

ВЛАДИМИР ШМАКОВ



ОСНОВЫ ПНЕВМАТОЛОГИИ



ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МЕХАНИКА
СТАНОВЛЕНИЯ ДУХА

Предлагаемая вниманию читателя книга Владимира Шмакова является блестящим результатом дальнейшего развития и углубления тех идей и принципов, которые были разработаны им в изданной ранее работе «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро».

«Основы пневматологии», будучи цельной и логически завершенной книгой, составляют вместе с тем часть его «Системы эзотерической философии».

Эта книга представляет особый интерес именно в наше непростое время — время осмысления своего места в мире и отношений с ним и рассчитана на значительно более широкий круг читателей интеллектуалов, чем «Арканы Таро». Ее единственная публикация была осуществлена в Москве в 1922 году. Отыскать оригинал для репринтного издания не удалось.

Одновременно в издательстве «София» выходит еще одна книга Вл. Шмакова из «Системы эзотерической философии» «Закон синархии и учение о двойственности иерархии монад и множеств».

КНИГА I

Введение. Общие начала учения о трех пневматологических категориях

"О ты сладостный родник живущему в пустыне. Ты закрыт тому, кто говорит и ты открыт хранящему молчание. Когда хранящий молчание приходит — вот он находит родник".

Молитва Тоту. Папирус Саллье 1, 2, 3

ГЛАВА I. Общие замечания. Проблема категорий сознания

«Разрушив чувство Чувством, разум Разумом, эгоизм Эгоизмом, я стал божественным».

Йогавашишта

§ 1. Человек, его место в природе и система познавательного аппарата

В основе природы человека неразрывным образом объединены: начало пассