похоже на значение *ои* и *те*; *фэй* означает простое отрицание (такая-то вещь не является той или этой), тогда как *у* указывает, скорее, на «неприсутствие» какой-либо вещи вообще. Как подчеркивает Лю Цзе Хуа: «Иероглиф У... не указывает на систематическое уничтожение всего... Он напоминает о чем-то вроде абсолютной неопределенности, которая содержит в себе конкретную определенность во всех ее формах».¹⁸³

II. Лексика санскрита

На санскрите *асат* уже не означает обязательно высшее Небытие. Как и греческое слово *он*, *сат* на санскрите — это причастие настоящего времени, обозначающее «сущее». *Асат* означает, следовательно, «не-сущее» (в относительном смысле), например, холод имеют отношение к теплу. У Шанкары — акциден-

¹⁸³ Philosophies taoïstes. Pléiade. P. 636.

ты или модификации по отношению к «субстанции», к тому, что на греческом Аристотель называет *ousia* или *étance*. Следовательно, это относится и к *sat*, истинному бытию, к реальному (*sat* отличается от *bху* — постоянства или устойчивости в бытии; тот же самый корень, что и в греческом *phuiô* — становление; отсюда *фюзис* и идея природы и в латинском *fui* — я был). Именно об этом объявляет Шанкара в своем комментарии к Бхагават-Гите, к стиху II-16, где обнаруживается квази-парменидовское по форме выражение принципа противоречия: «Не-бытие не приходит к бытию; бытие не перестает быть» (но можно перевести и более буквально: «никогда не-бытие (*асат*) не знает постоянства (*бхавы*); никогда непостоянство (*абхава*) не знает бытия (*сат*)»). Учитель объясняет это так: «Не-бытие — это то, чего нет, таковы холод и тепло и их причины...Холод и тепло и их причины, хотя они и воспринимаются через органы восприятия, не рождаются в субстанционально реальном существовании, так как это модификации, а всякая модификация временна». Правоммерно спросить, не противоречат ли скрытым образом этот стих из Гиты и его комментарий древним текстам Ригведы (X-72-2): «бытие рождается из не-бытия», (X-129-1), «в этом времени не суще-

ствуется ни не-бытия, ни бытия», а также Сатапатхе Брахмане (6-1, 1-1): «вначале было лишь не-бытие»; или Тайтирийе Упанишаде (II-7): «на самом деле эта вселенная у истоков была не-бытием. Затем она родилась в бытии». Но они согласуются с Чандогией Упанишадой (6-2 и 2), которая явно утверждает: «Некоторые говорят: из всех вещей вначале не было ни первой, ни второй, только не-бытие. Из этого не-бытия родилось бытие. На самом деле именно бытие и было вначале, одно только бытие и ничего другого».

Ключ к этим явным противоречиям нам предоставляет первый текст, взятый из Ригведы (X-72-2), текст, который мы оторвали от одного важного уточнения: «В первый век Богов бытие рождается из не-бытия». Если допустить, что «первый век Богов» означает возникновение неформальной манифестации (Махат или «первое появление Пракрити»), то очевидно, что бытие (сат), о котором идет речь, является не Бытием как таковым (онтологическим определением Принципа), но сотворенным существованием; следовательно, не-бытие (*асат*), от которого «рождается» бытие, означает примордиальный хаос, Пракрити, рассматриваемую в ее неразделенности, в ее неразличимости. Асат не соответствует ни в коей мере не-бытию Генона (если речь не идет о ме-

тафизической перестановке), а противопоставление *sat-acat* — космологическому уровню. Именно поэтому та же сама Чандойя Упанишада может, не нарушая взаимосвязи, утверждать (III 19-2): «Вначале эта (вселенная) была лишь не-бытием; Оно же, наоборот, было бытием». Отметим сразу же, что здесь «*sat*» означает уже не проявленное существование, но его творческий онтологический Принцип и что, как следствие, противопоставление *sat-acat* относится теперь к творению (в его потенциальном состоянии — *acat*) и актуальности творящего Бытия (в его неизменной реальности — *sat*). Полагая Бытие у истоков всех вещей и отвергая не-бытие, Чандойя Упанишада и Шанкара как раз и желают не противопоставить себя Ведам, но опровергнуть интерпретацию, которая видела бы в этом *acat* (от которого, как нам говорят, рождается *sat*) — единственный и действующий Принцип существования мира, тогда как он является лишь логически предшествующим термином.¹⁸⁴ Настолько же верно, что

¹⁸⁴ Точно так же и *ex-nihilo* из семитских переводов рискует стать объектом дурной «каузальной» интерпретации, как это показал Лео Шайя (*La Création en Dieu*. Dervy-Livres. Paris, 1983).

священный текст не может быть прочитан и понят вне своей традиционной интерпретации (буквальной экзегезы, или *мимансы*, и метафизической интерпретации, или *веданты*). Вообще говоря, термин *асат* берется Шанкарой в его уничижительном смысле. Тем не менее он объясняет: «Термин *сат* (сущее) обозначает обычно то, что отличается по названию и по форме; термин *асат* (не-сущее) обозначает ту же самую реальность до ее дифференциации; именно в этом смысле Брама (в отрывке из Веданта-сутры, который комментирует Шанкара) именуется Не-сущим, то есть предшествующим существованию мира». Можно, нам кажется, сделать вывод, что Веданта Шанкары в целом не представляет собой ту отрицательную онтологию, которую, собственно говоря, и следует преодолеть. Бытие (*сат*) у него, несомненно, принимается в том значении, которое оно получает в аристотелевской традиции; но само это значение заимствовано из более общей диалектики, нежели диалектика реального и иллюзорного, и ни в коей мере не из диалектики бытия и не-бытия. *Сат* означает тогда все то, что является реальностью, какой бы она ни была (что соответствует оригинальному значению индоевропейского корня *es*).

III. Греческая лексика платоников и христиан

Именно в греческой традиции, а затем в ее христианских продолжениях синтагма «не-бытие» (*mè-on*) использовалась наиболее долгое время и была объектом самых многочисленных комментариев; и это было вызвано значением и разнообразием использования глагольных форм *einai* (бытие) в греческом языке,¹⁸⁵ значением, которое в семитских языках не встречается. Рассуждения о бытии и не-бытии оказываются все постпарменидовскими (Парменид жил между 540 и 450 гг. до н. э.) и спровоцированными его «Поэмой о бытии». Приведем в пример Мелисса и особенно Горгия, написавшего трактат «О не-бытии и природе», в котором он в какой-то мере исчерпал те возможности, которые открывает диалектика *on-mè on*. В некоторых отношениях платоновская философия есть не что иное, как метафизическое преодоление этой диалектики (посредством Блага «по ту сторону *'ousia*», которое превосходит и включает в себя различие тождества и изменчивости), тогда как Аристотель предостав-

¹⁸⁵ Benveniste. Problèmes de linguistique générale. T. I. P. 71.

ляет нам космологическое решение этой проблемы (учение об акте и потенции). В этих текстах «бытие» и «не-бытие» обозначают вообще регионы реального и ирреального (как и у Шанкары), а не ту или иную вещь, сущность: это философские, а не теологические категории. Но могут быть и колебания (и отсюда неопределенность в заглавных буквах). Платон в некоторых отрывках (Софист, 248 а), кажется, отождествляет «совершенное бытие» с Богом (которого он часто именует Благом или Единым). Что касается Аристотеля, то известно, что обычная интерпретация его онтологии как теологии вызывает сегодня некоторые затруднения. Лишь двумя столетиями позже у Плутарха отождествление *to on* с *Theos* засвидетельствовано впервые: «Мы говорим Богу „Ты есть“, даем ему точное и правдивое наименование, единственное, которое подходит только Ему, наименование бытия» (о «Е» в «Дельфах», конец главы 17). Во втором столетии у Нумения появляется первая аттестация Бога как *o òn* (Сущее мужского рода), а уже не *to on* (среднего рода), что свидетельствует о влиянии «онтологии неопалимой Купины»; известно, что именно александрийские евреи первыми выразили *èhyèh 'ashèr 'èhyèh* через *Egô eimi o òn*: «Я есмь

Сущий».¹⁸⁶ Именно тогда, соответственно, *тё он* мог приобрести бесспорное теологическое значение — не-бытие как высший принцип, находящийся по ту сторону Бытия. У Плотина это использование еще не усвоено, и не-бытие, кажется, имеет уничижительный смысл (если только не видеть в не-бытии слабую умозрительную аллюзию мистерии высшего не-бытия). Кроме того, у христианского слушателя Плотина, великого Оригена, Бог никогда не рассматривается как не-бытие. Любопытно, тем не менее, констатировать, что, несмотря на онтологию Неопалимой Купины, которая настаивает на идее Бога как того, «Кто есть Сущий», Ориген вслед за Платоном и Плотинем утверждает сверхонтологическую трансцендентность Бога: «Созерцают прежде всего Истину, чтобы затем укрепить взор на Бытии или, по ту сторону Бытия, на могуществе и природе Бога» (Комментарий к Евангелию от Иоанна, XIX-6, § 36—37). Это подтверждено в работе «Против Цельса», VI-64: «Вопрос о Бытии (*ои-*

¹⁸⁶ Этот примечательный факт должен был бы заставить задуматься всех тех, кто поверхностно противопоставляет абстрактной ментальности философского эллинизма чистую конкретность ментальности еврейского откровения.

sia) долгий и трудный... особенно если обнаружить, что Бог пребывает «по ту сторону Бытия в славе и в могуществе» (цитата из Платона), делая целиком причастными к Бытию тех, кто причастен ему в соответствии со своим Логосом, или если он сам и есть Бытие». И он делает вывод (там же): «Единородный, Перворожденный всей твари есть Бытие всех существ, Идея идей и Принцип, тогда как его Отец и его Бог пребывает по ту сторону всех вещей». Но главным образом именно Прокл (V век) сделал обычным теологическое и метатеологическое использование синтагмы *τὸ ὄν*, которую он обнаружил у Платона и наделил (вполне правомерно) значением высшего Принципа, применяя ее к трансцендентному Единому (или даже к тому, что находится по ту сторону Единого). Из всех неоплатоников он в определенном отношении наиболее близок к манере Генона: он излагает настолько схоластически, насколько это возможно, эзотерическое значение платонизма. Он не доходит до учения о том, что Кумарасвами назвал божественным «двуединством» (нераздельное различие Бесконечного и универсальной Возможности, то есть, на языке Шуона, Абсолюта и высшей Относительности или Бесконечного), не доходит до ясного изложения

этой доктрины: «Неопределенность материи, пишет Ж. Труйяр (резюмируя «Элементы Теологии», § 92), сама имеет свою норму в *autoapeira* в чистой Бесконечности, которая представляет собой движущую силу любого процесса и первое выражение Единого до самого Бытия». Разумеется, Бытие бесконечно, но оно не является чистой Бесконечностью. Что касается высшего Единства, заявляет Прокл (там же, § 138), то «среди принципов непосредственно над Бытием имеется Не-бытие, поскольку оно превосходит Бытие и поскольку оно является Единым». То же самое объясняет он в своей «Платоновской теологии» (II-2): «Именно в Бытии обнаруживается множественное (непроявленные возможности), а в Небытии — Единое (*en tè ousia to en*)». Грандиозное творчество Прокла смогло выйти за рамки неоплатонизма *strico sensu*, поскольку оно оплодотворило создание христианской теологии, прежде всего благодаря Дионисию Ареопагиту, который прямо на него ссылается со всей весомостью, связываемой с квази-апостольским авторитетом (авторитетом обращенного св. Павлом, признаваемого священством автора ареопагитического корпуса). Благодаря ему христианская мысль (особенно латинская) начинает использовать в своей

доктринальной форме сверхонтологическую силу платонизма. Для Дионисия Единое Благо превосходит противопоставление бытия и не-бытия, чего нельзя сказать о Бытии: «Имя Блага, применяемое к Богу... распространяется на всякое бытие и всякое не-бытие. Имя Бытия распространяется только на всякое бытие, в то время как оно превосходит всякое бытие» (Божественные Имена, 816 b; в 817 с Бог-Бытие соотносится с Исходом, III-14). Предпочтительнее, следовательно, отождествлять Бога с Ничто, так как «Он есть Ничто в ничто и Он все же известен повсюду и во всем, в то время как он ничем не известен в Ничто» (872 а). Таким же образом Дионисий прославляет в бесчисленных текстах сверхсущностную Теархию (то есть сверхонтологическую), уточняя, что мы могли бы иметь прямой доступ к этому Сверхбытию только в молчании и в незнании. Всякому иному познанию Сверхбытие дано увидеть лишь в форме Бытия, именно поэтому Писание нам открывает следующее: «Любовь Бога к человеку облачает умозрительное в чувственное, Сверхсущностное в Бытие» (592 b). Так продолжается существовать от столетия к столетию платоновская формулировка Блага «по ту сторону Бытия». Его абсолютная трансцендентность подразумевает,

впрочем, радикальную имманентность: «Бытие всего есть Божество, которое пребывает по ту сторону бытия» (Небесная иерархия, 117 d). Св. Максим Исповедник, комментируя «Божественные имена» (P.G. IV, col. 189 a) заявляет: «Бога называют Бытием и Не-бытием, так как в Нем нет ничего от того, чем являются существа». Он доходит до утверждения: «Не думай, что есть Божественное и что Оно не может быть познано. Но мысли, чем Оно не является. Таково на самом деле знание в незнании» (245 c); и еще: «Бог есть Не-бытие по ту сторону всякой сущности» (P.G. III, 588 b).

IV. Латинская лексика христиан

Главным образом при посредничестве Иоанна Скотта (Скотт и Эриугена оба обозначают себя ирландцами) метаонтологическая теология святого Дионисия и его ученика святого Максима Исповедника стала известна на Западе, поскольку именно он их перевел, прежде чем включить самое важное из них в то, что, несомненно, является наиболее мощным метафизическим синтезом Средних веков, — в книгу «*De divisione naturae*». Напомним, что ме-

тафизика христианского платонизма держится на четырех именах: Дионисий Ареопагит, основатель, более склонный к литургике; Иоанн Скотт, автор формулировок, более склонный к синтезу; Мейстер Экхарт, вдохновитель и самый радикальный теолог; Николай Кузанский, философ, более близкий к церковным вопросам, тот, кто объединил, завершил и возвестил традиционный универсализм. Как можно усомниться в значении, которое Иоанн Скотт приписывает правильной концепции *esse* и *non esse*,¹⁸⁷ если именно этой концепции он посвящает первые страницы своего великого трактата (D.D.N.I, 3): «Все, что попадает в телесные ощущения или в умозрительное восприятие, может быть резонно названо бытием; но все, что в силу своей природы ускользает не только от чувств, но также и от всякого интеллекта и разума, правомерно оказывается небытием. Все, что постигается только от одного Бога и от всего того, что было им установлено, а именно: сущности и основания (возможности, которые Бог уста-

¹⁸⁷ У латинян, наследников св. Дионисия и св. Максима, трансцендентность сверхонтологического Принципа выражается с помощью синтагм *Super-Ens*, *Super-Esse*, или *Supra-Esse*, или *Non-Ens*, *Non-Esse*, *Nihil*.

новил — *condita* — перед творением мира и которые никогда не узнают возникновения)». Таков первый смысл не-бытия, наиболее трансцендентный. Второй (а их всего пять) применяется ко всякой реальности, превосходящей данную реальность, поскольку для последней первая не является сущей: этот смысл подобен космическому следствию и иерархическому отображению первого смысла. Третий смысл применяет различие *esse* и *non esse* к различию пространства и времени, виртуального и актуализированного. Четвертый (философский) приписывает истинное бытие духовным предметам, а не-бытие — телесным (признавая платоновское различие бытия и становления). Пятый, наконец, относится к собственно религиозной природе: падший человек — это не-бытие; человек, восстановленный Христом, — это бытие. Единственный смысл, который выбрасывает Иоанн Скотт из своего словаря, — это тот, где не-бытие означает абсолютную лишенность, ничто. Именно поэтому в манере, которая напоминает доктрины Каббалы относительно Ен-Соф и Айен (или высшего Ничто), Иоанн Скотт может заявить, что Бог есть «Ничто как таковое» (*Nihil per excellentiam*, D.D.N. III, 681 a), а *ex nihilo* творения означает в реальности *ex Deo* (III, 68 d ; IV, 771 b).

Правду сказать, Иоанн Скотт, а через него и Дионисий не были единственным каналом, через который Средние века могли пить из платоновского источника. Не считая последнего из греческих Отцов, св. Иоанна Дамаскина, который в VIII веке резюмировал всю патристику и который без колебаний говорил, что Бог «пребывает над всем, что есть, и над самим бытием» (*De fide orthodoxa*, I, 4), необходимо упомянуть знаменитую «Книгу причин» (*De causis*, или *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*), которую приписывают Аристотелю, но которая буквально воспроизводит части «Элементов теологии» Прокла. Настоящий автор этого трактата, распространяемого с начала XII столетия, высоко ценимого св. Альбертом Великим и рейнскими теологами, будет идентифицирован только св. Фомой. Так, он заявляет в своем 4 предположении: «Первая из сотворенных вещей — это бытие», и это предположение часто цитируется св. Фомой, предположение, которое он наделяет даже «авторитетом» (I, q. 5, a. 2, *sed contra*). К этому следует добавить «Книгу 24 философов» (XII век), написанную под влиянием арабской герметической традиции и формулирующую ряд восхительных высказываний о Боге (знаменитый образ книги — сфера, центр которой везде, а окруж-

ность нигде). Так, 11-е предложение этой книги содержит высказывание : «Бог с необходимостью есть высшее сущее, Он [есть] один для себя изобильно и достаточно». Неудивительно поэтому, если мы замечаем даже у св. Фомы обнаженность метаонтологической темы. Разумеется, не стоит обманываться тождеством формулировок, которые могут скрывать в себе множество различий. Тем не менее комментарий к «Предложениям» (I, dist. XIII, art. 1, гер. 4) выражается достаточно ясно: после напоминания, что «путь исключения» (или отрицательный путь) отрицает у Бога как телесные реальности, так и интеллектуальные, Фома продолжает: «Тогда в нашем интеллекте не остается ничего, кроме следующего: Он есть, и ничего больше. Но в конечном счете само это бытие в той форме, в какой оно обнаруживается в творениях, мы у Него отрицаем, и тогда он остается во мраке неведения, внутри которого мы соединяемся с Богом наивысшим образом».

Комментарий к «Предложениям» — это юношеское произведение. Но апофатизм св. Фомы усиливается со зрелостью. Сумма теологии (I, а 11) говорит нам, что Тот, кто есть, представляет собой «собственное имя Бога». Но только по причине его общего значения значение, которое само заимству-

ется из того, что является самым совершенным, — его существование — переносится по аналогии на Бога. Именно поэтому слово «Бог», которое применяется лишь к чему-то единственному, и тем более слово «Тетраграмматон» (которое обозначает Божественную реальность в ее невыразимой тайне) являются для св. Фомы еще более подходящими именами, чем «Тот, кто есть». Немного позже, в книге «De Potentia» (Q. 7e, art. 2, per. 1), он уточняет, что предложение «Бог есть» не имеет значения квалификации: речь не идет о том, чтобы приписывать бытие Богу и располагать его под категорией бытия, но о том, чтобы понять, что всякое бытие, поскольку оно есть, требует, чтобы Бог был. Таким образом, имя «Тот, кто есть» — это имя творения. Но следствие имеет сходство со своей причиной, имена творений — имя бытия в частности — приписываются Богу, поскольку «творения предоставляют нам некоторое сходство с Богом». Наконец, в своем комментарии «De Causis» (lect. VIII-1269) он признает, что «первая причина находится по сторону сущего (*supra ens*) в той мере, в какой Она есть само бесконечное бытие (*ipsum esse infinitum*)».

В эпоху, когда св. Фома Аквинский служил иллюстрацией для доминиканского ордена, Фома

Галльский, парижский францисканец, затем аббат Верцельский в Италии (умерший в 1246 г.), продолжил чистое учение св. Дионисия (комментируя его труды) и остался чуждым аристотелевскому течению. Его творчество имеет большое значение, но оно еще мало известно. Для Фомы Галльского¹⁸⁸ вопрос о Божественных именах связан с вопросом о мистической структуре души. Продолжая учение Дионисия, Фома Галльский позволяет нам узнать, что иерархическая структура небесного мира целиком отражается в человеческой душе в соответствии с троичным распределением трех ангельских уровней. Необходимо поэтому говорить об ангеле или архангеле души, о троне, о херувиме и особенно о самом высоком из них, о серафиме души, а в целом эта доктрина напоминает такие суфийские выражения, как «Мухаммед твоего бытия» или «Иисус твоего бытия». Каждая из ангельских «станций» на Небе души определяет ступень сознания и модальность духовной реализации. Необходимо, следовательно, различать в деятельности разум воображения и

¹⁸⁸ Мы следуем работам *Ruello F. La mystique de l'Exode selon Thomas Gallus // Dieu et l'Etre. 1978. P. 213–243; Javellet R. Image et ressemblance. Vrin, 1967. Vol. 2.*

разумный интеллект. Но над теоретическим интеллектом (*intellectus theoricus*), который, кажется, соответствует «херувиму души» и объектом которого является умопостигаемое, имеется «высший пункт», «главная привязанность», «искра синдерезиса», где реализуется *unitio* (соединение с Единым и, следовательно, «унификация» души): «Необходимо отметить, что если наш дух обладает способностью к умопостижению, — посредством которой он воспринимает умопостигаемые вещи, — то он, с другой стороны, обладает и *unitio*, которое превосходит естественную способность нашего разума и посредством которой соединяется с реальностями, которые его превосходят. Как раз в соответствии с этим *unitio* ему и приходится постигать божественные реальности, не согласованные с нами самими, но установленные при полном отсутствии нас самих и целиком обожествленные» (комментарий к «Божественным именам», гл. 7). Посредством этого *unitio*, этой искорки синдерезиса, самая тайная Сущность Божества сообщает свое самое тайное Имя самой тайной стороны души в соответствии с самым невыразимым знанием по ту сторону всякого откровения. «Здесь, в серафиме души, завершается, если это возможно, иерархическое стремление, то есть уподобление

Богу и объединение с Ним (комментарий о Книге Исаяи). Это «безымянное» Имя и есть то, о чем говорит Апокалипсис (II, 17): «Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает». Этот белый камень — не что иное, как серафим души, застывшей в экстазе любви и наполненной «ясностью вечного света».

Таковы принципы, согласно которым Фома Галльский интерпретирует откровение Неопалимой Купины. Верный учению Дионисия, он исповедует самый радикальный апофатизм и утверждает сверх-онтологическую (сверхсубстанциальную) природу Божества. У него нет числа текстам, где он обращается к не-бытию и где показывает, как Бог располагается «над всем, что есть (*to on*) и над всем умопостигаемым». Но в таком случае, спрашивает Фома Галльский, как можно говорить о нем «Тот, кто есть» или «бытие», о том, кто предшествует любому бытию и его превосходит? Ответ, который он нам дает, кажется, ни у кого иного не встречается.

Он замечает, что на вопрос Моисея об имени Бог отвечает двумя разными способами (Исход, III, 14): «Бог говорит Моисею: *Ego sum qui sum* ('èhyèh 'ashèr

‘*èhyèh*). И он говорит: вот что ты скажешь израильтянам: Тот, кто (*èhyèh*) послал меня за вами».¹⁸⁹ Фома Верцельский трактует эти два ответа как два различных Имени, которые можно соответственно назвать Именем эзотерическим и Именем экзотерическим. Первое, которое он также называет «Именем соединяющим», касается лишь Моисея, который в серафиме своей души образует уже единый дух с Божественным духом и который, преодолев паперть Бытия, вводится в мистерию Сверхсущности. Но это имя недоступно, непостижимо и словно не существует для любого другого, кто не находится в том же самом состоянии, что и он. Именно поэтому Бог дает ему и другое Имя, которое «следует сказать израильтянам»: «Тот, кто есть». Израильтянам, то есть народу, который не знает трансцендентности *unitio*, но который может признать «Того, кто есть». Именно знака признания требует Моисей для народа, Имени, которое можно сделать естественным

¹⁸⁹ Точный перевод *èhyèh*: «Я есть» или «Я буду». Но Фома Галльский следует за Вульгатой, которая переводит «Который есть» на манер Септуагинты, в то время как немного выше это выражение переводится по-еврейски (1-е лицо, а не 3-е).

знаком признания,¹⁹⁰ потому что оно вписано в естественную субстанцию умозрения. Это имя есть имя бытия: «Понятие бытия становится для нас в истоках нашего мышления напоминанием о Том, кто есть». На самом деле серафим души, спекулятивный интеллект естественным образом притягивается (*attractus*) к бытию, ориентируется на него и не знает ничего потустороннего. Это бытие для философа-профана охватывает все реальное; такая философия не знает ничего «сверхонтологического (сверхсубстанциального) выше уровня бытия». Что означает, что категория бытия — «субъект метафизики» — «окутывает как Сотворенное, так и Нетварное».

Таким является не знание сакральной мудрости, но то, что достигается в сверхумозрительном Молчании и совершенном соединении с сущностью бытия, со сверхсущностным Божеством. Тогда безмолвно раскрывается Имя, о котором «Песнь Песней» говорит нам: «От благовония мастей твоих имя твое — как разлитое миро» (I, 2). Это миро, которое и есть миро скрытой науки божественной

¹⁹⁰ Уточним, что ритуальное и сакральное «напоминание», предназначенное народу, лежало у истоков тетраграмматона YHVH, как это следует из Книги Исход, III, 15.

мистерии, распространяется от иерархии к иерархии, от Серафима, который в опыте вкушает сверхсущностную радость, на нижние ступени, Херувима и Трон. Но иным способом это имя распространяется также и в Себе самом. На самом деле, говорит Фома Галльский, Имя *Ego sum qui sum* — это имя Бытия, которое отражается в Себе самом (*in se reflexum*), это имя Бытия, возвращенного в себя (*in se revolutum*), это откровение «кругообращения» божественной Сущности (*circulariter*), имя тринитарного Кругообращения: «Оно, — говорит св. Дионисий Ареопагит, — подобно вечному кругу: высшее Благо вращается в незыблемом круге, исходя из Блага, в Благе и в направлении к Благущу» (Божественные имена, 712 d). Божественное Имя, открытое Моисею в *Ego sum qui sum*, — это, следовательно, имя «вечно вращающейся по кругу Троицы», сверхпонятийная тайна триединой сущности, тайна, которую получают лишь в тонкой точке души, в искорке синдерезиса, «соединенной с вечностью».

Мы останавливаем наше исследование, оставляя в стороне хорошо известное учение Мейстера Экхарта о Боге, который есть высшее и абсолютное Ничто, Экхарта, чьи слова теперь покажутся, может быть, не менее глубокими и не менее радикальными.

ми (Экхарт в этом непревзойденный учитель), но во всяком случае менее беспорядочными. Мы могли бы также привести в пример, помимо рейнских и фламандских, более близких нам мистиков: такого автора, как француз Шарль де Бовель (умерший в 1567 г.), ученик Николая Кузанского, который в 1509 г. составляет «Книгу о ничто», где «Бога называют по очереди бытием и не-бытием» (гл. XI). Но мы уже достаточно обо всем этом сказали, чтобы допустить, что метаонтологическая традиция бороздит и орошает все поле христианской мысли, и не только те редкие отдельные факты, которые мы предоставили, заставляют иногда поверить в историю с большими пробелами.

Мы закончим, вернувшись к началу и предоставив возможность прочесть восхитительный текст Прокла из его комментариев к «Пармениду» Платона (кн. VI, § 123): «Благодаря умопостигаемым силам они познают себя и собственную сущность в чистом виде и рассуждают о себе, а при посредстве связанных со мнением — предвосхищают все чувственно воспринимаемое и надлежащим образом руководят им. Со своей стороны единое, предшествующее сущему, не есть сущее, однако оно не будет и ничем, ибо, поскольку оно является единым, назвать его

«ничто» попросту невозможно. Стало быть мы не должны утверждать, будто единое как таковое есть никоим образом не-сущее, нам следует мыслить его при помощи некоего его подобия, располагающегося в нас самих (поскольку в нас также присутствует семя не-сущего)».

Текст появился в «Connaissance des religions» в 1985 г.

ПОЗНАНИЕ И РЕАЛИЗАЦИЯ

Если я не ошибаюсь, выражения «духовная реализация» и «метафизическая реализация» берут начало в трудах Генона. Впервые они появились в книге «Общее введение в изучение индуистских доктрин», опубликованной в 1921 г.

Прежде всего они означают, что истинное знание, о котором говорят великие сакральные традиции Востока и Запада, включая платоновскую традицию, не принадлежит чисто теоретическому порядку, но подразумевает, если оно является полным, соответствующую реализацию, посредством которой знающий, то есть гностик, объединяется и даже отождествляется с тем, что он познает, а познание в таком случае, в полном смысле этого термина, является общим актом для познающего и познае-

мого. И поскольку познаваемый объект имеет здесь чисто метафизическую природу в той мере, в какой он преодолевает любую определенную природу и даже первую из всех, какой является Бытие или первоначальное онтологическое определение, символизируемое черной точкой на пустой и белой странице, реализация, соответствующая такому Объекту, может быть названа подлинно метафизической, то есть сверхъестественной или также духовной, так как дух на самом деле и означает все то, что превосходит уровень природных определенностей.

Все самопроизвольно склоняются к тому, чтобы рассматривать такую реализацию как имеющую отношение, в сущности, к познающему субъекту. Именно он и реализует себя, то есть становится тем, кем он на самом деле является, благодаря использованию подходящих средств, техник концентрации, упражнений в медитации, повторению священных формул и молитв — всего того, что производит в человеке определенные глубинные преобразования и благодаря чему он постепенно пробуждается в реальности, о которой он до сих пор не имел никакого истинного знания. Все духовные доктрины говорят в связи с этим о новом рождении, об открытии нового взора — взора сердца. Но очевидно,

что обновление происходит лишь с духовным путником, а процесс онтологического преобразования, который обозначает само слово «реализация», касается лишь познающего субъекта, а метафизический объект, само собой разумеется, пребывает в своей постоянной актуальности и предшествует всякому эффективному познанию, которое на него направлено.

Такой взгляд, разумеется, не является ложным, и, тем не менее, он предполагает что-то вроде иллюзии. Метафизическая доктрина, если она желает дойти до конца в своей строгости, должна поставить под сомнение эту предварительную схему, которую философская критика и особенно сам основатель философского критицизма Иммануил Кант не упустили случая разоблачить. Метафизика, как нам говорят, обладает одной чрезвычайной привилегией. Она одновременно находится и в Пещере, и вне Пещеры: в Пещере, поскольку она явно утверждает необходимость реализации, то есть радикального преобразования нашего существа и нашего знания с целью достичь истинной Реальности, что очевидно предполагает выход из Пещеры нашего настоящего состояния, и, следовательно, мы именно там и находимся; но необходимо, чтобы она

в то же самое время находилась и вне Пещеры, поскольку тот же самый философ намеревается говорить об истинно Реальном, словно он имеет о нем некоторое знание, словно он является самим Богом, разговаривающим с нами и предоставляющим нам в своих словах все виды уточнений, знание о которых, по определению Платона, должно было бы от нас ускользать. Действительно, метафизические рассуждения имеют место в Пещере, они выражены с помощью человеческих слов, которые мы способны понять, но для нас это значит, что если мы желаем понять, о чем идет речь, то нам придется оставить сцену этого мира, чтобы отправиться «наверх». Если Платон был прав, то мы не должны были бы его понимать, а поскольку мы его понимаем, то значит, он ошибается. Вся работа философской критики состояла бы тогда в том, чтобы учитывать тем или иными способом эту своеобразную иллюзию. Критика чистого разума сводится таким образом к «герменевтике» метафизических рассуждений. Жертва главной иллюзии этих рассуждений на самом деле не знает, о чем говорит. Ей бесполезно что-либо доказывать. Необходимо только дать интерпретацию, чтобы показать истину ее слов и объяснить, что человеческий разум, верующий, что он знает божественное Бытие,

на самом деле лишь гипостазирует свою потребность в Абсолютном.¹⁹¹

Однако существует и другая критика метафизического разума, которая, кажется, полностью ускользнула от внимания Канта и учителей видимости, критика, разработанная самим Платоном в «Пармениде» и «Софисте», которая, как нам хотелось бы доказать, является единственной соразмерной своему объекту. Правду сказать, ни один метафизик, достойный этого имени, ее не игнорировал, и именно об этом свидетельствует еще и сегодня понятие метафизической реализации у Генона. Эта критика состоит в том, чтобы разоблачить вещественный характер любой метафизической концепции как раз в той мере, в какой она полагает свой объект как объект (*Gegenstand*), то есть как нечто принадлежащее порядку вещей; концепции, которая, иными словами, рассматривает модальность реальности того, о чем она говорит лишь в соответствии с модальностью существования тех объектов, с которыми она обычно имеет дело на опыте. Здесь, безусловно, имеется

¹⁹¹ Если Кант — агностик, то он не является атеистом: «Я должен был ограничить знание, чтобы дать место вере» (Предисловие ко 2-у изданию «Критики чистого разума»).

фундаментальная метафизическая ошибка, та, которую мы могли бы назвать «онтологической блокадой».

Именно эту ошибку и совершает уже Аристотель по отношению к умопостигаемым формам, которым он отказывает в существовании, потому что он знает об этом существовании лишь по способу «вещей» или индивидуальных субстанций, невольно располагая себя рядом с теми «друзьями форм», которых столь свирепо критикует «Софист», то есть рядом с экзотерическими платониками, настоящими авторами того, что обычно и называют платонизмом. В этом также, как мы полагаем, заключалась и ошибка Канта, разоблачавшего то, что он называл трансцендентальной иллюзией, которая могла бы иметь смысл лишь в том случае, если бы истинная метафизика была непоправимо обречена на объективирующий взгляд. В том, что именно так обстояло дело с большей частью того, что называют метафизикой на Западе, нет никаких сомнений. С этой точки зрения наивной догматической философии можно противопоставить осознанную критическую философию, и вторая не будет ошибаться в разоблачении иллюзий первой. Но мы не можем считать, что эта иллюзия была исторически

неизбежной, как утверждает Кант, так как некоторые метафизические тексты доказывают обратное одним фактом своего существования. Как можно утверждать, что о трансцендентальной иллюзии не знает тот или иной современный индуистский наставник, который заявляет, что Я, Мир и Бог — это три соотносимые друг с другом «иллюзии», или более древний наставник Платон, завершивший «отцеубийство Парменида» и посредством истинного «логоанализа» освободившийся от онтологической «иллюзии», которая и есть наш «отец», поскольку она рождает нас как своих детей в сознании нашей индивидуальной и обособленной реальности? Это «иллюзия», которая имеет свою относительную истину и полезность и на физическом уровне, так как мы все также являемся индивидами, а само бытие таково, что оно несовместимо с «не-бытием» и его отвергает. Следовательно, догматическая метафизика от Аристотеля до Лейбница ни в коей мере не лишена значения. Но это «иллюзия», все-таки принимающая во внимание подлинно универсальные требования чистого метафизического уровня, который означает абсолютную непротиворечивость. Собственно онтологическая форма принципа непротиворечивости (бытие есть; не-бытия нет)

ни в коей мере не дает нам доступа к абсолютной непротиворечивости, необходимость которой философский логос в себе испытывает. Совсем наоборот, такая формулировка утверждается на самом уровне противоречия, и, еще точнее, она образует противоречие как таковое, то есть как активное противоречие или как противоречие в действии: бытие — это то, что противопоставляется не-бытию, как день ночи, и совершенно не может существовать наряду с ним. Но и обратное является не менее истинным: темнота избегает света. Следовательно, как говорит об этом Парменид, «одно никогда не встретится с другим». Тем не менее, и именно в этом и заключается противоречие онтологического противоречия, формулировка Парменида утверждает то, что она отрицает. Она полагает не-бытие как то, чему противоречит бытие, и то, что противоречит бытию. Короче, существует ли противоречие бытия и не-бытия, если нет двойственности? Если предположить, что не-бытие просто является тем, что никаким образом не имеет никакой реальности, то есть является в таком случае абсолютно несуществующим, то оно уже не может противоречить бытию. Но бытие, не имеющее больше своей противоположности, рассеивает свою полноту

в безграничной пустоте бесконечно отсутствующего ничто и утрачивает всякое собственное значение, так как к бытию принадлежит лишь то, что побеждает всегда возможное ничто: именно во мраке светит свет.

Абсолютная непротиворечивость, которая и есть сам принцип сущности логоса, обязывает нас подняться над его собственно онтологической формулировкой и рассматривать его сверхонтологически; иными словами, следует перейти от принципа противоречивости к принципу непротиворечивости. С точки зрения сверхонтологической, которая не является какой-то определенной точкой зрения, только Высшая Реальность является также Всеобъемлющей Реальностью, абсолютно непротиворечивой, потому что, пребывая за пределами всякого утверждения, она находится и за пределами любого отрицания. Но быть за пределами всякого утверждения — значит быть за пределами бытия, первичного для всех существ, бытия, которое и делает эти существа возможными. Все аргументы на самом деле доказывают прежде всего бытие, которое является первичным и окончательным содержанием этих утверждений и которое представляет собой самоутверждение или самоопределение принци-

па.¹⁹² В этом первичный и необходимый смысл бытия, смысл, который явно или неявно признает интеллект. Это подтверждает то, что Рене Генон называл онтологией Неопалимой Купины, то есть ответом Господа Моисею: *Eheieh asher eheieh*. «Я есмь Сущий», или также, поскольку *Eheieh* рассматривается как существительное, «Бытие есть Бытие». Это онтотеологическое выражение среди всех значений, которые оно способно в себе нести, имеет бесспорное и формальное значение самоутверждения. Это первое имя Бога, в той мере, в какой он еще может иметь имя, но имя, которое не говорит ничего, кроме «Я сам»: мое Имя говорит о моем Имени.

Но утверждение как таковое не исчерпывает своего смысла в собственном утверждении. Оно молчаливо предполагает то, что делает его возможным, а именно — радикальное и абсолютное не-утверждение, безосновную Основу, на которой только и

¹⁹² Но эти утверждения о бытии, не будучи самим бытием, как таковые могут утверждать лишь в соответствии с определенным способом, который отличает каждое из этих утверждений от всех остальных. Это основание для бытия, не выраженного в количестве множества сущностей или архетипов, которые также являются возможными модальностями утверждения бытия.

возникает Форма форм. Следовательно, с одной стороны, онтологическое утверждение порождает свою противоположность — ничто, как свою негативную тень (*ouk on*), то, что формулирует принцип противоречия, а с другой — оно подразумевает некое сверхонтологическое условие возможности, высшее не-утверждение (*te on*), как черная точка на белой странице. Чистое утверждение себя самой как символа единицы, она порождает самым своим утверждением множественную, ограничивающую и отрицающую внешность всех сторон пространства, которые соответственно ей противостоят, но кроме того, она в какой-то мере делает явной непроявленную и неопределенную пустоту бесконечного и скрытого пространства.

Таким образом, очевидно, что нельзя полностью согласиться с определением Канта, который в 1763 году заявил в «Единственно возможном основании доказательства существования Бога»: «Понятие полагания является совершенно простым и совпадает с понятием бытия вообще». То, что понятие бытия вообще определенным способом отождествляется с понятием полагания и, более того, с понятием самополагания, мы как раз и имеем в виду, и именно это всегда заявляли восточные

метафизики и последователи Платона. Но это понятие не является «совершенно простым». С одной стороны, оно порождает соответствующее противоречие с ничто, с другой — оно подразумевает как условие своей собственной возможности абсолютную непротиворечивость Сверхбытия. И конечно, это ни в коей мере не грезы метафизического разума, а требования, которые интеллект открывает в себе самом, когда он обращается к своей интуиции бытия, то есть к тому, что он действительно думает о бытии.

Впрочем, весьма примечательно, что мы используем один и тот же символ, чтобы обозначать противоречие, относящееся к ничто, и абсолютную непротиворечивость Сверхбытия, пустое и безграничное пространство, так как на самом деле и то и другое совпадает, поскольку реально то, что Реальность является совершенной и абсолютной. Постонтологическое пространство — это предонтологическое пространство, но отмеченное, насколько это возможно, онтологическим определением. Именно внутри бесконечного Сверхбытия производится самополагание чистого бытия. Но то же самое Сверхбытие, рассматриваемое исходя из бытия, становится «наименьшим бытием», недоступ-

ным пределом которого является ничто.¹⁹³ Иначе говоря, посюстороннее бытие есть обратная аналогия потустороннего бытия и его доказательство. Все происходит так, словно онтологическая Точка, утверждая себя как первичная форма Реального, в какой-то мере обречена нести в себе бесконечную Реальность пространства, внутри которого она себя утверждает, что, очевидно, было бы возможно лишь при посредстве своего абсолютного устранения и что, следовательно, если исходить из бытия, может происходить лишь в относительном и неопределенном устранении. Онтологический Принцип порождает, таким образом, неопределенное множество существ, отличных от него, то есть относительных существ, которые на самом деле являются отношениями бытия, вечно рассеивающимися и излучающимися в направлении внешнего мрака в соответствии с иерархической деградацией, из которой бесконечно черпается возможность бытия.

¹⁹³ Понятие «ничто», представляемое как явно исчезающая и, следовательно, недоступная граница «нисходящей» космической тенденции, — это один из самых важных спекулятивных ключей, которые нам предоставил Фритьоф Шуон.

Так становится понятным непротиворечивое сосуществование чистого бытия и конечных и относительных существ, или, согласно другой формулировке, Творца и творений, Того, кто существует, и тех, кого нет. Сосуществование неизбежно является непротиворечивым, поскольку в любом случае именно абсолютная непротиворечивость оставляет за собой последнее слово и без нее относительная противоречивость была бы невозможной. Именно благодаря абсолютной непротиворечивости относительное и изменчивое могут реально противоречить тождеству чистого бытия, именно благодаря этой непротиворечивости может реально существовать нечто действительно иное, чем Бог, который, тем не менее, один только и существует. Для любого интеллекта абсолютное противоречие просто невозможно, и формулировка Парменида всего лишь выражает эту невозможность. Но чтобы выразить ее, необходимо, чтобы это противоречие каким-то образом существовало, и оно, разумеется, существует в форме противоречия относительного и, тем не менее, реального, потому что абсолютная непротиворечивость действительно пребывает вне досягаемости и по ту сторону всех возможных противоречий, но это ни в коей мере не позволяет эту непротиворе-

чивость им противопоставлять. Она делает эти противоречия бесконечно возможными. Часто говорят: кто может больше, тот может и меньше. Мы хотели бы возвести эту сентенцию в фундаментальную метафизическую аксиому в следующей радикальной форме: одно только Большее включает в себя возможность меньшего. Одно только абсолютное Сверхбольшее бесконечного Сверхбытия включает «возможность» того онтологически меньшего, которое образует собой относительное существо. Только оно одно раскрывает в своей манифестации достаточно огромное пространство, чтобы это существо могло сосуществовать вместе с чистым бытием в относительной противоречивости, которая на его собственном уровне неустраима.

Космическое вместилище, где совершается создающее излучение онтологической Точки, — это сама бесконечность сверхонтологической Реальности, но в той мере, в какой она рассматривается исходя из бытия — первого начала и конечной цели, точки отсчета всех отсчетов и предела всех пределов. И рассматриваемая исходя из первичной и окончательной цели любой вещи, сверхонтологическая Бесконечность может проявиться лишь как инфра-онтологическая неопределенность, как неопределен-

ная ограниченность бытия. Именно этому учит Эпифания Неопалимой Купины. Голос, который говорит с Моисеем и который тот слышит как Слово Бога, говорит в кусте, который горит и не сгорает. Патристическая экзегеза всегда рассматривала этот куст как символ Девы Марии, которая, как и этот куст, несет в себе божественный глагол и позволяет услышать его миру. Марию можно рассматривать как *Theotokos*, Мать самого Бога, то есть как Матрицу, опору, безосновную основу, в которой обретает форму Форма форм, определение бытия в принципе. Но она является также образом примордиальной субстанции, космического вместилища, *materia prima*, которая пассивно предоставляет себя формирующей активности творящего глагола и тем самым его ограничивает.¹⁹⁴ Точно так же Бхагават-Гита изображает нам иногда *Браму ниргуну* (бескачественного) как универсальную матрицу, от которой может родиться *Брама сагуна* (наделенный качествами), то есть онтологическая определенность: «Я рождаюсь от своей собственной Майи», — заявляет Кришна в 6-м стихе главы IV; а иногда Он сам и есть *materia prima*, *Пра-*

¹⁹⁴ Мы уже изложили эту доктрину в книге «La Charité profanée». Ed. du Cèdre. 1979. P. 341–355.

крити, космическая матрица, где принимает различные формы и распадается на фрагменты уникальная каузальная Реальность.

Следовательно, мы понимаем, насколько это возможно, что материя является неопределенной возможностью ограничения в той мере, в какой, как и в посюсторонности бытия, которая свидетельствует о его потусторонности, она раскрывает свою иллюзорную изменчивость, неопределенную обманчивость в своей манифестации или космическом расширении. Здесь бытие повсюду противоречиво, то есть является ограниченным, конечным, исчерпаемым. Как об этом говорит Генон, с этой негативной точки зрения универсальная манифестация есть лишь сумма всех возможных ограничений онтологической Реальности. Но, разумеется, она является также и ее утверждением, поскольку никакое ограничение не может существовать лишь в качестве такового и поскольку оно обладает лишь бытием того, что оно ограничивает. И все же она утверждает себя единственно возможным утвердительным способом, уничтожая себя в самом своем утверждении, и поэтому утверждение бытия могло бы его лишь бесполезно и, между прочим, противоречиво дублировать. Если мы приведем здесь для большей ясности

тот знаменитый образ, который Николай Кузанский взял из «Книги XXIV философов», то мы скажем, что абсолютная непротиворечивость Сверхбытия изображается бесконечным кругом, центр которого определен его отличием от окружности; что касается инфраонтологической противоречивости, она будет изображаться бесконечным кругом, окружность которого повсюду, а центр — нигде.

С этой точки зрения очевидно, что мы достигли *paх metaphysica* с точки зрения высшей непротиворечивости. Этот конфликт разума с самим собой, к которому Кант сводил всю историю философии и который он прекратил — но какой ценой! — происходит на самом деле из забвения сверхонтологической перспективы, той самой, которая скрытым образом была сформулирована в откровении Исхода, в центре Неопалимой Купины, поскольку, определяя себя как Сущего, Бог молчаливо от него отделяется и его преодолевает; это та перспектива, которая таинственным образом выражается в сверхсущностной Теархии Троицы, а также в образе Марии, *Theotokos* и Царицы мира; но мы также обнаруживаем эту перспективу несколькими столетиями позже и в иных краях, в учении наставника метафизических пауков Шанкары, имя которого как раз и означает *Kapa* —

«тот, кто действует», *Шан*, «мир», «Шанкарачарья», «миротворящий Учитель». И наконец, мы находим эту перспективу в таком любопытном диалоге, каким является «Софист».

Обратим внимание на следующую странность: в диалоге, посвященном софисту, главное отсутствующее лицо — это сам софист: ни Горгий, ни Протагор, ни какой-либо иной софист там не появляются. Причина этого, как и в случае с Парменидом, в том, что софист живет и говорит в каждом философе. Более того, нет иной философии, кроме преодоленной софистики. Внутреннее содержание работы философа, что-то вроде закваски для теста, — это неопровержимая софистика рассуждений о бытии, которая своим существованием свидетельствует о чем-то отличном от бытия: в той мере, в какой логос намерен видеть лишь бытие, он утверждает себя как посюстороннее бытия, исходя из которого только и можно видеть бытие. Софист — это, следовательно, тень, отбрасываемая онтологией Парменида. Он устраивается в центре противоречия, актуализацией которого он и является, противоречия, которое он в какой-то мере тем самым и скрывает. Он и есть необъяснимым образом реализованное противоречие; он видит лишь конфликт разума с самим собой. Он

является антиномией чистого разума. Но философия, как нам говорят, и есть не что иное, как преодоленная софистика. Иными словами, нет философии в положительном смысле упорядоченных и систематизированных рассуждениях о бытии; есть только негативная философия в том смысле, в каком говорят о негативной теологии. Философия — это антисофистика, что-то вроде антиматерии. И именно поэтому Платон не имел никакой потребности написать диалог, в котором говорилось бы о Философе; нам дают понять, что такой диалог мы только что прочитали тем единственным способом, каким он может быть написан: «Ради Зевса, говорит чужеземец, не напали ли мы незаметно для себя на науку людей свободных и не кажется ли, что, ища софиста, мы отыскивали раньше философа?»¹⁹⁵ Таким является подлинный платонизм, а не экзотерический платонизм «друзей Идеи», который Учитель разоблачает и отвергает. Так устанавливается *pax metaphysica* не только в истории философии, что, помимо прочего, представляет собой лишь второстепенный инте-

¹⁹⁵ Софист, 553 е. Известно, что в диалоге «Софист» владельцем доктрины является не Сократ, как обычно у Платона, но «чужеземец из Элеи».

рес, но и в нас самих, в нашем собственном сердце, в центре логоса, который должен разрешить противоречие, образующее его в качестве логоса, который должен, то есть не может не разрешить это противоречие, поскольку его важнейшее стремление — это стремление к умозрению и к смыслу, стремление, которое находит необходимое выражение, пусть и несовершенное, в принципе онтологического противоречия у Парменида.

Но что значит разрешить противоречие? Послушаем Учителя, который излагает нам здесь, возможно, самую важную сторону своего учения. Обратимся к строкам 249 c—d. Чужеземец только что доказал, что, даже желая этого, философское умозрение не может умозрительно уничтожить всякую умозрительность. Что же тогда делать с антиномичными учениями, например, с учениями сторонников неподвижности, элеатов или экзотерических платоников, с учениями сторонников движения, «кто приписывает бытию всяческое движение»? С одной стороны, умозрение не может отвергнуть свою собственную природу, которой является «умопостижение»; а с другой стороны, оно вынуждено высказывать свои суждения между двумя противоположными, но равно приемлемыми утверждения-

ми. Представим ответ экзотерического догматика: необходимо выбрать одно или другое и этого выбора придерживаться; или ответ антидогматического критика: нет необходимости выбирать ни первое, ни второе, поскольку мы не знаем, что есть бытие. Но вот ответ Платона: «Надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и все и движущимся, и покоящимся». Философ желает всего, он желает Всеобъемлющего и даже того, что кажется наиболее противоречивым. Желать и того и другого сразу, каковы бы ни были эти и то и другое, — таково самое глубокое философское стремление. Философия желает двойственности. Не двойственности, сводимой к одной из крайностей, но двойственности, сводимой к стоящему за этими крайностями синтетическому единству двух крайностей одновременно. Она желает, принимает двойственность, она соглашается с нею, а также и с различием, с несхожестью, она ее желает и любит всем своим свободным сердцем. Но как возможно для умозрения сделаться действительно восприимчивым к бытию и к тому, чего нет? Где найти достаточно широкое основание, отталкиваясь от которого можно было бы охватить одновременно и то и другое, не смешивая их, не сводя их к одной из

крайностей, не упраздняя их, но, наоборот, позволяя им свободно сосуществовать? Ответ — это сама тайна Недвойственности или высшей Непротиворечивости. Тайна, так как высказать ее — значит ее отвергнуть. Очевидно, что Недвойственность, Непротиворечивость — это не окончательная бесконечно поглощающая однородность. Самой худшей из ошибок было бы после свершения «парменидовского отцеубийства»¹⁹⁶ — а только Парменид, как мы сказали, и есть наш «отец»¹⁹⁷ — просто переместить на уровень Сверхбытия массивную однородность онтологической сферы. *Pax metaphysica* — это не мирное спокойствие кладбища мертвых философов; это и не кантовская усталость, где умозре-ние, укрываясь за апприорными формами сознания, окончательно отказывается быть подвергнутым он-

¹⁹⁶ То есть превзойдя монизм бытия, которому учил Парменид, отец философии. Выражение «отцеубийство Парменида» встречается уже у Платона («Софист», 241 d).

¹⁹⁷ Мы все дети лишь в отношении Отца, который нас породил, то есть дети творящего бытия. Доктрина Парменида берется здесь как символ любой доктрины, ограничивающей реальность бытием, и превзойти эту доктрину — значит превзойти онтологический корень всякого отцовства. Это, следовательно, либо символическое, либо явное отцеубийство.

тологическому риску. Это на самом деле активный мир, наполненный шумом и яростью, мир юности, согласие с любой радостью бытия; он сотрясается от веселья вместе с бесчисленным множеством творений, ему известно, что над ним не властен конфликт, отрицание, исключение, ограничение, что как раз и делает возможной бесконечность абсолютно Реального, Безмерного и Безосновного.

Сегодня мы все присутствуем при встрече поверхностно продуманного апофатизма и своеобразно и односторонне истолкованного учения Хайдеггера; все это ведет к новой антионтологической ереси: «бытие — это враг», пусть будет только сущее; как если бы Сверхбытие требовало упразднения бытия и его многократного творения! Какая глубина непонимания! Ибо недостаточно переставить местами предложения, чтоб преодолеть любое полагание, в том числе и первичное, которым и является само бытие. Овеществленное идолопоклонничество, благодаря которому в бытии видят лишь сущее, — вот что теперь переносится на уровень самой Недвойственности. Вскоре, предвидим мы, не будет ничего более привычного, чем метаонтология; все философские бутики будут иметь при себе ее артикул; и ошибаться будут лишь те, кто останется способным

на такой непростительный грех, как онтоотеология. Подлинная метафизика, совсем наоборот, не знает такой ошибки, поскольку она знает о себе, что только она одна способна сделать доступной умозрению онтоотеологию, которая без нее не может не породить всех тех противоречий, которым история дала повод и главным из которых является атеизм. Мы говорим об онтоотеологии, потому что фактически хулители личного Бога присоединяются к хулителям бытия, словно вселенский свет должен был бы отрицать точечность солнечного очага и словно не было бы очевидно, что только через солнце к нам приходит свет; и именно поэтому нет ничего метафизически более обоснованного, чем пасть ниц перед трансцендентностью Божественной Личности и испытать перед ней чувство благоговения. Метафизика Недвойственности не является уловкой для хитрого интеллектуала. Она требует, скорее, редко встречающейся наивности и естественной скромности. Несомненно, метафизик может скрывать лишь некоторый экзотерический онтоотеологизм, благодаря агрессивности и догматической узости принуждающий философа к критической строгости. Ибо права на истину являются неотъемлемыми. Но нельзя просто противопоставлять то, что называют «метафизической пер-

спективной», ограничениям экзотерических теологий и сталкивать одно с другим. Метафизик не участвует в сражениях; он знает, что эти ограничения неизбежны и, следовательно, необходимы не только для массы обыкновенных людей, но и для него самого, и именно потому, что он является одной индивидуальностью среди других. Благодать недвойственной Веданты может освещать его разум — и почему требуется, чтобы он это отрицал? — но тем не менее он не может не знать, что его индивидуальное существо остается в какой-то мере онтоотропическим, то есть ориентированным на бытие, как на дарующее ту реальность, смертельное отсутствие которой он в себе испытывает. Никто не молится сверхонтологическому и сверхличному Абсолюту: с Богом разговаривают лишь потому, что Он может нас слышать и любить. Истинный философ не падает в яму, чтобы лучше рассмотреть звезды; он знает, может быть, лучше, чем остальные, что он уже там находится и что ему нелегко оттуда выйти без помощи свыше.

Мы можем теперь вернуться к вопросу о метафизической реализации, с которого мы начали. Мы только что доказали, что чисто метафизическая доктрина абсолютной Непротиворечивости является, в сущности, не чем иным, как герменевтикой он-

тологического разума. Мы восприняли это учение как от Шанкары, так и от Платона. Если верно, что философ есть лишь несофист, то это означает, что в своей основе высшая доктрина не имеет собственного содержания. Она, даже на уровне речевых формулировок, образована герменевтическим преодолением самого объекта любых рассуждений. Более того, она представляет собой постижение рассуждений о бытии. Разумеется, в известной мере логос говорит только о бытии. Но метафизика в качестве герменевтики учит нас, что она говорит то, что желает сказать; и она делает это лишь при условии, что понимает бытие и рассуждения о нем, то есть охватывает их, исходя из того, что их преодолевает и что служит им основанием. Она выступает как метакритика онтологического разума; она определяет трансцендентальные условия любой возможной онтологии. В глазах недвойственной метакритики кантовский критицизм вступает в подлинное эпименидовское¹⁹⁸ противоречие в той мере, в какой он отрицает, что существует логос бытия, так как если его нет, то он уже не является знанием. Верно, что

¹⁹⁸ Эпименид — это критянин, который говорил, что все критяне — лжецы.

ограничения онтологической точки зрения отражаются в противоречиях на уровне природных и эмпирических реальностей. Но как раз эти противоречия воспринимаются только на основе того, что превосходит данную точку зрения. Для того, кто живет на одном лишь эмпирическом уровне, бытие воспринимается как чистая и совершенная реальность, непреодолимая и все обосновывающая в силу самого онтоотропизма, образующего любой интеллектуальный взгляд. И следовательно, оно выступает как то, в чем все природные противоречия находят свое исчезновение, а не как то, о чем нельзя говорить. Ясно, что любой запрет на слова всегда приходит слишком поздно. И если недвойственная метакритика является постижением бытия и воспринимает его границы, или, если говорить в более подходящей для бесконечности манере (так как само бытие является бесконечным), она воспринимает его как непосредственную причину всех положительных определений и как косвенный корень всех ограничений, то она уже не является постижением бытия, если она его не обосновывает в его бесконечной полноте, то есть если она не доказывает его возможность. Это просто означает следующее: бытие как таковое является полностью умопостижимым лишь в той мере,

в какой оно рассматривается как Утверждение или Полагание Принципа. Но оно может рассматриваться так лишь на основе высшего Неутверждения или Непологания. В ином случае, если до этого не доходит (а для этого никогда нет необходимости), чистое бытие есть первая и непреодолимая граница, оно, следовательно, выполняет функции абсолютной Реальности, оно равно сверхонтологической ступени и эту ступень открывает или представляет. Точно так же для обитателя Земли Солнце является единственным источником света и предполагается эквивалентом сущности универсального света. По крайней мере, именно такое учение дает нам наше время. Иными словами, Онтологического Солнца достаточно, чтобы принять во внимание дневной опыт познания, который раскрывает перед нами все положительное содержание природных реальностей. Но есть также и ночной опыт, и этот опыт является двойственным: лунным и звездным. В лунном опыте солнца бытия еще достаточно, чтобы учесть негативные или ограничивающие аспекты природных реальностей, поскольку Луна лишь отражает свет: мертвый свет, который заглушает цвета — позитивные качества — и обостряет контуры и тени — окончания и ограничения. В звездном опыте,

с другой стороны, ночь позволяет нам открыть, но только посредством отрицания или косвенно, тот чистый и универсальный свет, лучащейся и победоносной конкретизацией которого и является Солнце.

Метафизика или метакритика трансцендентальных условий любой онтологии не касается одного только бытия как единственной границы для интеллектуального взора. Она касается и самого этого интеллекта в его когнитивном акте. Если она должна учить нас тому, что говорить относительно бытия как объекта речи, она должна также делать это в отношении человека как субъекта речи. Формулировка такого требования будет весьма простой: что означает для философа говорить о том, что превосходит мир общего опыта? Неизбежно следует, что строгость недвойственной метакритики проникает также и внутрь когнитивного акта и преобразует его в достаточной мере, чтобы сделать адекватным своей задаче. Особенность такой метакритики заключается как раз в том, чтобы открывать нам бессознательный или подразумеваемый онтологизм всех наших когнитивных актов в той мере, в какой она делает очевидным тот позитивный онтоотропизм, о котором мы говорим. Все же, хотя и нет никакого сомнения, что интеллект всегда нацелен на бытие, не менее

верно, что он не достигает его непосредственно, но только облеченным в некоторую модальность, в ту, согласно которой оно является актуально присутствующим и которая обнаруживается у истоков когнитивного опыта. Присутствие — это для нас общая форма существования: существует для нас только то, что присутствует, то есть то, что мы действительно осознаем. Для обычного сознания, природного и непосредственного, этой модальностью является телесное или чувственное существование, что означает, что модальность телесного представления — это первая модальность, в которой мы получаем опыт бытия, хотя само понятие бытия, очевидно, не может быть предоставлено самим восприятием, но может быть дано в восприятии. Познание реального, или эффективное познание, или актуальное познание, предполагает, следовательно, союз или, скорее, невозможность разделения познания и бытия, вне которой само слово «реальность» не имеет никакого строгого смысла. Иначе говоря, актуальная реальность имеется тогда, когда имеется актуальность такой нераздельности. Именно эта нераздельность является первичной (реальное является нормой норм, нормой как таковой); бытие и познание являются по отношению к ней, то есть по отношению к реально-

сти, только возможностями, которые осуществляют-ся в их общем акте. Именно поэтому ученики Аристотеля могли говорить, что ощущение — это акт, общий для ощущающего и ощущаемого. И именно в той мере, в какой этот общий акт осуществляется непосредственно и естественно, реальный мир есть прежде всего мир физический. Нельзя, следовательно, отделять здесь субъект от объекта (и наоборот), разве только в абстракции, где ни ощущающий субъект, ни ощущаемый объект не являются в полной мере ни субъектом, ни объектом. Неразделенность в акте познающего и познаваемого — это, следовательно, само то место, в котором удерживается реальность и на основе которого возникает смысл их возможного разделения.

Когда мы говорим об общем и непосредственном акте, это не значит, что не существует физических, физиологических и даже психологических опосредований в круге восприятия, но значит, что такие опосредования неведомы ощущающему сознанию как таковому: глаз не видит себя видящим, зрение — это непосредственное зрение актуально видимого. Такая непосредственность — это знак, признак, что в ней ощущающий и ощущаемое на самом деле совпадают.

Необходимо, следовательно, решительно встать на путь этого «актуализирующего реализма», который отождествляет реальное с постоянным переплетением познания и бытия, подобным закрывающейся застежке-молнии, две половинки которой постепенно соединяются. Реальность возникает лишь на линии этого переплетения, которое не определяет ничего иного, кроме самой жизни, посредством которой каждое индивидуальное существо реализует себя, постоянно объединяясь с другими существами и с элементами этого мира, и таким образом единство бытия через все его состояния образуется единством этой линии переплетения. Все существа, от атома до человека и ангела, проводят свое время, добиваясь этого когнитивного переплетения, на линии которого вспыхивает необратимая реальность. Но это происходит в крайне различных условиях, соответствующих разнообразию видов существ. На нижних ступенях лестницы бытие атомов или субатомов отождествляется почти полностью с его знанием в почти мгновенной актуальности. Наоборот, для человека, который в своем мышлении выходит за пределы переплетающейся линии реальности (мыслить — значит быть отсутствующим), его познание в значительной степени превосходит его бы-

тие: он знает, то есть он предвосхищает направление движения переплетения, что означает, что он полагает бытие и ступени бытия, которые не являются подлинно реальными в том смысле, какой мы даем этому термину. Этому объекту предвосхищающего познания соответствует атрибут возможности. Не потому, что этот теоретически познаваемый объект был бы возможен по отношению к своей собственной актуализации, но в том смысле, в каком он не является актуально реальным для сознания, которое его постигает, то есть он не познается эффективно и непосредственно. Различие возможного и реального в соответствии с той перспективой, которую мы изображаем, той, что Генон определил в главах XV и XVI книги «Множественные состояния бытия», не основывается, следовательно, на их противопоставлении, но, наоборот, на их метафизическом тождестве. В вечности, «на уровне» высшего и абсолютного принципа, реализуется совершенное переплетение бытия и познания, полностью завершённое за пределами любой определенной модальности, даже самой первой из них, онтологической модальности. Бог — это чистая реальность, потому что он бесконечно познает самого себя и полностью отождествляется с этим знанием. Но это абсолютно

Реальное непостижимо и невыразимо для нас в качестве универсальной и бесконечной Возможности, то есть в качестве высшей Непротиворечивости, поскольку возможное как раз и выражается в логике и не предполагает противоречия: всеобъемлющая Непротиворечивость — это, следовательно, всеобъемлющая Возможность.¹⁹⁹ Разумеется, универсальная Возможность, в сущности, неотличима от абсолютно Реального. И именно поэтому она будет изображаться в индуизме как Шакти, Супруга — Энергия верховного Браммы. Но она уже не представляет собой «чистую точку зрения», что, впрочем, не имело бы никакого смысла. Она есть высший Принцип, поскольку он «видит» все онтологические определенности и первую из всех, их каузальный синтез, само бытие, и наоборот, все определенности видят его. Эта возможность, эта Шакти является взаимно-

¹⁹⁹ Схоласты различают: 1) внутреннюю или абсолютную возможность, которая сводится к непротиворечивости: круглый квадрат возможен; круглый квадрат невозможен даже для Бога, так как он предполагает противоречие; 2) внешнюю или относительную возможность, которая зависит от некоторых условий реализации или от способности субъекта: завтра может пойти дождь, человек может побежать. Здесь идет речь об абсолютной возможности.

стью взглядов, бесконечной изменчивостью, в которой бесконечное тождество преодолевает и включает в себя онтологическое противоречие. Она представляет собой универсальное пространство всех возможных реализаций, то есть всех когнитивных событий, посредством которых существа достигают реальности, пространством всех бесчисленных переплетений, где они, не смешиваясь, находят свое основание в вечно актуальном переплетении. Она, иными словами, является имманентностью любой множественности — и самого Единого — внутри Принципа, именно поэтому мы можем сказать, что событие познания происходит не только в человеческом существе, которое обретает действительное и непосредственное знание, но также в известной мере и в Боге, хотя и очевидно, что в нем не может быть «ничего нового» или, скорее, не может быть ни прошлого, ни будущего, но все в Нем предстает радикальной новизной, вечным присутствием.

То же самое касается и бытия. Что же является возможным, если не то, что может быть? И что такое сверхонтологическая точка зрения, исходя из которой одно только бытие становится возможным, полностью возможным, поскольку оно ускользает от противоречия неопределенной конечности в то

самое время, когда бытие вступает как Утверждение того, что находится за пределами всякого утверждения?

Таков кратко описанный путь метафизической реализации, которую мы называем за неимением лучшего термина доктриной актуализирующего реализма. Она учит нас, какова истинная герменевтика видимости, та, что на самом деле разоблачает объективирующую иллюзию некритического мышления и в то же время освобождает онтологический Объект от всякой противоречивости, потому что она единственная обладает строгой концепцией Реальности. Именно в этом смысле Бог-Логос может выразить себя словами святого Иоанна: «А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его».

Опубликовано в «Connaissance des Religions», номер за сентябрь—декабрь 1987 г.

О СИМВОЛЕ СОГЛАСНО РЕНЕ ГЕНОНУ

Творчество Рене Генона организовано вокруг определенного числа центров притяжения. Определить эти центры и отношения, которые упорядочивают их в целостную структуру, — значит не только дать о его творчестве синтетическое представление, которое одно только и позволяет разуму охватить его *uno intuitu*, но также понять и особое положение каждого центрального элемента и ту функцию, которую он выполняет по отношению к целому.

Число этих центральных элементов — пять: критика современного мира, традиция, метафизика, символизм, духовная реализация.²⁰⁰ Первый и

²⁰⁰ Можно легко распределить все его книги согласно этим пяти рубрикам при условии, что под первой расположат-

последний образуют соответственно центр, подготавливающий к познанию его творчества (реформа ментальности), и центр трансцендентный (в той мере, в какой его творчество имеет доктринальную природу и явно нацелено на духовную реализацию как цель, которая это творчество превосходит). Самое важное из доктринального корпуса определяется, следовательно, тремя центральными элементами: традицией, метафизикой и символизмом. Каждый из этих центров обозначает вершину треугольника, который мы будем называть основой доктринального треугольника, по отношению к которой центр реализации и центр критики занимают соответственно верхнюю и нижнюю вершину пирамиды, которую можно построить на этом треугольнике. Мы получим таким образом тетраэдр с общим основанием, которое мы изобразим в фигуре снизу.

ся не только «Восток и Запад», «Кризис современного мира», «Царство количества и знамения времени», но также и «Тео-софизм» и «Заблуждение спиритов». Под рубрикой «Традиция» следует расположить также части некоторых трудов, таких как «Царь мира», «Духовная власть и мирское владичество», «Эзотеризм Данте», рассуждения о циклах, статьи об исламе и т. д. Остальное само собой разумеется. В конечном счете, единство доктрины запрещает сепаратное разделение творчества.

Если теперь мы рассмотрим основу доктринального треугольника, мы скажем, что каждая из вершин этого треугольника реализует единство двух других в соответствии со своей собственной точкой зрения, что прекрасно иллюстрирует символизм равнобедренного треугольника. Сейчас мы не имеем возможности распространяться по этому вопросу. Скажем только, что каждый из центральных элементов соответствует каждому из моментов человеческого Тернера: метафизика — интеллекту, символизм — телу, а традиция — душе. Метафизика объединяет традицию и символизм, потому что она выражает в них абстрактное содержание, показывая тем самым, почему традиция (или откровение) принимает те или иные символические формы.²⁰¹

²⁰¹ Любая традиция прежде всего является откровением, какой бы ни была его форма, а уже потом представляет собой передачу соответствующего содержания. Мы не думаем, что здесь уместно следовать за Геноном, который сохраняет термин «откровение» для различных форм авраамитического монотеизма («Человек и его становление согласно Веданте»). Традиция есть *шрути* («слушание»). Ср. у св. Павла: «*fides ex-auditu*» (вера от слышания, «К Римлянам», X, 17), то есть откровение в его истоках и *смити* («память», «память Господа»), и поэтому традиция более непосредственно каса-

Традиция действительно объединяет метафизику и символизм, потому что как раз она и выражает универсальную истину Принципа с помощью упорядоченного сочетания частных форм. Наконец — и мы должны будем эту точку зрения изложить — символизм *de facto* реализует союз универсальной метафизики и обусловленной случайными обстоятельствами традиции: единство посредством метафизики, объединение посредством традиции, союз посредством символа. Таково положение символа у Генона, и следует признать, что такой доктринальный синтез поражает как своей широтой, так и своей ясностью и точностью. Теперь же нам необходимо попытаться охарактеризовать ту концепцию самого символа, которую нам предоставляет Генон.

Вышеуказанное предполагает, что у Генона существует нечто вроде концепции символизма, что сам Генон формально отвергал. Учение, которое он по данному вопросу излагает, отождествляется в его глазах с простой истиной сакрального символизма. Такая претензия может показаться чрезмерной.

ется души (или психической субстанции), которая является местопребыванием памяти.

Мы считаем ее тем не менее оправданной, потому что учение Генона является уникальными и оригинальным в той мере, в какой оно отличается от всех других теорий символизма. Здесь неуместно излагать доказательства. Для этого потребовалось бы восстановить учение Генона во всей его целостности и рассмотреть различные современные теории, имеющие намерение объяснить символ.²⁰² Но можно по крайней мере признать то, что нет возможности обсудить: это учение является единственным, которое строго и полностью соответствует своему объекту, то есть самим сакральным символам. Это факт, который любой человек в состоянии установить и на котором нам необходимо остановиться в первую очередь, так как нет другой области, где влияние Генона было бы таким же плодотворным и широким, как в области символизма,²⁰³ и где теоретики сим-

²⁰² Мы пробовали это сделать в труде из 900 страниц, представленном в качестве диссертации в 1982 г., где были рассмотрены все современные теории символизма, а именно: теории Канта, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Фрейда, относящиеся к структурализму Лакана и Деррида.

²⁰³ Здесь следовало бы процитировать все исследования, которые появились за последние пятьдесят лет и которые обязаны Генону своими знаниями в области науки о симво-

волизма проявляли бы к нему что-либо еще, кроме пренебрежительной невнимательности.

«Интерпретация Генона, — пишет Мишель Деги в одном из редких изданий, посвященных учению Генона о символизме, — остается неразрешимой с научной точки зрения, и, что любопытно, в конечном счете приходится располагать рядом с другими тоталитарными воззрениями, Фрейда или структуралистов, ее претензию сохранить окончательный смысл символов».²⁰⁴

Но такое утверждение объективно лишь на первый взгляд. Необходимо в первую очередь установить различие между фрейдизмом и структурализ-

лах. Исчерпывающее перечисление невозможно, так как оно должно было бы принять во внимание множество различных областей, в том числе и область масонской символики, глубокое значение которой он возродил. Мы укажем только на очень важную работу Жерара де Шамно и дон Себастьяна Стеркка «Мир символов», относительно которой мы сожалеем, что она никогда не цитирует того автора, который постоянно служит источником вдохновения. Отец Бро в работе «Следует ли еще практиковать?» (1967) осмеливается говорить о «своеобразной сумме Р. Генона, книге „Фундаментальные символы священной науки“».

²⁰⁴ Guénon et la «science sacrée» // Nouvelle Revue française. Апрель 1963. 11e année. N 124. P. 702.

мом, так как второй ни в коей мере не имеет претензий сохранить окончательный смысл символов, поскольку, наоборот, он утверждает, что такого смысла не существует: «Смысл всегда редуцируется, — заявляет Леви-Стросс, — ...за всяким смыслом имеется нечто бессмысленное, а обратное неверно».²⁰⁵ Бессмысленное указывает здесь только на отсутствие смысла, а не на абсурд. Все, что может сказать Леви-Стросс, так это то, что конструкция мифов и символов отражает классифицирующие структуры разума или, скорее, интеллектуальной механики, которая их производит,²⁰⁶ и это все. Нет какого-то скрытого смысла, который требовалось бы расшифровать, структурализм намерен полностью расположить себя во вселенной без Логоса: в ней нет ничего внутреннего, никакой глубины, есть лишь чистое функционирование дифференциальных единиц. Короче, структурализм не интерпретирует, он ограничивается констатацией и редуцированием: смысл — это иллюзия самого символизма.

²⁰⁵ «Réponses» // *Esprit*. Nov. 1963. P. 637.

²⁰⁶ Человек — «это машина, возможно, более производительная, чем другие». Печальные тропики. 10/18. 1955. С. 374.

Такая доктрина едва ли может быть опровергнута, потому что она ничего не утверждает. Она не представляет собой никакого интереса, не несет в себе ничего существенного. Она обречена на аналитическое разложение мифологических данных.²⁰⁷ Тем не менее она присоединяется к традиционной доктрине в той мере, в какой, как и та, делает очевидным строгий порядок и законченную взаимосвязь языка мифов. Совершенное иное — это фрейдистская доктрина, которая имеет явную претензию на герменевтичность, то есть на расшифровку смысла. Здесь символический дискурс уже не является простой аранжировкой различаемых элементов, которые сами по себе лишены значения (одна толко форма аранжировки имеет интерес), но он представляет собой явный смысл, ключом к которому способен обладать только герменевт (или психоаналитик). Мы возвращаемся здесь к классической концепции символа как чувственной формы, скрывающей и обнаруживающей одновременно саму по себе невидимую реальность. Смысл символа образуется отно-

²⁰⁷ Это аналитическое разложение на элементарные символические единства (мифемы) часто является спорным, и можно было бы легко прийти к другим единствам.

шением, в которое это чувственное вступает с этим невидимым, отношением, которое и выявляет интерпретатор. Именно в этом отношении, на своей собственной территории, фрейдизм намеревается конкурировать с традиционной доктриной, представляя собой ее радикальную инверсию в соответствии со своим фундаментальным характером, который и создает из него контррелигию. На самом деле фрейдистская герменевтика не только, как известно, наделяет культурные или индивидуальные символы чисто сексуальным значением, но и символизирует низшее через высшее, тогда как, как часто повторял Генон, одно из важнейших правил символизма заключается в том, что «законы низшей области могут всегда быть взяты для того, чтобы символизировать реальности высшего порядка, где они имеют свое глубокое основание, являющееся одновременно и их принципом, и их целью».²⁰⁸ Несомненно, можно возразить, что различие низшего и высшего произвольно и что мышление, функционирующее в соответствии с такой топологической схемой, находится во власти иллюзии. Это можно было бы сделать, если бы мы были в состоянии подняться

²⁰⁸ Символизм креста, с. 11.

на точку зрения, где все различия упразднены, и если бы сам Фрейд не был глубоко привержен такому различию, так как его врожденный морализм не вызывает никакого сомнения. И это заставляет нас сделать попутно одно важное замечание. Дело в том, что символизм у Фрейда — это как раз и есть функция моральной цензуры, которая запрещает некоторым влечениям, некоторым желаниям проявляться в своем собственном виде. Они, следовательно, могут сделать это лишь переодетыми в иное облачение. Поэтому символизм — это всегда ложь. Он, конечно же, разоблачает, но благодаря самой своей лжи. Истина восстанавливается не вместе с ним, но вопреки ему. Такая герменевтика, которую Рикер справедливо назвал «герменевтикой подозрения», потому что она и состоит в том, чтобы с самого начала отказаться выслушать то, что предлагает символ, и заподозрить его в обманчивой внешности, — такая герменевтика на самом деле объявляет войну символам. Вместо того, чтобы быть новым открытием мира символов, как с самыми лучшими намерениями наперегонки повторяют многие специалисты, психоанализ оказывается грозной машиной антисимволической войны. Впрочем, поскольку это необходимо, мы напомним всем тем, кто предпочитает больше

говорить о Фрейде, чем его читать, следующее недвусмысленное заявление: «Пусть однажды интеллект — научный дух, разум — установит диктатуру в психической жизни людей! Таково наше самое пылкое желание».²⁰⁹ Влюбленные в «воображаемое» должны это учитывать!

²⁰⁹ *Фрейд З.* Новые доклады о психоанализе. С. 226, 227. То, что мы говорим о Фрейде, неприменимо как таковое к Юнгу, знания которого в вопросе о сакральном символизме были значительно более широкими, чем знания Фрейда. Но у Юнга встречается весьма тревожная путаница между областью духовного и психического. Впрочем, то, что Мирче Элиаде во «Фрагментах дневника» (N.R.F., 1973) рассказывает нам о госпоже Фребе и о ее «психических» отношениях с Юнгом и с некоторыми другими учеными, среди которых Макс Пальвер и ван дер Леев, почти не оставляет сомнений относительно реального использования практик низшей магии, которой занимались эти известные ученые. Юнг, в частности, погрузив в бокал вина кольцо с надписью *abraxa* и произнеся несколько формул, надел его на палец этой персоны, уверяя ее: «Это не я сделал это, это — Самость» (с. 181). Впрочем, известно, что и сам Фрейд вручил семь колец семи ученикам, хранителям истинного учения. Эрнст Джонс был «последний выживший из тех, кому были даны семь колец учителя» (*Лакан. Рукописи.*). Этих нескольких указаний достаточно, считаем мы, чтобы проиллюстрировать то, что Гёнон говорил о контринициатической природе психоанализа.

Наоборот, у Генона необходимость символа в основном зависит не от желания маскировки (или бессознательной работы), но от природы вещей. На самом деле для такого рода высшей реальности нет никакой возможности проявить себя в своем собственном виде на низшем уровне, потому что более ограниченные условия этого уровня существования ей этого не позволяют. Она может проявить себя лишь тем способом, который и следует квалифицировать как символический. Но в таком случае символ не является маскировкой. Более того, он сам является проекцией: иными словами, его существование (в виде вторичной и низшей реальности) и его функция (символа высшей реальности) — это не одно и то же. Герменевтика, следовательно, не будет уже подозрением по отношению к символу, наоборот, она будет восприимчивой к его форме и к его чувственным качествам, всем указаниям которых она будет scrupulously следовать. Такую герменевтику мы охотно квалифицируем как герменевтику послушания.

Таким образом, неверно, что доктрина Генона располагается рядом с психоанализом в силу своей тоталитарной претензии сохранить окончательный смысл символов и что она неразрешима с научной

точки зрения. Мы прекрасно понимаем «попперовское»²¹⁰ значение этого утверждения. Возьмем какой-нибудь символический текст. Можно дать ему фрейдистскую интерпретацию (или марксистскую, или структуралистскую, как угодно), такую же исчерпывающую, как и традиционалистская интерпретация. Эти различные герменевтические стратегии оказываются в равной мере эффективными и позволяют совершенно одинаково понять символический текст. Короче, «все как всегда». Каждая в равной мере подтверждает свое соответствие. Но на самом деле все обстоит по-другому, и представление, которое возникает, не соответствует никакой действительности. Вот истина, в которой каждый может легко сам удостовериться: не существует никакой герменев-

²¹⁰ Карл Поппер доказал, что гипотеза является научной только в том случае, если она фальсифицируема, то есть является достаточно точной, чтобы можно было из нее вывести экспериментальный механизм, который позволил бы в случае необходимости установить ее ложность, учитывая при этом, что гипотезу никогда нельзя будет верифицировать. Гипотеза, которую нельзя фальсифицировать, не является научной: она столь туманна или имеет столь общий характер, что она верифицируется всегда (либо она представляет собой тавтологию); например, закон выживания наиболее приспособленных видов у Дарвина.

тики, кроме герменевтики традиционной, которая осознает целостность элементов текста и символического ритуала.

Возьмем для примера две первые главы Книги Бытия или ритуал священной жертвы мессы, поставим задачу объяснить все их элементы посредством психоанализа или марксизма, затем сравним с тем, что говорит об этом Каббала или патристика,²¹¹ и увидим, что претензия на целостность и психоанализа, и марксизма с позором рухнет. Мы ни в коей мере не отрицаем, что ввиду их заявлений о намерениях может показаться, что такие герменевтики предлагают завершенную теорию символизма, совсем наоборот. Но мы обязаны констатировать, что практическая реализация была совершенно не принята во внимание, и следовательно, за рамками любого другого рассмотрения мы оказываемся перед лицом обмана.²¹²

²¹¹ Что касается Книги Бытия, то можно прочесть последнюю книгу Лео Шайя — «До начала». Относительно мессы укажем на важное исследование Жана Ани «О божественной литургии».

²¹² Р. Рейор уже где-то заметил, что количество сновидений, на которых Фрейд построил свою теорию, было чрезвычайно малым.

В конечном счете символизм не только редуцируется к небольшому числу элементов, которые современные герменевтики изымают из интерпретируемой тотальности, но, вообще говоря, они отрывают от символизма его первичное и неопровержимое намерение, которое заключается в том, чтобы говорить нам о Трансцендентном и, насколько это возможно, делать его для нас присутствующим. Герменевтика послушания традиции, та, которую Гегенон возвратил нам в ее фундаментальных принципах и главных приложениях, принимает символ в целом как в интерпретации его частных элементов, так и в его глобальном и существенном значении, состоящем в том, чтобы заставить нас услышать то, что находится за пределами всякого слова.

Тогда совершается «чудо», какое ни один другой современный мыслитель до него не мог осуществить: все сакральные культуры Земли становятся нам братскими. Необычное и чудесное разнообразие форм, цветов, ритуалов, танцев, мифов раскрывается перед нами в виде самой привычной книги. Тот, кто действительно усвоил это учение, прекрасно чувствует, что он в каком-то отношении повсюду «как у себя дома». И дело не в том, что он владеет универсальным ключом, который позволяет ему все

понимать: Генон никогда не претендовал на это, его интерпретации часто остаются предположительными, а многие сакральные формы — или то, что считают таковыми, — продолжают нам казаться чуждыми, даже скандальными. Но на более глубоком уровне — и именно поэтому Генон есть тот, кто в современном мире сохранил достоинство традиционных культур, — религиозный символизм становится, благодаря ему, в корне достоверным. Иными словами, ему можно доверять. Что означает, что мы можем придерживаться этого символизма, можем войти в него, мыслить в нем и жить в нем, не будучи безумцами, не отвергая полностью разум, не отвергая всякую строгость и всякий здравый смысл. До Генона, разумеется, было немало умов, увлекавшихся символизмом, тех, кто мог говорить о нем с любовью и со знанием дела. Сам Генон знал о них и использовал их. Но среди них не было, по нашему убеждению, тех, кто оставил после себя столь ясные, столь яркие, столь убедительные комментарии и кто опирался на столь же твердые метафизические принципы.²¹³

²¹³ Это не означает, что все интерпретации Генона будут приемлемыми. Любое творчество имеет границы. Но здесь мы рассматриваем вещи в их принципе.

Первый вопрос, который ставит перед современным человеком существование сакрального символизма, является следующим: если он имеет отношение к миру, то символический дискурс является неприемлемым и в тех, кто его принимает, следует видеть одновременно и одаренных воображением, и умственно отсталых.²¹⁴ Необходимо констатировать, что для духа и для сердца тех, кто его принимает, что бы они о нем ни думали, символический дискурс «имеет отношение к миру», иными словами, этот дискурс имеет намерение говорить нам нечто о реальности. Именно эту онтологическую претензию научный рационализм после Галилея сделал невозможной. Для современного мышления выбор ясен: либо символический дискурс осуществляет свою собственную онтологическую нейтрализацию, либо его следует рассматривать как безумие. Ибо нужно быть безумцем, чтобы продолжать верить в истину дискурса, противоположного всему тому, что разум принимает за достоверное. Таков суд, который современная наука и философия вершат над любой

²¹⁴ *Dan Sperber. Le Symbolisme en général. Hermann, 1974. P. 119.*

религиозной культурой. Они без больших затруднений приспособились к тому, что касается «других» религий, и охотно согласились видеть во всем этом только «символизм», то есть воображение и поэзию. Наступает, однако, день — и он уже наступил — когда сами христиане, обратившись к своим собственным верованиям и Священному Писанию, оказываются вынужденными признать их очевидное родство, несмотря на различия с символическими и мифическим дискурсами всех религий Земли. Ужасное испытание! Можно действительно упорствовать в различии историчности Ветхого и Нового Заветов и освобождать их от символического облачения. Но какой скальпель какой герменевтической хирургии будет способен отделить мифическое от исторического, не нанеся смертельных ран живому телу христианской веры? Чтобы создать догматический корпус, не следовало дожидаться Бульмана. От первородного греха до воскресения и вознесения Христа нет ни одного догмата, который не был бы укоренен в неразделимой историко-мифологической почве Откровения. Мы полагаем, что избегаем «культурного невроза», принимая «точку зрения археологических

наук». ²¹⁵ Мы думаем даже, что достигаем таким образом истинного символического сознания, которое уже не смешивает, подобно мифическому сознанию, знак и означаемую реальность, или, скорее, которое уже не превращает реальность означаемой истины в реальность означающей формы. И удивляемся: как же об этом не догадывались раньше? Все это лишь метафора и параболы. Все спасено! Все потеряно. Так как означаемой истины остается на пальцах герменевтики *tot* меньше, чем золотой пылцы на крыльях мертвой бабочки.

Каково же то метафизическое основание, которое Гёнон предписывает символизму и которое позволяет ему устанавливать в нем истину, не впадая при этом в то, что можно назвать буквой фундаментализма? Можно выразить это основание двумя способами, между прочим, эквивалентными, но рассматривающими вещи с разных точек зрения: речь

²¹⁵ А. Верго: «Разве теология, которая отказалась бы от точки зрения археологических наук, не обрекла бы себя на культурную изоляцию? Отрезанная от живой культуры религиозная мысль была бы не более чем культурным неврозом». Интерпретация религиозного языка. 1974. С. 9, 10.

идет о доктрине соответствий²¹⁶ и о доктрине множественных состояний бытия, причем первая была макрокосмической, или «объективной», а вторая — микрокосмической, «субъективной»; что значит, что вторая — только перевод первой в том случае, когда переходят от рассмотрения ступеней реальности к рассмотрению определенного существа, например, человека.

Эта доктрина наиболее ясно выражена в предисловии к «Символике креста»,²¹⁷ за которым сразу же следует глава I «Множества состояний бытия». Мы сразу же видим, почему глава II посвящена

²¹⁶ Напомним, что слово «соответствие» (*correspondence*) происходит от латинского схоластического *correspondere*, которое собственно означает «быть в отношении сходства с...». Оно встречается уже у Николая Орема, и о нем есть свидетельства в алхимических текстах, начиная с XIV века. Следовательно, вовсе не Сведенборгу мы обязаны его применением.

²¹⁷ Напомним в связи с этим, что издательство «Вега» вновь подтвердило намерение сделать точное переиздание этой работы, которая, несомненно, является самой характерной из всех работ Гёнона, потому что там сочетаются математика, символизм и единство традиционных форм. Карманное издание, которое опубликовала коллекция 10/18, содержало серьезные ошибки.

«Универсальному Человеку», так как в этом проявляется строгая и завершенная взаимосвязь учения. Добавим, что совершенно не случайно «Закон соответствия» формулируется в рассуждениях о символизме креста, так как крест как раз и является наиболее ясным символическим изображением этого закона. Иными словами, мы имеем дело с чем-то вроде взаимности между символизмом и метафизикой: метафизика, которая служит основанием символизма, предстает как комментарий к символу креста, комментарий, который разворачивает все значения этого символа, тогда как крест оказывается синтетическим и концентрированным изображением всей метафизической доктрины. Не следует ли из этого, что крест необходимо рассматривать как символ *par excellence*, «символ символов»?²¹⁸ Мы так не считаем. Он является высшим символом лишь с точки зрения «экспликации», разворачивания, дифференциации, но с точки зрения импликации, свертывания или индифферентности — это точка или круг (являющийся лишь другой формой

²¹⁸ См. *Jean Robin*. René Guénon: Témoin de la Tradition. Trédaniel. P. 99—118.

точки²¹⁹), которые и играют такую роль. Крест — это символ реализации в акте тотального бытия; точка или круг — это символ этой самой тотальности, либо первоначальной, либо конечной («вселенский сферический вихрь»²²⁰). На неизбежно формальном уровне любого символического выражения не может быть высшего символа.

Теперь перейдем к изложению закона соответствий, являющегося основанием всякого символизма: «Любая вещь, по существу происходящая из метафизического Первопринципа и обязанная ему своей реальностью, передает или выражает этот Первопринцип на свой лад и на своем уровне существования; следовательно, от одного уровня к другому все вещи образуют цепь соответствий, содействуя всеобщей и полной гармонии, которая во множественности проявлений отражает само изначальное единство».

Такое универсальное соответствие, которое делает любую вещь выражением превосходящих ее ре-

²¹⁹ Или даже сфера, которая соответствует шестиконечному кресту.

²²⁰ Переход от креста к кругу — это переход от прямоугольных координат к полярным.

альностей, может быть более точно выражено, как нам кажется, с трех различных точек зрения. В отношении божественного «мотива», который с самого начала руководит творением мира («Я был скрытым сокровищем. Я пожелал стать познанным. Тогда я создал мир»), мы скажем, что такое соответствие объясняется теофанической природой космоса: мир есть откровение Бога. В отношении экзистенциального процесса мы скажем, что отношение соответствия следует из отношения причинности, где следствие «всегда может быть взято как символ причины». Наконец, в отношении процесса космогонического развертывания и, следовательно, со стороны самой чувственной реальности мы скажем, что соответствие основывается на причастности вещи своему архетипу.²²¹

Рассматриваемый в соответствии со своим этимологическим значением символ превращает множество в единство.²²² Это его самая высокая функ-

²²¹ Эта тройная спецификация соответствия (откровение, причинность, причастность) как таковая у Генона не сформулирована.

²²² Слово *symbolon* происходит от *sym-ballein* (бросать вместе), что напоминает об идее воссоединения, собирания. Так, у святого Луки сказано, что святая Дева «хранила все его

ция, которую мы также обнаруживаем и в связи с ритуалом. Но в том, что касается герменевтики (и, следовательно, познания), эта доктрина позволяет также понять, почему единство одного и того же символа содержит в себе существенное множество смыслов, которое является следствием иерархической множественности степеней реальности и с которым символ может соотноситься. Действительно, как это подчеркивает Генон, одна вещь является не только выражением изначального архетипа, от которого она в своей сущности происходит; она является также и выражением промежуточных степеней реальности, от которых она происходит более непосредственно и которые являются ее вторичными причинами. Ближайший принцип телесной реальности — это тонкая реальность, хотя первичный и существенный принцип остается в самом Творце. В таком случае очевидно, что поскольку каждый символ «резюмирует» в некотором роде всю иерар-

слова, собрав (*sympallousa*) их в своем сердце» (II, 19). Также и Луи де Леон в своем большом труде «Имена Христа», прежде чем изложить их значения, начинает с того, что объясняет, что символическая природа языка имеет целью выражать единство во множественном и возвращать множество к единству.

хию степеней, которые его превосходят, то он всякий раз сдерживает и уравнивает космическое расширение, препятствуя этой иерархии исчезнуть в бесконечном рассеивании. Эта «препятствующая» функция символа аналогична «поглощающей» (или интегрирующей) функции божественного Логоса.²²³

Мы ранее отмечали, что доктрина множественных состояний бытия — это «микрокосмический» перевод доктрины соответствий. Именно поэтому Генон посвятил ей свою первую главу. Это означает, что для определенного существа, например, для человека, соответствие, объединяющее множество степеней реальности, передается множеством состояний самого этого существа. Точка зрения соответствий — это, если угодно, точка зрения иерархической множественности параллельных уровней, причем единство этой множественности подтверждается их соответствием и, следовательно, не исключает явной прерывности от одного уровня к другому. Но если

²²³ Здесь также улавливается связь, соединяющая божественное Слово со Словом, ставшим плотью, вечно поглощающей функцию первого с актуально препятствующей функцией второго (которое является не чем иным, как Первым), то есть с его спасительной функцией: тело Христа — центральный символ христианства.

мы рассматриваем это существо в аспекте самой этой онтологической шкалы, то следует его изображать в виде вертикали, исходящей от Принципа и пересекающей каждый из этих горизонтальных уровней. Это уникальное существо «существует» на многих различных уровнях, которые определяют такое же количество состояний этого существа. Здесь точка зрения непрерывности преобладает над точкой зрения прерывности параллелей по той причине, что вертикаль, изображающая единство существа, встречается с каждой из степеней реального в их центре. Это *сутратма*, «сын Самости», истинная Личность, сердце и внутренний центр духа, в котором и посредством которого сообщаются между собой бесчисленные миры. Так, человеческий микрокосм представляет собой настоящее министерство унификации по отношению к космосу. Разумеется, в своем актуальном состоянии человек не осознает внеиндивидуальных состояний своего существа, подобно музыкальной ноте, для которой самые высокие звуки были бы неожиданными. Именно поэтому роль духовной или метафизической реализации и состоит в том, чтобы привести человека к действительному осознанию «высших состояний существования». Делая это, человек преодолевает собственно

человеческую или индивидуальную ступень своего существования. Восходя по вертикали *сутратмы*, он реализует целостность ступеней реального, реализует не аналитически и во всех их бесчисленных модальностях — достичь ангельской ступени, например, не значит стать ангелом среди других ангелов, — но синтетически и в центре их квинтэссенции. Такая реализация, следовательно, равна универсализации человеческого микрокосма, именно ей Генон как раз и дает имя «Универсального человека» в соответствии с выражением, заимствованным из эзотерики ислама.

Мы, таким образом, подошли ко второй главе «Символики креста», посвященной учению об «Универсальном человеке». Заметим: там, где речь шла о кресте, это учение еще не обсуждалось. О нем начинают говорить лишь в следующей главе, как раз и озаглавленной «Метафизический символизм креста». Но общие рамки и главные темы установлены. Эти темы дают нам почти уникальный урок, касающийся всего произведения в целом и любого символизма, который и представляет собой его духовное предназначение. Несомненно, символизм, в сущности, зависит от космологии или, если угодно, от макрокосмической точки зрения. Сам человек, в той

мере, в какой он берется как символ, рассматривается с этой точки зрения. Но символизм в своей основе упорядочивается в метафизической реализации существа, в его спасении и в его освобождении, за неимением чего он является лишь развлечением и бесполезной игрушкой для космических сил. Впрочем, у нас нет выбора. Реальным для нас является лишь то, что мы «реализовали», то есть то, что мы действительно осознали, поскольку сознание — это непосредственный смысл реальности. Настолько, что когда мы говорим о высших состояниях существа в соответствии с одним из наиболее важных учений Генона, то мы говорим о том, что для нас имеет смысл лишь «идеальное» или «возможное»²²⁴ существование, хо-

²²⁴ Генон говорит также о «негативном существовании». Понятия возможности, потенциальности, виртуальности поднимают множество вопросов. Генона обвиняли в том, что он игнорировал различия, которые между этими терминами установили схоласты. Но дело вовсе не в этом, его точка зрения была иной. Укажем здесь кратко на интерпретацию, которую мы даем по этому вопросу и которую мы изложили в другом месте. Почему говорят о «возможном», тогда как все является реальным и утверждается тождество возможного и реального? Ответ: потому что необходимо учитывать точку зрения сознания. Тот, кто говорит о высшем Принципе, говорит о чем-то таком, чего он действительно не осознает, но

тя эти состояния и пребывали синтетически в вечном настоящем божественного самосознания. Доктрина Генона — это прямой «актуализм сознания»:

забывает о своем онтологическом невежестве. Реальным в самом строгом смысле термина является лишь то, что реализуется в совместном акте познающего и познаваемого. Термин «универсальная возможность» напоминает, что бесконечный Принцип для нас как раз и есть «то, что может быть всем». (Тогда как Всемогущий есть тот, кто может сделать все.) Таким образом, метафизическое понятие оборачивается ментальным идолом, чтобы преобразовать себя в чистую возможность понимания, самую высшую и окончательную. Что касается потенциальности, она имеет отношение исключительно к миру становления и обозначает состояние того, что пребывает в возможности относительно своего развития. Но индивидуальное существо, со своей собственной точки зрения, не может явным образом отличить возможное от потенциального (см. «Человек и его становление согласно Веданте»). Виртуальное обозначает, скорее, то, что уже имеется, но еще не развернуло все свои следствия: оно соответствует «предварительной реализации». Потенциальным является то, что еще не есть все то, чем оно должно быть; виртуальным является то, что еще не произвело все те свои следствия, которые должно произвести (пример — виртуальная инициация, которая отличается от действительной, эффективной инициации). То, что возможно, — это сверхиндивидуальное для сознания и относительное в Абсолютном; то, что потенциально, — это становление относительного; то, что виртуально, — это Абсолют в относительном.

реально лишь то, что реализовано в акте сознания. Действительное сознание — это собственное «место» реального, и именно поэтому Бог есть чистое сознание, пребывающее в вечности. Сознание — это ключ к метафизическому тождеству возможного и реального: под этим понимают, как говорит Мейстер Экхарт, что в Боге *intelligere* больше, чем *esse*, поскольку совершенное единство *esse* завершается лишь в бесконечном интеллектуальном созерцании.

Бог как «чистый акт существования» святого Фомы должен соответствовать, в теологии Мейстера Экхарта, интеллектуальному акту, посредством которого Единое, Принцип действия, возвращается к своей собственной бездействующей и непознаваемой Сущности, обнаруживая свое абсолютное тождество с самим собой и со всем, что есть».²²⁵

Кроме того, различные ступени существования «осуществляются» в том же самом акте, посредством которого различные ступени сознания обретают непосредственное и эффективное знание об этих ступенях. Всякое существо представляет собой линию актуализирующегося сознания, линию, пересекаю-

²²⁵ Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта.

щую все миры и приводящую к Принципу, от которого она и исходит. Интерпретировать на самом деле символ креста — значит делать реальной целостность состояний существа, претворять в каком-то отношении в действительность основную аналогию микрокосма и макрокосма.

Неудивительно, что теперь мы встречаем это понятие аналогии, потому что именно оно устанавливает связь, позволяющую переходить от микрокосма к макрокосму, а также потому, что работа Генона как раз и показывает различие этих двух точек зрения. Но нам необходимо сказать об этом несколько слов, так как здесь возникают затруднения.

Можно видеть в слове «аналогия» лишь другой способ обозначения соответствий. Разве обычно не утверждают, что символизм основан на аналогии, имея в виду, что он основан на законе соответствий? И между прочим, сам Генон иногда, кажется, использовал эти два термина как эквивалентные. Он и на самом деле писал в «Заметках об инициации» (работе, которая содержит несколько важных текстов о доктрине символизма), что «принцип символизма всегда основывается на отношении аналогии или соответствия между идеей, которую необходимо выразить, и образом, посредством которого она

выражается».²²⁶ И немного далее он повторяет, что «миф не говорит то, что он желает сказать, он внушает это посредством того соответствия по аналогии, которое и есть основание и сущность всякого символизма».²²⁷ В этом не было бы никакой проблемы, если бы Генон, с другой стороны, явно не отвергал такую эквивалентность. В статье «Символы аналогии»²²⁸ он действительно заявляет, что не следует удивляться такому выражению, которое было бы ошибочным только в том случае, если бы всякий символ должен был быть «выражением аналогии; но такой способ рассмотрения вещей не является точным: то, на чем основан символизм, это, вообще говоря, соответствия, которые существуют между различными уровнями реальности, но не всякое соответствие является аналогией». И Генон уточняет, что он понимает термин «аналогия» в его самом строгом смысле, а именно «как связь того, что «находится внизу», с тем, что «находится вверху», связь, которая, в сущности, подразумевает рассмотрение «обратного смысла» этих двух терминов.

²²⁶ Editions traditionnelles. 1946. P. 121.

²²⁷ Ibid. P. 125.

²²⁸ *Генон Р.* Символы священной науки. М., 1997. С. 345–349.

Можно, несомненно, отнести эти противоречия к разряду недоразумений, от которых не свободен ни один писатель, но кто обвинит Генона в отсутствии стремления к крайней строгости рассуждений?²²⁹ Нельзя, тем не менее, недооценить значение замечания, которым открывается статья о символах аналогии: «Имеются соответствия, которые не являются аналогиями». Такая формулировка предполагает, что соответствия относятся к роду, один из видов которого образует аналогия, тот вид, в кото-

²²⁹ С долей презрительного удивления Генон часто отмечает эту путаницу у других и признает ее непростительной. Но и его собственные доводы не свободны от некоторых неясностей, в том числе и относительно аналогии и соответствий. Так, в «Человеке и его становлении согласно Веданте» он заявляет: «Выражения „тонкое состояние“ и „грубое состояние“ обращены к различным ступеням формальной манифестации», и «человеческое существо содержит в себе некоторую совокупность возможностей, которые образуют его телесную или грубую модальность, а также множество других возможностей, которые образуют его тонкие модальности; но все эти возможности, вместе взятые, представляют собой, тем не менее, одну и ту же ступень Универсального существования». Необходимо, следовательно, делать различие между «ступенями формальной манифестации» и «ступенями универсального Существования»? И где Генон сформулировал это различие? Ответ не предполагается.

ром на первый план выступает рассмотрение «низа и верха» и неизбежной инверсии, следующих из этого относительно объединяющего их отношения. Следует ли сделать вывод, что существуют соответствия без аналогии? Как это возможно? Поскольку закон характеризует сущность иерархического множества ступеней Универсального существования, он логически применяется к отношению подобия низшей реальности и реальности высшей, того, что «находится внизу», с тем, что «находится вверху». Сам Генон пишет в «Символике креста»: «Между фактом или чувственным объектом (что по сути одно и то же), взятым в качестве символа, и идеей или, скорее, метафизическим принципом, каковой желают символизировать в меру возможного, всегда имеется обратная аналогия, которая только и является истинной».

Мы полагаем, что все-таки невозможно примирить эти тексты и вывести из них взаимосвязанную доктрину. Генон иногда иллюстрирует понятие аналогии образом дерева на водной поверхности. В таком образе имеется одновременно и подобие, если рассматривать присущее ему содержание, и инверсия, если обратить внимание на порядок частей. В одном и том же символе перевернутого дерева мы

имеем одновременно и прямое соответствие между содержанием символа и содержанием символизируемого, и обратное соответствие, или соответствие по аналогии (в собственном смысле слова) между устройством частей. То же самое и относительно печати Соломона: здесь имеется прямое соответствие между двумя треугольниками и обратное, когда речь идет об их соответствующем расположении. Это и есть символы аналогии, то есть они символизируют обычную или иерархическую инверсию, которая возникает, когда переходят от низшего к высшему или от высшего к низшему. Когда в символе рассматривают только качественное содержание, можно говорить лишь о соответствии вообще или, если угодно, о прямом соответствии. Так, ощущаемый свет — это символ познания, солнце — это символ божественного Интеллекта, вода — это символ Пракрити, красный цвет — символ любви, человеческая речь — символ божественного Слова и т. д. С этой точки зрения принимается во внимание лишь сходство, которое объединяет ступени реальности, а не то, что их разделяет. Наоборот, с целью предотвратить риск идолопоклонства, который всегда предполагает прямой или «катафатический» символизм, обратная или «апофатическая» аналогия напоминает

ет нам, что то, что «находится внизу», подобно тому, что «находится вверху», иными словами, то, что низшее символизирует высшее, что малое символизирует великое, что ночь символизирует вечный Свет. Здесь всегда есть соответствие, но оно является обратным и выражено в несходстве.

Пусть так. Но зачем говорить здесь об аналогии? Ответ прост. Инверсия, как мы видели, выступает лишь в том случае, если принимают во внимание структуру порядка, как с деревом или треугольником, то есть если принимают во внимание те взаимные отношения, которые различные стороны символа поддерживают между собой, когда их связывают взаимные отношения различных сторон символизируемого. Порядок на самом деле — это всегда связь одного элемента с другим. Сравнить два уровня — значит установить связь отношений, что как раз и является точным определением аналогии в первичном и математическом смысле термина: *a* относится к *b* так же, как *c* относится к *d*.²³⁰ И это все? Нет,

²³⁰ Сошлемся на метафизику аналогии, которую Платон излагает в конце VI книги Государства. Мы рассматривали аналогию в платоновском диалоге, озаглавленном «Зевс, или об аналогии». (*Revue de métaphysique et de morale*. 1968. N 3. P. 280—293).

так как можно еще задать вопрос о том, как обстоит дело в случае с простыми символами, которые не содержат частей. Не чужды ли они соответствию по аналогии? Где тогда искать отношение порядка? Вопрос, который приводит нас к главной истине: чувственная реальность всегда поддерживает связь с другими реальностями того же порядка, связь, которая и определяет этот порядок. Что может быть проще, например, красного цвета? И между тем тот, кто говорит о красном цвете, подразумевает порядок дифференциального ряда всей гаммы цветов. Никакое существо не является просто существом, оно также представляет собой узел отношений. И именно это и выражает аналогия, и именно поэтому в своем строгом значении она подразумевает рассмотрение «обратного смысла» в той мере, в какой тождество отношений основано на несходстве их различий.

Не идет ли речь во всем этом лишь о простой концептуальной взаимосвязи? Ни в коей мере. Если мы обратимся к излюбленной аналогии микрокосма и макрокосма, о которой часто говорит Генон, или к эквивалентной аналогии индивидуального человека и человека универсального, мы увидим, что истинное понимание обратного смысла аналогии как раз и требует устранения индивидуального человека

с целью эффективно реализовать его основную аналогию с универсальным человеком. Здесь в высшей степени применимы слова св. Иоанна Крестителя: «Ему должно расти, а мне умяться» (Иоанн, III, 30). «Обратный смысл» аналогии не является отрицанием соответствия, он, наоборот, представляет собой дополнение к нему. Образ становится действительно похожим на свой образец и, следовательно, исполняет то, что предвещает его природа, лишь при условии, что он осознает свою «иконическую обусловленность», иначе его собственное величие, которое все же является заимствованным, его ослепляет, и он этот образец утрачивает. Осознать свою «иконическую обусловленность» — значит предвидеть за иконой экзистенциальный уровень, на котором этот образ вырисовывается и который ему служит опорой для проявления. Видеть один только образ — значит рисковать забыть ту основу, на которой он изображается, которую он скрывает и в то же время предполагает. Без этого уровня, на котором останавливается луч творения, космическая манифестация была бы только мимолетной вспышкой света, и эти мириады космических ревербераций Логоса, какими являются творения, не смогли бы иметь место для своего существования. Обратный

смысл аналогии, поскольку требуется ввести рассмотрение отражаемого уровня порядка определенного существования, а не только отраженного образа, пробуждает в нас осознание нашей иконической обусловленности. Образ должен стать похожим: сам он является только «онтологическим пророчеством», он предвещает явление своего господствующего Архетипа. Для этого он должен «отбросить ветхого человека», индивидуального человека, который эгоистически приспособливает для себя ту теофаническую природу, из которой он создан. Он должен вернуться к девственной чистоте пустой ткани, к своей ничтожности и к своей славе творения: «Ему должно расти, а мне умяляться». Святой Иоанн Креститель, образ истинной аналогии, обезглавленный святой Иоанн, утративший свою человеческую индивидуальность, тот, чья связь с солнцестоянием, кажется, обрекает его на самое прямое соответствие света сотворенного свету несотворенному, вступает в безликость и в подлинный мрак смерти. Теперь он может петь: *Hoc ergo guadium meum impletum*. «Сиято радость моя исполнилась. Ему должно расти, а мне умяляться».

Мы остановим здесь эти размышления, которые далеко не исчерпывают тему. Следовало бы также

изучить рассуждения Генона о структуре символических знаков, об их различных категориях, о понятии деяния, порождающего все символические формы, о связи (или, скорее, тождестве ритуала и символа) и наконец, продемонстрировать герменевтику в его произведениях — уникальное зрелище в современной литературе.

Чтобы закончить, мы бы хотели вернуться к тому, что мы сказали в начале главы о положении символики как видимого синтеза традиции и метафизики или, если угодно, веры и науки, историчности откровения и универсальности познания. Этот видимый и спасительный синтез и есть тот синтез, который осуществляет воплощение божественного Слова в Иисуса Христа, тот самый синтез Тела Христа. Кризис, которого сегодня достигло христианство, берет свою точку отсчета в аксиоматическом отрицании такого символического синтеза, то есть в массовом отказе от воплощения, которое сводится к его событийной пунктуальности. Но верно, что пространственно-временной космос образует рамки и формальное содержание традиции, данной Отцом в Откровении; верно, что Слово, вечное и бесконечное знание Отца образует в этой традиции реальное метафизическое содержание. Но не менее верно и

то, что формальное и неформальное содержание могут быть исчерпаны лишь посредством третьего термина и благодаря ему — посредством Марии, супруги Святого Духа, матери Логоса, которому она предоставила свою собственную плоть, чтобы он смог явиться в мир. На самом деле в сердце Марии все вещи и превращаются в символы.

Текст опубликован в 1985 г. в «Cahier de l'Herne», посвященном Рене Генону.

ВОПРОС ОБ АВТОРИТЕТЕ РЕНЕ ГЕНОНА

Нелегко быть справедливым к Генону. Его творчество требует тотальной приверженности, так как его характеризует сила единства. Его либо принимают в целом, либо точно так же в целом отвергают. Как и многие другие, я чувствую его мастерство, царящее в самых незначительных строчках этого незаурядного мыслителя: единство стиля, которое лишь отражает единство доктрины, отличается от большинства интеллектуальных произведений XX века. Эти объективные черты характеризуют его творчество столь ясным и столь резко очерченным образом, что никто не может их оспорить, и благодаря этому ему суждена долгая жизнь. Какими бы ни были идейные расхождения, никто не может отрицать ни значения, ни величия его наследия. И нет ника-

ких сомнений, что это величие подтверждается, что и показывают пятьдесят лет, прошедших со дня его смерти.

Тем не менее, становясь в каком-то отношении более классическим, более универсальным, более известным, его творчество не утрачивает своеобразие и тем более своего значения. Первоначально предназначенное к тому, чтобы восстановить сакральную интеллектуальность, подлинный эзотеризм, вновь открыть путь восточных доктрин и способствовать формированию западной элиты под знаком событий, предвещающих конец цикла, творчество Генона, теперь включенное в культурную панораму современного мира, рискует получить академическое признание: оно может оказаться в одном ряду с творениями, пользующимися такой же бесспорной славой, но, как и они, может стать нейтрализованным в каталогах и словарях, похороненным под стерилизованными рубриками господствующей информации. Прежде говорили в связи с этим о заговоре молчания; сегодня говорят в весьма добротной книге о «невидимом философе» (см. труд *Jean-luc Maxence. René Guénon, le philosophe invisible. Presses de la Renaissance, 2001*). Упоминают о «тайном» духовном влиянии его творчества на многих знаменитых

авторов и не забывают привести слова Андре Жида о том, что если бы он прочитал труды Генона раньше, то вся его жизнь сложилась бы иначе. Андре Жида, по моему мнению, подтолкнуло их произнести желание посмеяться над всем миром за обычными рамками литературной комедии; не оказываются ли поклонники Генона, поздравляющие друг друга с этим двусмысленным свидетельством, такими же наивными, как и остальные профаны? И не будем забывать, что существуют также и заговоры шума; грохот оглушает не меньше, чем удушает молчание, скорее, он даже более смертоносен. Разумеется, говоря о Геноне, мы все еще, слава Богу, живы. Но не будем воображать, что «культурный заппинг» нашей эпохи будет более подходящим, чем рассеянное внимание к автору, оригинальность которого, даже маргинальность льстит нашей склонности к интеллектуальным курьезам, нашему ожиданию чего-то иного.

Следовательно, будем относиться с недоверием к запоздалому признанию. Выходя из подполья, в котором мы ее обнаружили, мысль Генона не обязательно завоеует больше доверия. Единственное признание, которое в данном случае чего-то стоит, — это углубленное чтение в одиночестве, с глазу

на глаз, лицом к лицу с единственной и незыблемой истиной.

Именно такому чтению у меня было стремление предаться, когда я описывал геноновский эзотеризм и христианские мистерии, труд, вызвавший определенную полемику и даже недоразумение. И это верно, что я там держался на расстоянии от того, что Мишель Вальсан назвал «непогрешимым Компасом» и «непроницаемой Броней». Я делал это потому, что считал, что должен это делать, а не для того, чтобы меня выравнивали по положениям, которые Ф. Шуон выразил в «Некоторых критических замечаниях» (*Dossier H-René Guénon. L'Age d'homme*). Я не стану отрицать, что такая «критика», о которой я, между прочим, в общих чертах знал, помогла мне осознать свои собственные убеждения. Но я далек от того, чтобы согласиться со всем текстом. Некоторые замечания кажутся мне необоснованными, а несколько утверждений, принадлежащих самому Шуону, в моих глазах неприемлемы: так обстоит дело с идеей «абсолютного эзотеризма», иллюзорный характер которой я показал во II главе моей книги. С другой стороны, многие темы, которые я изложил в этом труде, вновь возникли в первые годы моих геноновских чтений. В дневнике этих чтений, кото-

рый я вел, я обнаруживаю, что самое важное было изложено к дате 1 октября 1955 г. По сути дела, если я переношусь в те далекие годы, я констатирую, что моя приверженность католицизму всегда оставалась не затронутой теориями Генона о христианском эзотеризме. И если я так легко помещал эти теории в скобки, то потому, что они казались мне незначительными и несостоятельными перед тайной Христа. Я стараюсь подчеркнуть, что это решающий для меня пункт. На некоторое число периферийных элементов христианства Генон проливает ценный свет. Но все то, что он говорит о Центре Христианства, кажется мне внешним по отношению к глубине живой реальности, даже если ему и случается говорить о Христе с формальной точностью. Могут посчитать, что, упоминая о «мистерии Христа» и о «живой реальности», я выражаюсь в туманной и несколько сентиментальной манере. Известно, что Генон отвергал опыт в вопросах познания. Однако я плохо вижу, как можно идентифицировать вино, не попробовав его. То же самое и относительно мистерии Христа.

Между тем такого убеждения было бы недостаточно, чтобы заставить заняться редактированием книги, которая потребовала от меня немалого объ-

ема исследований. Понадобилась встреча с одним человеком, добрейшим католиком, весьма осведомленным в теологии и владеющим исключительными познаниями о Рене Геноне, который мне однажды заявил, что «на самом деле христианское крещение, целиком экзотерическое, представляет собой ритуал психологической агрегации в христианское сообщество», что, по сути дела, является идеей самого Генона. Но, даже включая в это определение довод о «восстановлении элементов психики», мы еще весьма далеки от того, чему учит Писание и Церковь о таинстве, посредством которого мы все погружаемся в смерть Христа, получаем благодать жизни Троицы в нас и нам дается «божественная субстанция» (Дионисий Ареопагит). Христос умер, чтобы его смерть стала нашим крещением. Над природой этого таинства, установленного Христом, у Церкви нет никакой власти: она свободна лишь в условиях его применения. Но, подчиняясь доктрине Генона, следуя категориям этого автора, христианин, искусный в религиозных науках и в строгом благочестии, отрицает саму сущность таинства, которое он получил, замыкается от дара, который Бог ему преподнес своей собственной жизнью Троицы, и отказывается от милосердной любви распятого Слова. Если

это чувственные аргументы, то тогда да здравствует чувственность! Но кто увидит в этом ослеплении нечто духовно неприемлемое и удивительное отсутствие «чувства пропорции», если говорить, как Генон? Или авторитет одного французского интеллектуала XX века превосходит авторитет католической веры, авторитет Откровения самого Бога в Его Евангелиях? Кому мы должны повиноваться? Имеет ли право Генон быть законодателем в этом вопросе? Мусульманину ли учить нас тому, какова природа крещения?

Является ли, в конечном счете, крещение экзотерическим или эзотерическим или и тем и другим одновременно — это для меня не имеет никакого значения, если брать эти категории в их строго геноновском смысле: христианская религия выражает все это совершенно не так. Но я знаю, что крещение делает из нас детей Бога, то есть оно сообщает нам благодать божественного родства, и наша духовная (и психическая, почему бы нет?) интеграция в Церковь является следствием этого родства: мы все братья, потому что мы все сыновья одного и того же Отца в Иисусе Христе. Вот доктрина совершенной логики. Но обо всем этом, представляющем собой строгую христианскую ор-

тодоксию и ясное учение Писания, Генон не говорит ни слова. Кому следует верить? Слову Бога или словам ученого? Можно, конечно же, не соглашаться с моими выводами, но при всей объективности нельзя отрицать, что вопрос возникает и что на него мы обязаны отвечать: не будем забывать, что для христианина здесь речь идет о его вечном спасении.

Вопрос, к которому мы подошли, — это вопрос об авторитете; поэтому мне следует к нему и обратиться.

В вопросе о познании авторитета — это то, что внешним образом гарантирует истину учения: когда он должен вмешиваться? Вообще говоря, учение чисто интеллектуальной природы не нуждается в авторитете, чтобы быть принятым как истинное: оно обладает истиной в самом себе и само по себе, как мы это видим в математике. Тем не менее любому разуму, не способному уловить внутреннюю истинность выражения, случается обращаться к авторитету учителя, чтобы принять эту истину на веру до того, как он примет ее в силу ее очевидности. Что касается истин факта, в которых сознание не может обычно удостовериться в процессе мышления, необходимость внешней гарантии абсолютна, а уже не

условна: я могу знать, что Цезарь перешел Рубикон, только благодаря авторитетному свидетельству. Обращение к авторитету, следовательно, всегда необходимо при несовершенстве мышления, либо случайном, либо существенном. Если бы мы были в состоянии узнать истину о любом существе благодаря прямому познанию его сущности, которая, как предполагается, содержит в себе на манер монады Лейбница не только все то, чем это существо является, но и все то, что с ним еще случится, то авторитет был бы бесполезен. Но такое предположение неприемлемо. Такой мир был бы миром сущностей, отражающих друг друга, а не миром существования, так как именно мое существование и есть мое неведение. Я могу видеть все вещи, но не ту точку зрения, с которой я вижу все вещи, не мое существо, поскольку именно из него я и вижу; и если я оставлю эту точку зрения, чтобы ее рассмотреть, она перестанет быть моей точкой зрения и станет одним объектом среди других: следовательно, я увижу уже не мою точку зрения.

Таким образом, онтологический корень моего существования находится по другую сторону от любого интеллектуального созерцания; это — мертвая точка, *punctum caecum*, благодаря которому любая

вещь оказывается видимой для субъекта. Эта мертвая точка означает мою неустранимую экзистенциальную включенность в мир, иначе говоря, мою ситуацию. Существовать — значит быть онтологически расположенным в определенной среде: космической среде, обществе, эпохе, учреждении, семье и т. д. И об этой ситуации, об этом экзистенциальном расположении не существует никакого возможного знания, за исключением Откровения, так как наука об экзистенциальном расположении — это наука о творении, об экзистенцировании; истинно, что «существовать», «экзистировать» — значит располагаться вне себя, быть вне своей собственной сущности. И наоборот, быть вне своей собственной сущности означает быть расположенным в мире, быть включенным в мир и окруженным миром. Ту же самую идею выражают, когда говорят о различии между сущностью и существованием: существовать, то есть быть сотворенным, значит не быть своей сущностью. Разумеется, любое существо обладает сущностью или природой, но никакое существо не есть эта сущность; мы только еще должны ее осуществить, стать тем, что мы «есть».

Быть расположенным — это, следовательно, не случайная характеристика существа, чисто внешняя

по отношению к таким образом квалифицируемому существу: это и есть определение, которое приобретает созданное существо в качестве такового. Тем не менее это определение не является всего лишь отрицательным обозначением существа, полагаемого «вне себя»; оно означает также, как я говорил, «обнаруживать себя в мире», «быть где-то». Существо, полагаемое таким образом, занимает онтологически определенное место и поддерживает множество отношений с самим миром и со всеми существами, которые также оказываются там расположенными. Короче говоря, расположенное существо выполняет некоторые функции. Но как я могу узнать, что такое-то существо выполняет функцию, которая ему по праву принадлежит, или что оно занимает место, которое ему предназначено? Теоретически место, которое занимает существо в окружающей среде, должно вытекать из его природы, подобно тому как расположение детали в машине прямо вытекает из ее природы: здесь независимо от влияния вещи не могут функционировать иначе, и порядок целого является чем-то вроде следствия природы (например, геометрической формы) элементов, которые это целое составляют; или, скорее, порядок целого и природа составляющих его элементов образуют

одно и то же. В реальном мире все обстоит иначе: как в физическом мире, включая и машину (которая принадлежит порядку мира), так и в мире человеческом, где существо свободно, то есть должно осуществить свою свободу, должно стать тем, что оно есть (и, следовательно, может также и не стать им, может «извратить» свою природу), и поэтому функция, которую оно выполняет, и место, которое оно занимает в обществе или в каком-то учреждении, не может быть автоматическим следствием той потенциальной природы, которая и является его собственной.

Я сказал только что, что наука об экзистенциальных расположениях является наукой о самом творении. Она является ею в том, что касается процесса «экзистирования», посредством которого существо располагается в мире, а не «в себе самом». Она является ею также в том, что касается процесса «формирования», посредством которого этому существу сообщается такая-то форма. Она, наконец, является ею в том, что касается процесса «упорядочивания», посредством которого миры создаются в их упорядоченности, то есть посредством которого множественность существ, являющихся их частью, унифицируется по отношению друг к другу и по от-

ношению к тому Единому, в котором они все вместе представлены. Божественная наука об этом упорядочивании называется Мудростью. «Свойство мудрости, — говорит св. Фома, — это упорядочивание». Мудрость является знанием о порядке, то есть знанием отношения, которое объединяет каждый элемент с его целью и с целью всего целого. Это знание, которое является наукой об истине расположения каждого существа, иначе говоря, о его идентичности в несхожести множественности или космической внешности, а также наукой о функции, которую оно может выполнять с целью поддержания единства целого и завершения его конечной цели; такая наука принадлежит Богу, а не людям. Именно поэтому она может быть нам сообщена лишь в форме авторитета, то есть внешней гарантии, исходящей Свыше, гарантии, которая нам объявляет: да, такая-то личность имеет право говорить то, что она говорит, и делать то, что она делает; да, то, что она говорит и делает, соответствует Воле Неба и, следовательно, выражает истину. Именно здесь разумный порядок мира, то есть упорядоченность каждой вещи по отношению к любой другой вещи и к тому Единому, которое их завершает, проявляется как порядок, то есть как повеление, закон, или, скорее, может про-

явиться, обнаружить себя лишь в качестве порядка, знания о должном и об исполнении долга, знания о неизбежном.

Подведем итог. Я исходил из утверждения, что мы нуждаемся в гарантии всякий раз, когда интеллект в силу случайности или в силу своей природы бессилён познать достоверную истину. И как только достоверная истина не обнаруживается сама по себе, я обращаюсь к компетенции того, кто ее удостоверяет, и, следовательно, к его существованию в качестве особого индивида. По какому праву он эту истину удостоверяет? Наделен ли он, и кем именно, функцией, которая позволяет ему утверждать то, что он говорит? Но знать непосредственно эту функцию было бы равноценно знанию разумного основания его экзистенциальной расположенности и самого этого расположения: какое место занимает это существо в совокупности всех существ и какая функция вытекает из этого для него и соответственно для всех остальных? Такое знание есть не что иное, как наука о творении, которая охватывает одновременно дар бытия (принадлежащий Отцу), передачу формы или сущности (принадлежащих Глаголу-Сыну) и упорядочивание множества в Едином (принадлежащем Мудрости-Духу). Такое зна-

ние не может быть нашим («освобожденное существо знает, что все формы из глины, говорит Шанкара, но оно не знает все формы из глины»), из чего следует, что функция, которую такое существо имеет право осуществлять, может быть известна лишь посредством авторитета, исходящего Свыше, и в форме выраженной декларации. Именно поэтому, если всякая власть исходит от Бога, как учит святой Павел (Римлянам XIII, 1), то в том, что касается декларации авторитета как такового, дело обстоит иначе. От Бога может исходить лишь авторитет Учреждения, чем бы оно ни было: Церковью, священной или мирской организацией, как государство, правительство, и т. д. Теперь, если меня спросят, какие основания я имею, чтобы соглашаться с такой декларацией авторитета, я отвечу, что в конечном счете нет ничего иного (и не может быть ничего иного), кроме веры в слово авторитетного Учреждения. Авторитет имеет свое основание в самом себе, или, наоборот, Учреждение обладает тем авторитетом, какой за ним признает наша вера. На уровне обыденности в то, что такой-то преподаватель учит истине своей дисциплины, я верю на основании доверия учебному Учреждению, которое гарантирует его знания дипломом и наделя-

ет функцией *licentia docendi* — «разрешением преподавать». На более высоком уровне, если меня спросят, почему я должен верить в истины католического учения, катехизис (и теология) отвечают: по причине авторитета Бога, который дал их в Откровении. В то, что Авраам был отцом верующих, я верю в силу авторитета Слова Бога. То, что Иисус Христос был воплощенным Богом, — факт, который я считаю истинным в силу авторитета апостольской Традиции и который я, за редчайшим исключением, не могу узнать никаким иным способом: *fides ex auditu*.

Вопрос, который я только что задал, находит здесь свою точную формулировку. Должны ли мы верить Генону, когда он изрекает законы о природе христианских таинств или когда он говорит нам о том или ином сакральном факте, например, о Царе Мира, — единственном, что он рассматривает с достаточной ясностью. Когда он дает изложение символа креста, интеллекту достаточно понять уместность его доводов: если речь идет о веданте или о санхье, обращения к индуистским текстам достаточно, чтобы убедить нас в точности его представлений. Но в том, что касается таинств или Царя Мира, только внешние предположения могут подтвердить

его выводы. Здесь Генон выходит за пределы предположительного истолкования, он высказывается догматически, как обладающий авторитетом. Именно поэтому, поскольку он не жалуется считать себя ни философом, обращающимся к одному только разуму, ни эрудитом, апеллирующим только к знанию, главный вопрос относительно него состоит в следующем: откуда берется его авторитет и какова функция, которой наделило его Небо?

Многие из последователей Генона отказываются ставить такой вопрос или недооценивают его важность. И я их понимаю, так как этот вопрос приводит к размышлениям, которые ускользают от всякого контроля, выходят за рамки обычных гипотез и приводят нас к мифологии, придерживаться которой нам позволяет одна только вера. И тем не менее нельзя упускать возможности такой вопрос исследовать. Поскольку рассуждения Генона возводятся в рассуждения властителя, универсального законодателя «традиционных форм», то им присваивается также и универсальная функция, которая вынуждает нас задать вопрос: откуда он говорит? И ответ может быть лишь следующим: он говорит со стороны примордиальной Традиции, которая, согласно ему, выше всех остальных, а сле-

довательно, со стороны Царя Мира, который, как предполагается, этой традицией владеет. Именно поэтому Шарль-Андре Жили находит возможным совершенно обоснованно заявить с самого начала, что рассуждения Генона «неотделимы от сакральной функции сверхиндивидуального происхождения» (*Introduction à l'enseignement et à l'œuvre de René Guénon*. P. 70). Иначе говоря, творчество Генона гарантрирует существование Царя Мира, а существование Царя Мира дает гарантию творчеству Генона.

Некоторые могут, следовательно, быть весьма критически настроены по отношению к тем, кто без всяких колебаний приписывает Генону или тому или иному из его последователей те возвышенные функции, формулировки которых прямо или косвенно заимствуются из какой-то из существующих религий или представляют собой комбинации элементов различного происхождения. И тем не менее приходится допустить, что речь идет о необходимости, следовать которой логически обречены чистые последователи Генона. Дело, впрочем, заключается не в том, чтобы имитировать воззрения их учителя, который мог представлять природу божественного милосердия лишь в административной манере:

«функция» весьма близка «функционеру», чиновнику, и в такой концепции, бесспорно, имеется функционализм. В этом отношении миф об Агартхе может быть принят за вершину чиновничьего идеала.

Очевидно, можно задать себе вопрос: но кто наделяет такими функциями? Кто их перед нами раскрывает? Кто объявляет нам, кто не оставляет у нас сомнений, что Генон или кто-то из его учеников наделены такой функцией? Вопрос, касающийся не просто той роли, которую тот или иной автор действительно играет и знание о которой предоставлено нам одним лишь эмпирическим размышлением о его творчестве, но касающийся постоянной духовной функции, навечно предоставленной Небом, вопрос, который выводит на первый план объективные космологические данные огромной сложности и который, вместо того чтобы быть следствием принятого в расчет значения творчества, наоборот, наделяет его истинным значением и раскрывает его истинную природу. Я предоставляю другим искать на него ответ, довольствуясь замечанием, что, если Генон никогда явным образом не принимал на себя такую священную функцию, он оставлял возможность думать, что он ею наделен, когда он за-

являл, например, что его знания «не предполагают рекомендаций», или, относительно Царя Мира, что он об этом «сказал гораздо больше, чем это до сих пор делали». Мне понадобилось довольно много времени для осознания того, что творчество Генона предполагает необходимость функции, которая это творчество оправдывает и наделяет авторитетом, но также именно по этой причине делает его и проблематичным.

Имеется нечто проблематичное в той потребности в инвеституре, которой его якобы наделила иерархия Высших Неизвестных, но это еще не значит, что требуемый авторитет удостоверяет, в сущности, лишь самого себя. Как я уже подчеркивал, здесь перед нами фундаментальная черта всякого первого заявления об авторитете. Я только что приводил в пример случай с преподавателем, научный авторитет которого гарантируется государством. Его авторитет, следовательно, вторичен и производен. Но каким первичным авторитетом обладает государство в вопросах науки (я оставляю в стороне источник его политического авторитета)? По правде говоря, никаким. Именно поэтому оно, чтобы судить об этих вопросах, передает его коллегии компетентных людей, ограничиваясь тем, что ра-

тифицирует и объявляет их суждения. Что касается авторитета этой коллегии, то в конечном счете необходимо, чтобы она удостоверяла сама себя. Нет, следовательно, в этом ничего противоречащего с чисто формальной точки зрения тому, что авторитет самопровозглашается: очевидно, что авторитет в себе самом имеет нечто абсолютное. В конечном счете, рискуя, возможно, вызвать удивление, я бы сказал, что речь идет даже об откровении: в той мере, в какой откровение является положительным, оно имеет основание в самом себе. Я говорю об объявленном авторитете, об авторитете провозглашенном, следовательно, исторически известном и познаваемом. Таков в высшей степени пример Иисуса Христа. Что лежит в основании его авторитета, когда он объявляет себя Мессией, Богом и Сыном Бога? Какой опорой поддерживаются его утверждения? Каковы его ориентиры? Собственно говоря, никакие. Его речь основывается на себе самой. Святой Матфей (VII, 29) пишет, что Иисус говорит, как «власть имеющий». Именно это свидетельство и следует принять. Ничто лучше не иллюстрирует потребность в первичном авторитете, чем Нагорная проповедь. Сцена, в ходе которой Иисус излагает свое учение, подобна той, во вре-

мя которой Моисей получает Откровение Торы на Синае. Эта параллель — которую отмечали многие экзегеты — желанна для евангелиста (гл. V). Но как раз Моисей получает Закон, тогда как Иисус дает его и дополняет (V, 17), то есть преобразует: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить». Иисус здесь явно говорит как Бог: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь». Какое основание дает он таким чрезмерным, таким невероятным заявлениям? Никакого.

С этой точки зрения ситуация Рене Генона, следовательно, не отличается от ситуации Иисуса Христа. Но это как раз и есть проблематичная и вызывающая препятствия точка зрения. Так же, как я могу лишь верить или не верить в Иисуса Христа, я вынужден верить или не верить Рене Генону. Верить в Иисуса Христа — значит верить, что Он — воплощенный Бог, так как, в конечном счете, только Бог может иметь право говорить то, что он говорит. Верить Рене Генону — значит верить, что он наделен Царем Мира функцией учителя эзотерической науки для «всей традиционной вселенной» (*Ш.-А. Жили*, р. 13). Но в том, что касается коренного вопроса о таинстве крещения, Иисус Христос и Рене Генон

не используют один и тот же язык и не говорят об одном и том же.

Следовательно, каждому христианскому читателю этого автора предстоит поставить решающий вопрос: я верю Генону или Иисусу Христу? Само собой разумеется, я считаю несомненным, что Церковь не имеет никакой власти над природой таинств, которые она всегда определяет как таинства, установленные Христом, и это уничтожает довольно странную гипотезу экзотерического падения и, как следствие, чего-то вроде вселенского обмана. И пусть никто не думает, что я преувеличиваю, заставляя выбирать между Геноном и Иисусом Христом, так как именно это предполагают тезисы, которые как строгий последователь Генона поддерживает автор упомянутой выше книги. Сохраняя верность учению своего учителя и заботясь о строгости, которая это учение характеризует, он вынужден констатировать, что имеется несовместимость между точками зрения Генона и Христа; и вопреки тому, что можно было бы ожидать, именно первая точка зрения преподносится как имеющая превосходство над второй — что совершенно логично, поскольку первая исходит из универсальной Традиции и называется «священным Правом» (р. 88),

тогда как вторая в лучшем случае является лишь вторичной адаптацией. И это еще не все: «собственная форма» христианства (к которой здесь присоединяется и буддизм) «не была проявлена в силу прямого приказа, исходящего от традиционного Авторитета, который руководит циклическими адаптациями неизменной Доктрины». Этот Авторитет ограничился тем, что «узаконил (...) и подтвердил инициативу, которая приобрела в своей исходной точке нерегулярный характер», хотя и оправданный некоторыми обстоятельствами. Именно поэтому христианство (в принципе) и буддизм (неизбежно) «представляют собой не манифестацию универсальной Нормы, но отступление от этой Нормы» (р. 88). Очевидно, мы были мало удивлены, узнав, что, выражаясь языком Генона, «инициатива» Иисуса Христа, Сына Божьего, воплощенного Слова, Бога, ставшего человеком, является «нерегулярной» и пользуется лишь статусом «отклонения». Но в конце концов не могло быть лучшего подтверждения тезисов, которые я здесь поддерживаю. Теперь, если я правильно понимаю то, что нам говорят, все это означает, что в своем первоначале и, следовательно, до своего предполагаемого узаконивания (намек, несомненно, на Ко-

ролей-Магов из Евангелия согласно интерпретации Сент-Ив д'Альвейдра и Генона) главное событие христианства, воплощение Сына Божьего, лишено связи с каким-либо удостоверением, исходящим из высшего Центра. Иными словами, согласно строгому убеждению последователей Генона, сделавшись плотью, вечный Глагол обошелся без удостоверения Агарттхи. Правду сказать, его в этом мало и подозревали.

P. S.

— Помимо функции посланников Агарттхи Генон видел в Королях-Магах Евангелия выражение в христианском модусе единства жреческой и королевской власти. Это единство действительно существует: Христос и священник, и царь. Но нет никаких Королей-Магов Евангелия, св. Матфей говорит только о магах (II, 1).

— Указывал ли когда-то Генон на «нерегулярный» характер христианства, приписывал ли он ему «статус отклонения»? Я не верю. Он сам упоминает много раз о своей «полной ортодоксии», что означает для него его приверженность правилам «священного Права», высшим хранителем которого и был Царь Мира. Но можно допустить, что он дей-

ствительно об этом говорил бы, если бы не считал себя властителем дум своих христианских читателей, или по каким-то иным причинам, которые я не знаю.

— Можно ли присоединять буддизм к христианству и характеризовать то и другое как «формальную ересь по отношению к традиции, из которой они исходят» (Ш.-А. Жили, р. 87)? Генон во всяком случае этого не делал и приберегал такую характеристику для одного только буддизма, на что и указывает наш автор, не замечая все же, что такая характеристика подходит лучше для отношения буддизма к индуизму, чем для отношения христианства к иудаизму, тем более что многие данные заставляют думать, что иудаизм на самом деле образовал религию с ясно определенными контурами лишь в ответ на христианство (*André Paul. Leçons paradoxales sur les Juifs et les Chrétiens. DDB, 1992*). Остережемся от иллюзий ретроспективы: именно иудаизм следует за христианством.

— Следует ли подчеркнуть, что я не ставлю под сомнение уникальность и решающий характер творчества Генона? Но, согласно совету св. Павла (Тимофею, V, 21) я стараюсь «все испытывать и держаться хорошего».

— Последний пункт. Предположим, что я на мгновение приму мифологию Царя Мира у Генона, пересмотренную и исправленную сегодняшним учителем школы Вальсана. Предположим, я соглашусь, что три Царя-Мага — которые в Евангелии не цари и их не трое — «не представляют на самом деле собой ничего иного, кроме трех властителей Агарттхи» (Царь Мира), пришедших принести поручительство высшего Центра, чтобы утвердить независимую «инициативу», лишенную первоначально «мандата Агарттхи». Я уже отмечал, что такое подтверждение, насколько мне известно, не встречается в жизни Будды (хотя вера в царство Шамбалы являлась частью буддийских легенд): следует ли думать, что «инициатива» Будды не была подтверждена? С другой стороны, если все это верно, из этого следует, что христианская «инициатива», единственная, которая была удостоена *post eventum*, легитимности со стороны Агарттхи, не зависит от высшей Юрисдикции священного Права для всех земных традиционных форм. Тем не менее представители этой Юрисдикции, спустившись на землю, падают ниц перед Ребенком (Матфей, II, 11), что означает, что правители Агарттхи подчиняются его авторитету. Так же и Послание к евреям учит, что Мелхиседек, стоящий

выше Авраама, ниже Иисуса, поскольку он есть его подобие (VI, 3). Мелхиседек, впрочем, не является властителем строя, который мог бы принадлежать Христу. Перевод Псалма СХ, 4 как «согласно делу его» может сбить с верного пути: еврейское выражение *'al dibrâti* означает «подобно». Следует поэтому понимать, что Иисус — священник подобно Мелхиседеку, то есть не в соответствии со жреческим законом наследия, традиционно связываемым с этой функцией. Я был бы склонен в случае необходимости допустить — если только такие формулировки имеют смысл, — что христианство не зависит от универсальной Нормы, которая царствует над всеми традиционными формами Востока и Запада; и есть, разумеется, нечто истинное в постулировании такой Нормы, символическим изображением которой могла бы быть Агарттха. Но тогда, в соответствии со строгими принципами учения Генона, я был бы вынужден прийти к выводу, что воплощение Слова — относительно которого можно было бы сомневаться, что оно выполняет волю Отца — относится к Юрисдикции более высокой, чем Агарттха, и, следовательно, что в Иисусе Христе обнаруживает себя реальность, которая превосходит все другие проявления божественного. Да, все религии земли зависят

от чего-то подобного универсальной Норме («Когда Дхарма колеблется, являюсь Я», — говорит Гита), все, за исключением манифестации Христа, которая «за пределами Нормы».

Текст появился в номере «Connaissance des religions» за июль—декабрь 2002 г.

РЕНЕ ГЕНОН И КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО МИРА

Общество находится в состоянии кризиса не тогда, когда оно знает о внутренней напряженности или о внешней агрессии, но когда институты и правила, которые это общество образуют и которые обязаны отвечать за коллективную жизнь людей, сами представляют собой источник затруднений и противодействуют удовлетворению потребностей, на которые они должны давать ответ.

Состояние кризиса возникает по двум главным причинам: с одной стороны, принципы или ценности, которыми вдохновляются институты, утрачивают свою силу и очевидность по мере того, как проходит время; соответственно, с другой стороны, всякая институциональная и юридическая структура склонна к окостенению и к тому, чтобы порождать струк-

туры, ответственные за устранение дефектов первых структур. Собственная сила закона на самом деле обратно пропорциональна внутренней силе принципа, то есть его внутреннему присутствию в сердцах и умах людей, когда они добровольно подчиняются норме. В земном раю правило или закон почти не существуют, и внутреннее присутствие нормы в адамическом существе является почти тотальным. Но в силу первородного греха человек утрачивает благодать этого внутреннего присутствия, и тогда институциональное общество становится необходимым, чтобы заполнить утрату этой благодати принуждением правового обязательства. И поскольку грехопадение продолжается вплоть до исчерпания самых низших возможностей земного состояния, общество вынуждено усиливать принудительные обязательства. Законы множатся, безуспешно пытаясь заполнить своим ретикулярным делением все более и более зияющую пустоту в человеческом сердце, порожденную исчезновением принципов. Вместе с правилами множатся также и противоречия, которые между ними устанавливаются. Наступает момент, когда противоречия, свойственные институциональной системе, начинают преобладать над удовлетворением, которое эта система должна пре-

доставлять. Вся социальная энергия употребляется на то, чтобы исправить дефекты системы, а не на то, чтобы отвечать постоянным потребностям человеческой жизни. Именно тогда общество и оказывается в состоянии кризиса.

Из такой постановки проблемы кризиса следуют три существенных следствия. Первое заключается в том, что кризис всегда является внутренним для данного общества. Внешние события, катастрофы и войны могут его полностью разрушить, но они не имеют значения, связанного с сущностью состояния кризиса. Суровые условия жизни могут в силу того упрощения, которое они предполагают, даже способствовать выздоровлению больного общества и восстановить чувство существенного. Второе следствие состоит в том, что кризис — это также и суд. В этом, между прочим, и заключается смысл греческого слова *Krisis*, которое в равной мере обозначает «отсеивание», «выбор», «способность различать». Это что-то вроде внутреннего суда: общество в состоянии кризиса неизбежно обнаруживает истину о себе самом. Пелена иллюзий рвется, потому что ложные намерения и заявленные претензии оказываются невыносимыми. Видеть это в ясном свете становится все легче и легче, если только в нашем распоря-

жении имеется доктринальный свет, позволяющий сводить простое фактическое противоречие к умо-зрительной истине, так как смысл истории как таковой никогда не бывает дан и всегда требует, чтобы его расшифровали и распознали. Наконец, третье и последнее следствие заключается в том, что кризис, рассматриваемый сам по себе, наступает тогда, когда напряженное равновесие, установленное обществом между воодушевляющими его принципами и установленными правилами, преобразуется и активизируется в конфликты, словно диалектика неба и земли, любви и закона, вдохновения и дисциплины, словно эта диалектика стала безумной: принципы больше не несут в себе закон, его бремя становится тяжким для мятежных людей, тогда как его сила распыляется в разрастающихся предписаниях.

Три момента критики современного мира у Генона

Замечательно, что эти три следствия точно соответствуют трем направлениям критики современного мира у Генона. На самом деле эта критика выражена, в сущности, в трех работах: «Восток и За-

пад» (1924), «Кризис современного мира» (1927), «Царство количества и знамения времени» (1945). Каждая из этих работ построена на одном противопоставлении: «Восток и Запад» — на противопоставлении пространства, «Кризис современного мира» — на противопоставлении во времени традиционного и современного мира, «Царство количества и знамения времени» — на противопоставлении на уровне бытия, качества, или сущности, и количества, или материи.

Противопоставление в пространстве Востока и Запада нацелено на то, чтобы сделать очевидной внутреннюю природу западного кризиса: Восток живет в равновесии и гармонии принципов, с незапамятных времен управляющих человеческой жизнью. Там все в порядке, потому что каждый занимает то место, которое предназначено ему его природой. Наоборот, пространство Запада — это пространство смешанное, беспорядочное, искаженное. Западное общество должно искать лишь в себе самом причины своих трудностей. Никакая внешняя опасность ему не угрожает. Восточное пространство игнорирует пространство Запада, и именно Восток должен опасаться увидеть свое собственное пространство, полностью захваченное Западом.

Вторая работа, «Кризис современного мира», построена на противопоставлении во времени традиционного прошлого и антитрадиционной современности, что соответствует нашему второму следствию: всякий кризис есть суд, он является истиной того циклического момента, который себя обнаруживает, когда внутренние напряженности получили достаточно времени, чтобы полностью раскрыть свою природу потенциальных противоречий и сделаться действительными. Но как возможен такой переход от напряженности к противоречию, если не через возникновение неравновесия между тенденциями, противоположности между которыми уничтожали друг друга в синтетическом единстве равновесия?

Социальное здание может в таком случае только разрушаться, как разрушается свод церкви, если давление, оказываемое на одну из половин аркатуры, переносится на другую. Такой образ оказывается еще более точным, потому что течение времени осуществляется как прохождение цикла, исходная точка которого располагается в божественном принципе, а движение заключается, в сущности, в последовательном исчерпании всех возможностей удаления от этого принципа. Наступает, следовательно,

момент, когда сила притяжения *саттвы*, которую Принцип направляет на проявленные реальности, постепенно перестает преобладать над силой удаления *тамас*, и обе эти силы действуют в обратном направлении на диаметр космического колеса *раджас*, чтобы его перевернуть. Тогда его движение все более и более ускоряется и форма *саттвы* все меньше и меньше тормозит притяжение снизу. Но очевидно, что космическое колесо застывает в неподвижности, когда *саттва* становится нулевой. Такова общая схема циклической доктрины, которую Генон как раз и излагает в 1 главе «Кризиса современного мира», имеющей, между прочим, название «Темный век», то есть на санскрите «Век Кали». Действительно, слово *Кали* означает темный или черный цвет, когда оно пишется с долгим *а*. Но в выражении *кали-юга* мы чаще обнаруживаем короткое *а*, и это слово тогда означает «век конфликтов», эпоху, когда все противоречия оживают и становятся разрушительными, что весьма точно соответствует второму выводу нашего изначального анализа.

В «Царстве количества и знамениях времени» то, что было общей циклической схемой, рассматриваемой, следовательно, в соответствии с из-

мерением времени, теперь рассматривается с точки зрения космологических принципов, которые управляют нашим миром и всем тем, что в нем содержится. Все происходит так, словно два предшествующих описания в соответствии с пространством и временем объединяются, чтобы получить одно общее описание, сделанное на этот раз с точки зрения бытия и в более высоком доктринальном свете. Это освещение предоставляет диалектика полюса сущности и полюса субстанции универсального Проявления и, в частности, диалектика формы и материи или качества и количества, выраженная на человеческом уровне. Эта диалектика касается всех существ, всех продуктов этого мира и всех форм, в которые может быть облачена деятельность людей. Именно здесь, полагаем мы, в полной мере и нашел свое выражение гений Генона. Две предшествующие работы, особенно вторая, не без основания знаменитая, содержат в себе строгий и убедительный анализ. Но в определенном смысле они не лишены аналогий в литературе эпохи. Если Генон публикует «Кризис современного мира», то в 1928 г. Фрейд пишет «Болезнь цивилизации», в 1931 г. Валери публикует «Воззрения на современный мир», а Бернанос — «Ве-

ликий страх благонамеренных», наконец в 1935 г. Гуссерль публикует «Кризис европейских наук». Мы не упоминаем уже о некоторых произведениях, где выражено живое осознание тупика для всей западной цивилизации. Некоторые из этих исследований не лишены достоинств, хотя тот способ, каким Генон трактует свой предмет в первых двух книгах, уже привлекает своей непримиримой строгостью, интеллектуальным мастерством и незаурядной синтетической мощью. Но в третьей книге он предлагает своему читателю очерки о времени, о пространстве, о ремеслах, о деньгах, об уплотнении психического космоса, об идеологических модальностях и т. д., чего наше сознание нигде больше не встречает. Эта книга — действительно венец его критического творчества.

Значение и функция критики Генона

Установив понятие кризиса, мы напомнили о трех важнейших моментах описания, которые дал Генон современному миру, и постарались сделать явной их взаимосвязь. Но эта критика не является искусством для искусства или наукой ради науки.

Какой бы умелой и внушительной ни была картина, она имеет весьма точное значение и функции, к которым нам теперь необходимо обратиться. В конце концов какой интерес повторять рассуждения самого Генона? Они известны, и можно лишь посоветовать к ним и обратиться. Если наши собственные рассуждения имеют смысл, то, возможно, лишь в той мере, в какой в них спрашивается о том, какими могут быть значение и функции критики сегодняшнего общества. Вопрос более трудный, чем может показаться, вопрос, который одна лишь теория не способна удовлетворить.

Первый ответ, который можно дать на поставленный вопрос, заключается в том, что критика Генона — это битва. Шейх Абд-Эль-Вахид не является социологом, отдающимся очарованию своих теоретических конструкций, он — ниспровергатель идолов. Преследуемая цель не является незначительной, она, между прочим, известна: речь идет о том, чтобы заставить современный мир исчезнуть. Он пишет на последних страницах своей второй книги такую необычную фразу: «Если все люди поймут, чем является современный мир, то он перестанет существовать». И разумеется, автор не преследует иной цели, кроме как привести нас к та-

кому пониманию. В этом отношении последняя фраза книги резюмирует все ее содержание, когда она указывает добросовестному читателю на задачу, которая отныне на него возлагается, и дает ему надежду, которая его вдохновляет: речь идет о древнем инициатическом девизе *Vincit Omnia Veritas*, который прежде всего подходит для рыцарского ордена. Истина здесь рассматривается не как успокоение разума в мирной тишине бытия, но как оружие и даже как единственное победоносное оружие.

Кажется, что эта сторона творчества Генона вызывает единодушное признание. Даже те, кто отвергает метафизическую доктрину или утверждения примордиальной Традиции, охотно признают, что это сражение Генон вел руками мастера. Кроме того, всегда есть нечто отрадное в тирах на ярмарках: взор радуют только поверженные идола. И все же, особенно для тех, кто стал искренним приверженцем иконоборца, последствия такой критики, вероятно, не лишены опасности. Единодушные приверженцев покоятся, возможно, на некотором недоразумении. Именно это нам и предстоит изучить с двоякой точки зрения — объективной и субъективной, не отвергая необходимости и целительности такой критики,

так как над тем, кто ее понял, престиж современности не имеет власти.

С объективной точки зрения речь идет о том, чтобы знать, всегда ли те радикальные различия или противопоставления, которые формулирует Генон, соответствуют природе вещей. Безусловно, некоторое упрощение неизбежно в данном вопросе, особенно во взгляде на значимость цели. Но лекарство не должно убивать пациента. Так обстоит дело с почти абсолютной противоположностью, которую Генон устанавливает между Востоком и Западом. Не ставя под сомнение внутреннее превосходство восточной созерцательности, можно, тем не менее, заметить, что Восток также имеет несовершенства и изъяны, и мы приведем лишь один пример, которые ни один из последователей Генона не сможет оспорить: это факт, что почти все индусы твердо верят в реинкарнацию, которая для Генона является метафизической ересью; другой факт — что почти все христиане в это не верят, и следовательно, с этой точки зрения они располагаются на доктринальном уровне, превосходящем уровень жителей Востока. Как правило, возникает впечатление, что в этом сравнении между Востоком и Западом все жители Востока являются чистыми последователями Шанкары, самыми воз-

вышенными адептами Веданты, тогда как жители Запада в целом располагаются на уровне самого тупого экзотеризма и в самом лучшем случае — на неисправимом онтологическом уровне. Это не выдерживает никакой критики. Веданта Шанкары является лишь одной из пяти школ, которые традиционно различаются в истолковании Веданты. И течение неоплатонизма от Оригена, св. Августина, Дионисия Ареопагита до св. Ансельма, Альберта Великого, Мейстера Экхарта, Фомы Галльского, Николая Кузанского и даже Фомы Аквинского озадряло многие умы.

Кроме того, поскольку эта критика и отрицание Запада обращены к жителям Запада, нет ли риска лишить их самих надежды и тех возможностей, которые им предоставляет их собственная традиция? Не отнимает ли Генон одной рукой то, что он дает другой? Здесь мы подходим ко второму пункту, который желали бы изучить.

Речь идет о том, чтобы оценить субъективное воздействие, которое такая критика не может не оказать на тех, кто ее осознал. Безусловно, как мы и говорили, она в состоянии освободить наш разум и излечить его. Но необходимо допустить, что она ставит своего читателя в несколько странное поло-

жение, что, впрочем, зависит не от самого Генона, но от природы любой критики современности, и в этом необходимо отдавать себе отчет.

Любая критика есть знание об иллюзии. Но знание об иллюзии не равно ее исчезновению. Конечно, современный мир исчез бы, если бы все люди увидели его истинную природу. Но такое предположение неосуществимо. Только немногие умы придут к такому знанию. И именно поэтому такое знание столь же опасно, сколь и спасительно. Получить в обладание истину даже в такой ограниченной области, как заблуждения современности, — бесценное благо. Но мир, от которого в таком случае мы были бы окончательно и непоправимо отделены, продолжал бы быть таким, каким он и был. Взгляд, который мы на него бросаем, не испепеляет его дотла. Кажется, что идола насмеются над ясностью наших умов. Великая сила настоящего неутомимо подтверждается в каждую минуту нашей жизни, тогда как знаки Трансцендентного, которыми мило-сердно окружила нас Традиция, стираются один за другим.

Предоставить нам знание о Кали-юге — значит, безусловно, нас защитить, но посредством невидимой и нематериальной ограды. Она возведена

в нас самих, тогда как наша повседневная и внешняя жизнь продолжает протекать в окружении нечестивцев.

О духовном использовании критики Генона

Вполне очевидно, что знание о современности, как и всякое подлинное, но теоретическое знание, разрывает покрывало Майи лишь с точки зрения разума. И возможно, было недостаточно отметить глубокую аналогию, которая объединяет путь метафизического различия между реальным и иллюзорным и путь критики современности, который освобождает разум от заблуждений актуальности. На самом деле второй путь — только продолжение первого, или, скорее, он есть лишь его применение, ставшее необходимым в несчастливое время. Таково истинное значение этой критики, которая представляется как первый момент *джняна-йоги*, в котором в прежние века не было никакой потребности.

Но тогда из этого следует, что она не может иметь свою цель в себе самой. Увы, именно об этом

мы почти непоправимо забываем, с одной стороны, потому что усилие, требующееся для такого осознания, уже является значительным, а с другой стороны, потому что завоеванная ясность ставит нас в положение превосходства по отношению ко всем слепцам, поклоняющимся Ваалу Современности; она предоставляет нам даже возвышенное удовлетворение тем, что позволяет смотреть на себя как на мучеников традиционного дела. И благодаря этому мы имеем чрезмерную склонность находить удовлетворение в гневе и в горечи, которые уже сотни раз были испытаны. Мы пробудились от осознания унижительной бедности настоящего времени, и критика Генона позволяет нам измерить при малости того, что у нас осталось, величие того, что мы потеряли. И это осознание уже само по себе является таким чудом, что оно может восполнить нашу потребность в истине. Тем более, что современность не скупится на разложение, постоянно оживляющее наше критическое чувство, провоцирующее нашу критическую желчь и заставляющее нас постепенно упускать из виду самое важное. Когда в мире традиционной цивилизации человек отваживается на путешествие Духа и когда он находит способ избавиться от мировой иллюзии, выдающей себя за единствен-

ную реальность, то, что остается, когда преодолено покрывало Майи, — это Атма, божественная Самость.

Когда человек наших дней приступает к познанию современного мира, то, что остается, когда он преодолевает иллюзию современности, — это все еще мир. И слишком часто, забывая, что путешествие еще не началось и что надо предоставить мертвым хоронить мертвецов, мы возвращаемся к этой современности, которую только что оставили, чтобы еще раз ее осудить. Будем в таком случае опасаться, подобно жене Лота, замороженной зрелищем Содома и Гоморры под дождем из огня и серы, превратиться в застывший соляной столб.

Понятно, что использование критики современности менее очевидно, чем это кажется. Чтобы убедить нас в этом, достаточно напомнить следующее удивительное изречение Пророка Мухаммеда: «Не оскорбляйте век, так как сам век и есть Бог». Иными словами, то, что от нас требуется, — это попытка субъективного и объективного различия: отвергать заблуждения, не испытывая ненависти к людям. Этот мир, ложь и обман которого мы отвергаем, неизбежно является и нашим миром, это время нашей

жизни, то, которое Бог предоставил нам для нашего счастья и нашего освящения.

Нам, следовательно, необходимо, чтобы прийти к выводу, интегрировать критику современности в духовный путь и попытаться определить то, что может быть духовностью критики. Лишь так можно избежать иллюзорного удовлетворения от критики иллюзии.

Первый пункт, который следует подчеркнуть, состоит в том, что ведущееся сражение — это сражение за истину. Если своим первым термином девиз, который нам сообщил Генон, обращен к рыцарству, то его последний термин, *Veritas*, обращен к духовенству. Если истина побеждает все, то не потому, что она сильнее, а потому, что она преодолевает любую противоположность и любой уровень существования. Она преодолевает их без усилия, сама по себе, в силу простой реальности своего существования. Это мы, бескорыстные служители истины, сражаемся. Истина не сражается, она есть победа. И именно поэтому критика Генона не похожа ни на какую другую. Можно возразить, что в мире, пребывающем в состоянии кризиса, то есть конфликта, само это творчество является лишь одной из имеющихся сил и, следовательно, усиливает беспорядок.

Но это не так, поскольку она располагается не на том же самом уровне, где сталкиваются сражающиеся, а перпендикулярно, подобно свету, льющемуся с Неба. И несомненно, именно это не было понято в учении Эволы. У нас нет никакого тигра, чтобы его оседлать. Нам не следует спускаться на арену, и не следует по той простой причине, что мы уже там. Короче говоря, Генон не призывает нас встать ни под какие знамена. Мы прежде всего и главным образом должны заставить истину существовать в нас самих, в нашем разуме. Сражение, которое мы ведем, — это сражение против наших собственных сумерек. В силу того простого факта, что свет возникает в разуме, весь современный мир начинает мерцать.

Второй пункт состоит в том, что критика современности делает нас пророками настоящего. Свет, который мы через эту критику получаем и в котором образы современности оказываются тем, что они есть, сразу же направляет нас к истоку. Он умозрительно возвращает нас к заре времен, к тому, где покоится истина бытия.

Современники благодаря знанию о вечном начале, установленном в постоянной неизменности Принципа, мы созерцаем в то же самое время развер-

тывание цикла в исчерпании его последних возможностей. Одновременно мы освобождаемся от неожиданностей сегодняшней жизни. Следствие, парадоксальное лишь на первый взгляд: мы воспринимаем возникновение настоящего в свете вневременного истока, мы делаем его постижимым и близким, потому что мы понимаем его смысл и основание. Наш отказ от современности не следует ни из ненависти, ни из невежества.

Но третий пункт — самый тайный и самый глубокий. Всякий духовный путь есть возвращение к Истоку, поднимающееся от времени, воспоминания к самому сердцу становления, плодом которого мы все являемся, к акту творения, которым Бог производит нас на свет. Именно к этому побуждает нас критика современности, совершая обращение всей нашей души, восстанавливая в нас разум, чувственность, память, неведомый нам смысл реальности и красоты, высвобождая нового человека из останков настоящего, даруя нам предчувствие человека, расцветающего в своей изначальной благодати.

Критика современности, которую осуществляет Генон, сама является знамением времени. Ее истина такова, что она разрушила для большинства его

читателей самые могущественные чары идолов повседневности. Но если мы желаем, чтобы она была чем-то иным, нежели идеологией отказа перед лицом идеологий согласия, чем-то иным, нежели ясная горечь в атмосфере сумрачного опьянения, мы должны позволить себе научиться его глубочайшей истине, которая заключается в том, чтобы вернуть нас в наше трансцендентное детство.

Текст опубликован в «Connaissance des religions» в июне 1989 г.

О ТРАДИЦИИ

Понятие традиции в его самом общем смысле — это идея тождества, сохраняемого в различии. Как известно, слово происходит от латинского *tradere*, соединяющего *trans* (через) и *dare* (давать), то есть передавать, вручать. Тем не менее не всякая передача обязательно является традицией. Так, когда мы даем пищу тому, кто голоден, принимаемое получателем утрачивает свое тождество, интегрируется в телесную субстанцию и как таковое исчезает.

Чтобы имела место традиция, необходимо, следовательно, чтобы то, что дается, бережно сохранялось так, как было получено, без существенных изменений (случайные изменения неизбежны и иногда даже желательны). Но и здесь также самого сохранения недостаточно, чтобы образовать тради-

цию. Так скупость, накапливающая собственность и ревниво бодрствующая над ней, причастна определенному духу традиции, но тем способом, каким карикатура причастна своему оригиналу, уничтожая его инверсией. Она не рассеивается подобно расточительности, но она нейтрализует и еще более уверенно убивает: растрачивая неподобающим образом хранимое, расточительность сообщает ему, тем не менее, силу — хотя и ослабленную — тогда как скупость замыкается в себе, не оправдывая ожидаемой радости. На самом деле хранимое приобретает и удерживается лишь для того, чтобы быть отданным и переданным. Мы говорим поэтому, что там, где имеет место традиция, всегда есть получение хранимого для того, чтобы его передать. Получение, сохранение, передача взаимно обуславливают друг друга. Можно передать лишь то, что получено, с одной стороны, и то, что сохраняется неизменным, — с другой. Нельзя отдать то, чего не было, то есть то, чего мы лишены, или то, что составляет единое целое с нами (я не могу отдать свою голову, или свой разум или свою чувственность), и традиция, следовательно, относится к чему-то отличному как от получателя, так и от дарителя. Если хранимое изменяется или преобразуется, то тогда пере-

дается не то, что было получено, но нечто другое (и даже, в крайнем случае, то, что чисто субъективно является невыразимым, так как субъективно преобразованное хранимое становится непередаваемым); передается лишь то, что само по себе ускользает от индивидуальных субъектов и их превосходит.

Это последнее замечание требует более обстоятельного рассмотрения. На самом деле оно относится уже не к формальному описанию традиции, как раньше, но указывает на саму природу хранимого, то есть на его содержание. Мы можем сформулировать наш вопрос следующим образом: каким должно быть хранимое, чтобы оно могло быть объектом получения-хранения-передачи? Априори все, что получается, хранится, передается, зависит от традиции или образует традицию. Тем не менее не все можно получить, сохранить, передать. Впрочем, получение и передача — это лишь две стороны одного и того же действия: то, что с одной стороны получают, то с другой и передают. Следовательно, то, что достойно одного, достойно и другого. И вопрос сводится к следующему: каким должно быть хранимое, чтобы его можно было получать (или передавать) и сохранять?

Вопрос о том, что можно получать, рассмотренный в корне, заводит нас довольно далеко. Я могу получать только то, что исходит не от меня, а от другого. Но имеется много способов «исходить от другого», и если это условие и необходимо для того, чтобы имела место традиция, то его все же недостаточно. Так, например, то, что исходит от другого, может быть простым выражением его субъективности, принимающей в случае необходимости форму изобретения или творения. В этом случае передача невозможна, поскольку то, что является собственно субъективным, является, как мы уже говорили, невыразимым. Однако такие продукты могут дать место традициям, но традициям видимым, псевдотрадициям или даже контртрадициям: на самом деле речь идет о настоящих случаях «психической одержимости», о некоторых индивидуальностях, способных посредством миметической фасцинации порождать бесчисленные имитации, в той или иной мере похожие.

Взамен этого любое изобретение, творение или новшество не являются неизбежно выражением субъективности. Когда это изобретение является плодом интуиции или даже полученного откровения, оно передает объективные элементы нечело-

веческого происхождения, которые, следовательно, являются выразимыми и могут быть в таком случае объектом истинной традиции. Великий пророк, великий духовный деятель, великий художник, великий философ, великий политик могут быть источником по видимости человеческого, подлинной традиции, тогда как на самом деле они лишь опосредующие звенья трансцендентной формы, которая нисходит и обнаруживает себя в них (Платон, Аристотель, Александр Великий, Юлий Цезарь, святой Иоанн, святой Павел, святой Августин, святой Бенуа, анонимные изобретатели римского и готического стилей, Карл Великий, святой Франциск Ассизский, святой Людовик, святой Фома Аквинский, Рублев, Бах и другие).

Сделаем вывод, что подлинная традиция всегда получена извне — это признак, который ей внутренне присущ и который не имеет отношения к тому факту, что традиция в случае необходимости передается другим человеком. Иными словами, традиция имеет только нечеловеческое происхождение.

Мы увидим, что «сохраняемость» приводит нас к аналогичному заключению. Существенным условием того, чтобы хранимое сохранялось тождественным самому себе, является то, что оно как раз

и обладает тождественностью, то есть природой и единством. Обладать природой — значит быть чем-то определенным, противоположным «чему бы то ни было». Вообще природа существа или какой-то реальности может описываться как совокупность определенных признаков (так человеческая природа определяется признаками специфичной одушевленности через признаки рациональности). Следовательно, не может быть «революционной традиции» или традиции «созидательности»: на самом деле это контртрадиции, образцом которых является первородный грех. Но кроме этого, необходимо, чтобы эти составляющие природу элементы сформировали единое целое, завершенное единство: чтобы они были в гармонии друг с другом, а не связанными внешне частями, чуждыми друг другу. Единственные реальности, соответствующие такому критерию, — это реальности естественные, «не созданные руками человека», не составленные искусственно из разнородных частей, следовательно, реальности, в которых целое предшествует образующим его элементам. Пусть никто не подумает, что тем самым мы отвергаем явно традиционные методы. Совсем наоборот, искусственно созданные инструменты и машины, каким бы ни было их материальное приме-

нение, соответствуют, тем не менее, «возможным» и, следовательно, постоянным архетипам, которые были открыты более наитием или вдохновением (даже откровением), чем действительно изобретены. Мы отвергаем только реальности относительно определенной природы (по крайней мере, по видимости), но составленные из разнородных и иногда противоречивых элементов: например, демократическую идеологию, республиканскую политическую модель или некоторые эклектичные художественные стили. Мы, следовательно, обращаемся к идее незыблемой, сверхчеловеческой сущности, первой причине, образующей тождество хранимого в традиции.

Несомненно, эти рассуждения покажутся весьма метафизическими и абстрактными или даже схематичными. Они тем не менее не должны заставить нас позабыть, что наша самая повседневная и самая конкретная жизнь сплетена из тысячи подлинных традиций, без которых она была бы совершенно невозможна, но благодаря которым в то же самое время наше эфемерное существование оказывается связанным с вечными реальностями.

Текст опубликован в феврале 1986 г. в журнале «La Place Royal».

ИДЕЯ ПРОГРЕССА

Вне сомнения, что идея прогресса образует одну из главных тем нашей цивилизации. Не менее несомненно, что эта идея игнорировалась в течение тысячелетий. Следует ли из этого сделать вывод, что реальность, представленная этой идеей, также является новой, и поэтому наша цивилизация должна рассматриваться как превосходящая все те, что ей предшествовали? Чтобы ответить на этот вопрос, необходим в первую очередь анализ самого понятия прогресса, его сущности, а затем следует попытаться уловить причины его появления в истории. Замечание по ходу дела: концептуальный анализ, как нам кажется, образует свойство философского метода, и поэтому на вопрос, что есть объект философии, мы отвечаем: понятие.

I. Три критерия прогресса:

а) Прежде всего идея прогресса может соответствовать констатации, что имеется прогресс, когда в определенном процессе последующее состояние превосходит состояние предыдущее. Во-первых, давайте отметим, что прогресс всегда относится к процессу со свойственным ему становлением, то есть становлением по отношению к самому процессу, а не только по отношению к общему процессу течения времени, иначе любой процесс, разворачивающийся во времени, следовало бы анализировать в терминах прогресса, что является абсурдным. Написать фразу — это процесс. Но дополнение не является прогрессом по отношению к глаголу в силу того, что оно во французском языке идет после него. С другой стороны, прогресс устанавливает отношение сравнения между двумя состояниями этого становления. И чтобы сравнение было правомерным, необходимо, чтобы оно было установлено между сопоставимыми элементами. В конечном счете, поскольку речь идет не только о том, чтобы оценить перемену, но и о том, чтобы вынести суждение о превосходстве, необходимо располагать сравнение эталонной нормой, с которой каждое из рассматриваемых состояний будет соотноситься с целью определения степени его соот-

ветствия норме. Таковы критерии, которым и должно удовлетворять суждение о прогрессе. Их три: процесс, которому свойственно становление; отношение сравнения между сопоставимыми элементами; оценочная норма.

б) Определенная таким образом, идея прогресса имеет смысл. Но совершенно очевидно, что этой идее, как мы еще увидим, сообщается чрезмерно широкий смысл. Возьмем для примера ребенка, который «учится» ходить. (Мы ставим слово «учится» в кавычки, потому что умение ходить является не столько результатом обучения, сколько естественным развитием.) Ходьба — это определенный процесс. На стадии обучения этот процесс находится в становлении (первый критерий). Мы можем сравнивать локомоторные движения ребенка (второй критерий). Наконец, оценочную норму легко уловить: достичь преследуемой цели, научиться правильной ходьбе, которая представляет собой равновесие, опосредуемое последовательностью неравновесий (третий критерий).

Другие примеры также убедительны. Как правило, всякий раз, когда мы имеем дело с процессом развития или обучения, можно говорить о прогрессе. Эти процессы, впрочем, не ограничиваются индиви-

дом. Они могут касаться более или менее широких групп людей и характеризовать тогда уже не природные реальности, но культурные. Можно поэтому говорить о прогрессе религии — заметим, что почти всегда в тех случаях, которые мы рассматривали, говорят о достижениях, а не о прогрессе, — поскольку в таком случае имеется соответствие тем трем критериям, которые мы определили: религия, начиная со своего возникновения, знает фазы развития и распространения (второй критерий); в конечном счете, в этом процессе развития религия все лучше и лучше реализует свое изначальное и постоянное требование универсальности (третий критерий). Можно ли сделать вывод, что чем больше времени прошло, тем религия совершенней? Чем больше растет ребенок, тем его ходьба совершенней? Нет. Наступает момент, когда всякий процесс, которому свойственно становление, достигает в определенном отношении, которое служит основой для суждения о прогрессе, границы, являющейся зрелостью этого процесса. Несомненно, танцовщица движется лучше, чем обыкновенный человек, каждый из ее шагов — это произведение искусства, но и ей также известна граница. Можно даже утверждать, что в других отношениях, нежели рассматриваемое, может иметь место

и регрессия. Ребенок, который умеет ходить, теряет эластичную гибкость младенца. Прямохождение, разумеется, разрушает сферическую витальность первичного возраста. Уметь ходить — значит также узнать, что мы никогда не достигнем края пространства. То же самое и относительно религии. Что касается распространения, то можно утверждать, что имеется прогресс между христианством XX столетия и христианством I века. Но так ли это в том, что касается веры? Что касается качества и силы религии? Что касается Откровения? Совсем наоборот: в своей сущности религия совершенна в момент своего возникновения, так как она представлена личностью своего основателя. Пророк Мухаммед реализовал совершенство ислама, и верующий может лишь принимать его за образец. Христос — перворожденный из воскресших; он — гарант и прототип нашей доступности к божественному родству. Откровение Корана закрыто в момент смерти Пророка, как христианское Откровение закрыто в момент смерти последнего апостола, святого Иоанна. Можно пойти еще дальше и рассмотреть в том, что касается расширения, религии, достигшие расцвета. Это факт, что ни ислам, ни христианство не увеличили свое распространение после XV века. Христианский мир

и мир ислама оказываются к этому времени почти сложившимися (исключение делается лишь для Нового Света).

Несомненно, было бы уместно, чтобы дать понятие прогресса во всей его широте, на которую он способен, рассмотреть третий вид процессов, помимо природных и культурных: процессы, которые мы называем духовными. В своем восхождении к Богу человеческая душа в некотором смысле не знает границ: это восхождение является таким же вечным, как и его Объект. Здесь можно говорить о бесконечном прогрессе, хотя тогда мы уже выходим за границы определенных выше критериологических категорий: становления, отношения сравнения, оценочной нормы. Этот процесс *ad infinitum*, словно священный танец, движется от совершенства к совершенству, он неисчерпаем. Но это неподвижный танец, потому что на самом деле высшее Совершенство является уникальным, вечно обновляющимся. Бесконечный прогресс существует лишь в направлении к Бесконечному.

II. От множественного к особенному:

а) Идее прогресса пришлось узнать странную судьбу, до такой степени странную, что мы были вынуждены говорить о прогрессе в себе, о прогрессе

в абсолютном, и сегодня это понятие возведено в состояние догмы. Переходя от множественного к особенному, от относительного к абсолютному, мы приходим к мнению, что идея прогресса утратила всякое правомерное значение и что она обладает всеми признаками суеверия. Мы вначале дадим несколько примеров этой религии прогресса, которую можно было бы определить как внутренне превосходство будущего над прошлым.

Появившаяся уже у Паскаля (но ограниченная только научными процессами) идея абсолютного прогресса обретает свою форму в XVIII веке, в частности, у Кондорсе, который писал: «Если, как я полагаю, бесконечное совершенствование нашего вида является общим законом природы, то человек не должен рассматриваться как существо, ограниченное временным и обособленным существованием: он становится активной стороной великого целого и соучастником вечного созидания».

У Огюста Конта теория прогресса становится важнейшей философской догмой: «В более систематическом аспекте новая философия прямо указывает как на неизбежное предназначение всего нашего существования, одновременно и личного и социального, на непрерывное улучшение не только его ус-

ловий, но и главным образом нашей природы в той мере, в какой ее включает в себя совокупность реальных законов, внешних и внутренних. Воздвигая таким образом понятие прогресса в действительно фундаментальную догму человеческой мудрости, как практической, так и теоретической, новая философия сообщает ей характер и более благородный, и более совершенный, всегда изображая второй род совершенствования как более высокий, чем первый». Речь, следовательно, идет о совершенствовании не только наших условий жизни, но еще и нашей природы. Добавим, впрочем, что, осознавая логическую необходимость оценочной нормы, О.Конт считал, что нашел ее в понятии человечества: «Это идеальное превосходство нашего человечества над нашим животным состоянием естественным образом соответствует решающим условиям истинно философского типа, характеризуя определенную границу, к которой все наши усилия должны нас постоянно приближать, но которой мы, тем не менее, никогда не достигнем».

У Ренана религиозный характер прогресса также подчеркивается: «Два элемента, время и стремление к прогрессу, объясняют вселенную... Без этого плодородного начала прогресса время остается совер-

шенно бесплодным. Что-то вроде скрытой пружины, подталкивающей все к жизни, и к жизни все более и более развитой, — вот необходимая гипотеза... необходимое стремление быть все больше и больше, потребность в движении и прогрессе... Мы постигаем множество фаз развития, которые продолжаются миллиарды столетий по определенному закону. Этот закон — прогресс, который вынуждает мир переходить от царства механики к царству химии и т. д.». Ренан здесь упоминает о переходе от материи к жизни и от жизни к сознанию: «Прогрессивное движение к сознанию — это самый общий закон мира». Не стоит и говорить, что это напоминание является совершенно невероятным и не основано ни на каком научном фундаменте. Затем он дает дефиницию в стиле, уже предвещающем пророчества Тейяра де Шардена: «Ни на бытии, ни на сознании все не заканчивается. Будет и для сознания нечто такое, чем сегодняшнее сознание является для атома... Бог будет совершенным, если слово „Бог“ мы принимаем за синоним любого существования. В этом смысле Бог будет, скорее, тем, чем он не является; он пребывает *in fieri*, он на пути к тому, чтобы стать собой».

Из этих нескольких цитат понятно, почему Корно мог в 1872 г. написать, что идея прогресса стано-

вится «принципом разновидности религиозной веры для тех, кто не имеет больше ничего другого».

Тем не менее эта идея одновременно и неизбежного и безотлагательного прогресса окутала туманом немалое количество философских мозгов. Оставив одинокие тени мыслителей, она распространилась по всем странам Запада, увлекла за собой все умы, нашла усиленные отклики в литературе, поэзии, науке, политике и газетах. Она утратила все определенные очертания, всякий точный смысл. Она ускользнула от любой критики, от любого требования доказательств, от любой проверки действительностью. Все следовало принести ей в жертву. Тот, кто сомневался в ценности этой идеи, уже не был на стороне людей; его голос, едва слышимый, был заглушен тысячами ругательств. Окончательно переведенная в разряд вечных истин, идея прогресса возвысилась над человеческим родом как светоносный и всемогущий гид.

Можно, тем не менее, попытаться обнаружить несколько важнейших компонентов этой идеи или, что то же самое, несколько исторических этапов ее абсолютизации.

б) Первый — это этап науки: прогресс в первую очередь был научным. Он совершается в конце XVI и в начале XVII веков вместе с Коперником,

Галилеем и Декартом. Неожиданно человек осознает превосходство над древними. Это чувство было новым. Впервые по единственной причине, что он приходит после древних, человек обнаруживает свое превосходство. Следовательно, верно, что достаточно прийти в этот мир после других, чтобы быть более мудрым и, стало быть, более могущественным? Если бы это было так, тогда закон прогресса должен был бы подтверждаться и в прошлом. Но это ошибка. От VI века до нашей эры, эпохи, до которой доходят достоверные исторические знания, и до окончания Средних веков, следовательно, приблизительно две тысячи лет, мы не наблюдаем значительного и непрерывного научного прогресса, не наблюдаем, во всяком случае, ничего похожего на то, что происходит в три последние столетия. Ясно, что Тьер Шартрский, Абеляр или Леонард из Пизы ни в коей мере не были более мудрыми, чем Аристотель или Пифагор. Этого простого замечания достаточно, чтобы опровергнуть утверждение о неизбежности прогресса. Необходимо, чтобы в XVI веке произошло нечто иное, чем автоматическое накопление знаний. На самом деле то, что возникло, — это новый дух, благодаря которому научные способности смогли развиваться, тогда как до этого иной

дух запрещал тем же самым научным способностям быть составной частью научного прогресса. Этот дух и есть тот, который Конт назвал позитивным: он как раз и состоит в том, чтобы уйти в сторону от созерцательного знания и обратиться к техническим наукам: «знать — значит предвидеть, предвидеть, чтобы действовать». В этом смысле доводы О. Конта представляются нам совершенно бесспорными.

Научный пример интересен, потому что уже он предоставляет все элементы, которые делают идею прогресса (абсолютного) столь противоречивой: это противоречие непрерывности и новизны. Относительный прогресс предполагает улучшение в непрерывности. Мы видели его примеры. Но идея прогресса абсолютного действительно и исторически возникает лишь в прерывности, в «эпистемологическом разрыве», как говорит Башляр. В этом смысле нет прогресса от аристотелевской науки до науки Галилея, но есть возникновение чего-то иного, о чем Аристотель никогда и не думал: наука Галилея не является совершенствованием науки Аристотеля, она представляет собой ее отрицание, отказ, смерть. Возможно, человечество (известное нам) никогда не знало подобной революции. Последователи Галилея, что бы ни говорил об этом Паскаль, не были наслед-

никами древних. Они были их убийцами. Люди действительно новые, они не имели предков. Возможно, они не могли думать об этой новизне как таковой, «тематизировать» ее, не обвиняя сразу в радикальной случайности. Существование оправдывается генеалогией. Оправдать то, чем оно является, — значит показать его отца. Именно поэтому эпистемологический разрыв тематизируется в форме прогресса. Современный человек видит себя как счастливый результат многовековой эволюции, а не как историческую случайность. Такая эволюция на самом деле является лишь фиктивной генеалогией, прошлым, реконструированным, чтобы предоставить основание настоящему. Идея прогресса вводит перспективу времени, но функция ее, скорее, в том, чтобы оправдать настоящее, чем объяснить прошлое. Прогресс — это то, что совершается теперь. Настоящее есть истина прошлого.

с) Идея прогресса преодолевает второй этап вместе с политической революцией. На этом этапе, представленном революцией 1789 г., идея прогресса достигает осознания самой себя, после того как было достигнуто бытие этой идеи в научной революции. Прогресс становится тогда философией истории, или точнее, он является самым истоком понятия

философии истории. Тем самым прогресс оказывается судьбой человечества в целом. Эти три понятия: прогресс, человечество, история — являются тесно связанными и в конечном счете возникающими в одно и то же время. Именно тогда прогресс становится истинно абсолютным. Он является уже не только прогрессом научных знаний, но и прогрессом в чистом виде, прогрессом в себе, и он утрачивает всякую меру. Это рождение прогрессизма. Внутри научного процесса, то есть отталкиваясь от Галилея как исторического первоначала, еще можно говорить о прогрессе удовлетворительным с точки зрения критериев способом. Ньютон добивается большего в том, что желал осуществить Галилей. Но утверждение об универсальном прогрессе (Кондорсе) — это идея без содержания. Идея? Нет, скорее, невротическая тема, которая фокусирует в себе все человеческие устремления. Марксизм полностью сводится к этой невротической теме, вокруг которой Маркс, Энгельс и их эпигоны кристаллизуют серию спекулятивных конструкций, гораздо более близких к вымыслу, чем к истинной науке. Мы обнаруживаем здесь те воображаемые генеалогии, которые уже появлялись под пером Ренана и которые будут обнаружены, доведенные до совершенства, у Тейяра

де Шардена. Так, Маркс проецирует на все человеческое прошлое объяснительную схему экономического типа, тогда как роль экономики в истории древних цивилизаций была весьма слабой, экономика никогда не мыслилась в качестве экономики. Но даже для своего времени доводы Маркса как экономиста оказываются в гораздо большей степени «моральными» или «политическими», чем научными. Его концепция стоимости не выдерживает критики. Настоящая экономическая наука не обращает на нее почти никакого внимания. Все прогнозы, которые вытекали из теории, были опровергнуты фактами. Там, где теория применялась на практике, она приводила к политическому успеху и к экономическому провалу. Но все это не имеет значения. Никакое опровержение не в состоянии уравновесить чудовищную весомость идеи прогресса.

d) Третий этап соответствует появлению эволюционистской теории. Она распространяет идею прогресса на космос в целом. Не только человечество вовлекается в процесс бесконечного совершенствования, но и физическая реальность, которая обладает историей и которая через фазы, постоянно изображаемые воображением, даже если природа не дает для этого никаких оснований, постепенно достигает

абсолютного Разума. Тейяр дополняет Гегеля, добавляя к «историческим фигурам» Духа «фигуры Материи». О. Конт наделяет прогресс двойной функцией: улучшением условий человеческого существования и улучшением человеческой природы. Если политический прогрессизм приносит с собой обещание выполнения первой функции, то биокосмический прогрессизм делает достоверной вторую. Мы все мутанты сознания. Человек — это дар Священной Эволюции. Но он уже создает облик будущего. С него начинается Бог космической плеромы.

Кто будет отрицать необычайный успех творчества Тейяра де Шардена? Тем не менее он целиком основывается на эволюционистской гипотезе, настолько хрупкой, что один из его самых твердых сторонников, Жан Ростан, заявил однажды публично, что она была «совершенно невероятной». Но, добавил он, это «прекрасная невероятность». Никакая вразумительная модель этой гипотезы не была построена до сегодняшнего времени. Она никогда не использовалась, чтобы сделать хотя бы одно открытие в биологии. Ни один факт палеонтологии не вынуждает к ней прибегнуть. Несмотря на это, она повсюду преподается как окончательная истина, она охватывает все области, начиная с книг о животных

для детей и кончая трактатами по теологии. Все ли верующие в эволюционистский вымысел недобросовестны? Нет. Но он настолько хорошо представляет содержание идеи прогресса, настолько хорошо соответствует нашим самым глубоким желаниям, что при всей научной несостоятельности мы возводим этот вымысел в догму. Эта гипотеза становится, уже стала важнейшим компонентом современной ментальности. Она настолько хорошо смешана со всеми нашими мыслями, мечтами, надеждами, что никто не может поставить ее под сомнение, не прилагая почти сверхчеловеческих усилий.

е) Таковы три элемента, составляющие идею прогресса. Очевидно, что эта идея царствует как на уровне общей ментальности, так и на уровне научного мышления, в частности, в гуманитарных науках. Палеонтология, этнография, этнология, предыстория, история, социология, психология, лингвистика — все эти науки развиваются в перспективе эволюции и прогресса.

Совершенно искренне миллионы и миллионы наших современников воображают человека из пещеры, одетого в звериные шкуры, — глупое и низменное животное, с удивлением наблюдающее, как солнце восходит над лесом. Иногда он издает жалобное вор-

чание, и умиленный европеец наших дней созерцает в нем те предпосылки, из которых возникнет это чистое чудо, этот шедевр умозрения и красоты — человек XX века. Но никакие научные данные не могут подтвердить подобное видение; даже самая незначительная наскальная живопись обнаруживает непревзойденное эстетическое совершенство; мы почти ничего не знаем об этом так называемом «человеке из пещер». Но это и не требуется! Прогрессистский постулат и предназначен для того, чтобы ответить на все вопросы. Поскольку мы поднялись столь высоко, необходимо, чтобы наше начало располагалось столь низко. Единодушно признается, что ранее люди были большими детьми, наивными, суеверными, нелогичными или дологичными, короче, настоящими имбецилами, но, тем не менее, симпатичными. И потом вы же видите, какими средствами они располагали... Перечитаем Руссо, особенно примечания ко «Второму рассуждению», и увидим, как живость воображения дает себе волю в научных вымыслах о прошлом. Добавим к этому несколько картин Кормона, сто стихотворений В. Гюго, Рони-старшего, несколько цветных фильмов, и мы уже не видим, что «образ», который из этого следует, сильно отличается от того, который предоставляют этнологи.

III. Проклятие прогресса:

а) Пора завершить исследование, которое, чтобы быть полным, потребовало бы более широкого изложения.

Нам представляется, что идея прогресса содержит в себе что-то вроде проклятия, которое, впрочем, вытекает из его фундаментального противоречия или даже из его множественных противоречий. Мы коротко сформулируем это противоречие, сказав, что на теоретическом уровне идея прогресса делает становление непостижимым, а на практическом уровне превращает человека в несчастное существо.

б) Спекулятивно идея прогресса делает становление непостижимым, потому что, как мы уже говорили, она бессознательно использует два антимичных понятия — понятие непрерывности и понятие прерывности. Мы могли бы даже сказать, что идея прогресса абсолютного разрушает идею прогресса относительного, по отношению к которой она, как мы уже показали, является всего лишь расширением. В абсолютном прогрессе рассматривается не какой-то определенный процесс, но всякий процесс вообще. Сравнивается что угодно с чем угодно, например, сравнивается символ божества

у индейцев (круг и точка) с каким-то определением философской теодицеи и делается вывод о превосходстве второго над первым под предлогом, что первый непригоден для абстракции, тогда как на самом деле символ является более богатым и истинным, чем понятие. В конце концов не существует нормы, на которую можно было бы ориентироваться. Можно сказать, что такая норма — это конец истории у Маркса, совесть у Ренана, точка Омега у Тейяра. Но это не совсем норма, самое большое — надежда, туманная и неопределенная. Здесь представления о будущем, которые соответствуют представлениям о прошлом, и есть прогресс... На самом деле абсолютный прогресс сам является своей собственной нормой.

Дадим короткую иллюстрацию к нашему утверждению вначале по отношению к прошлому, а затем — к будущему. Если имеет место очевидный прогресс, то дело в том, что наше настоящее представляет собой чудо превосходства по отношению к прошлому. Но тогда, если прошедшие столетия были погружены в подобный мрак, как они могли дать рождение человеку нынешнего дня? И если они были способны подготовить современного человека, то, следовательно, именно им современный

человек и обязан своим превосходством? Либо человек во все времена был таким интеллектуальным чудом, либо современный человек — такое же животное, как и его предки. Впрочем, не только прошлое как таковое становится непостижимым, но и его творения. Видеть в нем только первые подготовительные шаги к ясным рассуждениям нашего времени, улавливать в его творениях только то, в чем они предвещают наши времена, — значит сразу же и решительно обрекать себя на то, чтобы не ведать истинного значения этих творений, которые, не будем забывать, ни в коей мере не стремились выразить какой-то момент развития человеческого сознания, а всегда были нацелены на вечность.

Теперь о непостижимом будущем. Если имеет место прогресс, то какими бы ни были чудеса настоящего времени, они ничтожны в сравнении с чудесами будущего. Если по отношению к человеку наших дней человек прошлого — это сплошное невежество, то по отношению к человеку будущего человек наших дней ничем не лучше. Можно ли еще говорить о прогрессе? Нет, наше настоящее съедено ненасытным Молохом будущего, все наши чудеса украдены у нас этой универсальной компаративистикой, мы все жалкие «жертвы эволюции», дожидаящиеся сво-

ей очереди отходы, которые поток эволюции выбрасывает на берега истории.

«Есть, говорит Бодлер, еще одно модное заблуждение, от которого я хотел бы бежать, как из преисподней. — Я говорю об идее прогресса. Этот темный фонарь, изобретение философичности наших дней, запатентованное без гарантии Природы или Божества, этот маяк наших дней окутывает мраком все объекты нашего сознания... Эта гротескная идея, которая расцвела на гнилой почве современной гордыни, каждого избавила от своего долга, освободила всякую душу от ответственности, очистила всеобщую волю от связей, которые ей предписывала любовь к красоте: и ослабевшие народы, если это удручающее безумие надолго, уснут на подушке фатальности болтливым сном дряхлости. Такое самодовольство — диагноз уже слишком явного упадка».

«Спросите у добропорядочного француза, который каждый день читает свою газету в своем кафе, что он понимает под прогрессом, он ответит, что это пар, электричество и газовое освещение, чудеса, неизвестные римлянам, и что эти чудеса в полной мере свидетельствуют о нашем превосходстве над древними; до такой степени его несчастный мозг погружен во мрак и до такой степени вещи духовного

и материального порядка причудливо перепутаны в его уме!»²³¹

с) Но прогресс не только фатален, он также и требователен. «Не останавливать прогресс» — это один из излюбленных лозунгов современных глупцов. И именно поэтому на практическом уровне идея прогресса также обнаруживает свое проклятие. Это противоречие неизбежности прогресса и настоящей потребности в нем приводит к тому, что момент современности никто никогда не удовлетворен. Здесь главным образом мы видим, как абсолютный прогресс пожирает прогресс относительный и даже иногда его запрещает. Так как всякий относительный прогресс имеет границу, которая его определяет и вне которой он утрачивает свое значение, то он неизбежно остановится, как говорил Аристотель. Необходимо, чтобы наша задача имела цель и чтобы однажды «работа была сделана». Но в силу того, что прогресс бесконечен, работа никогда не заканчивается. Мы тогда видим цивилизацию, полностью погруженную к течение бесконечного прогресса. Повсюду, во всех областях необходимо производить больше, быстрее и лучше и точно так же потреблять.

²³¹ *Euvres complètes. Le Nombre d'Or. T. I. P. 484, 485.*

Тем не менее здравый смысл учит нас, что это невозможно и что не может быть все больше и больше машин, холодильников и супермаркетов. Здравый смысл, а также и рассудок, поскольку многие социологи знают, что если экстраполировать актуальные кривые производства, то они зайдут в тупик. И что тогда? Об этом предпочитают не думать.

Душа современника охвачена головокружением. Если мы желаем от него излечиться, необходимо в первую очередь избавиться от вредной идеи прогресса.

Опубликовано в «Les humanités» в сентябре 1971 г.

Содержание

| | |
|--|-----|
| <i>В. Ю. Быстров. Неогнозис Жана Борелля</i> | 5 |
| Платон и реставрация западной интеллектуальной тра- диции | 13 |
| Гнозис и гностицизм у Рене Генона | 38 |
| Символика света и мрака у Мейстера Экхарта | 135 |
| О небытии и серафиме души | 175 |
| Познание и реализация | 205 |
| О символе согласно Рене Генону..... | 242 |
| Вопрос об авторитете Рене Генона | 283 |
| Рене Генон и кризис современного мира | 312 |
| О традиции..... | 333 |
| Идея прогресса | 340 |

Жан Борелля
РЕСТАВРАЦИЯ СВЯЩЕННОЙ НАУКИ

Редактор издательства *Н. С. Венёва*
Художник *П. П. Лосев*
Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 25.01.2016. Формат 60 × 70 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17.9. Уч.-изд. л. 9.7.
Тип. зак. № 3886

Издательство «Владимир Даль»
199044, Санкт-Петербург, 5 линия В. О., д. 20, литер А

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия В. О., д. 12

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Уильям Кит Чемберс Гатри

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В 6 т.

Т. 2

**Досократовская традиция
от Парменида до Демокрита**

Все тома «Истории греческой философии» профессора Кембриджского университета Уильяма Гатри (1906—1981) завоевали мировое признание. Среди наиболее ярких достоинств его работы — охват огромного диапазона античной литературы и современных исследований, выдержанность суждений, ясность и точность английской прозы. Второй из шести томов посвящен поздним досократикам — элеатской школе, Пармениду, Эмпедоклу, Анаксагору и Демокриту.

Книга, давно ставшая классической, рассчитана на всех интересующихся древнегреческой философией.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Хьюстон Стюарт Чемберлен

РИХАРД ВАГНЕР

Впервые опубликованная на немецком языке в 1895 году книга о Рихарде Вагнере стала первым большим теоретическим исследованием Хьюстона Стюарта Чемберлена (1855—1927), основанием всего последующего его творчества и предвосхищением всех взлетов и падений его сочинений. Описывая Вагнера, Чемберлен стремится соединить краткую биографию, разбор основных литературных произведений и общий обзор музыкальных драм. Крайняя пристрастность нарисованного Чемберленом портрета композитора позволяет вполне определенно увидеть и величие гения, и те мрачные особенности идеологии Вагнера и «вагнеритов», которые так и не позволили ему и его преемникам победить в борьбе за преобразование театральной публики и всего человечества.

ГОТОВИТСЯ К ВЫПУСКУ

Вернер Йегер

ПАЙДЕЙЯ: ВОСПИТАНИЕ АНТИЧНОГО ГРЕКА

Том III

Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем

Готовится к изданию перевод заключительного тома фундаментальной «Пайдейи» Вернера Йегера — основоположника и инициатора нового движения, получившего название «третьего гуманизма». Задачей этого идейного течения, по мысли автора, было создание особой системы духовных ценностей: философское и воспитательное наследие античной Эллады призвано стать «моделирующей силой» современной культуры и образования.

Настоящий перевод завершает публикацию на русском языке одной из ключевых книг XX в. *Opus magnum* Йегера — это не только памятник своего времени, но также эксплицитная программа нравственно-политического гуманистического воспитания: единство пайдейи на протяжении архаики и классики было обусловлено воспитательным приобщением юных поколений к лучшим образцам поэзии и словесности, транслирующим фундаментальные нравственные ценности. Педагогический опыт Античности, тщательно обработанный Йегером, может стать действенным средством самовоспитания для современного человека.



Жан Борелля известен как неортодоксальный теодог, в работах которого соединяется влияние кардинала Анри де Любака, одного из крупнейших религиозных мыслителей-католиков XX столетия, и традиционалиста Рене Генона. Генон, согласно Ж. Борелля, открыл современному европейцу священную науку (в первую очередь символизм и космологию), а также предоставил в его распоряжение новый язык, посредством которого можно говорить о метафизике с математической точностью.

В религиозной истории Запада гнозис оказался отодвинутым на второй план, в силу чего вера и разум оказались разделенными. Закономерным следствием этого разделения стал всеобщий духовный кризис европейской цивилизации. Преодоление этого кризиса Ж. Борелля видит в возвращении к гнозису, к его нераскрытым возможностям. В этом проекте в равной мере важны и ортодоксальная приверженность христианству, и строгая верность апостольской традиции, и обращение к разработанным и апробированным Р. Геноном методологическим техникам реставрации священной науки. Именно этим неортодоксальный католик Ж. Борелля и может быть интересен читателю наших дней.

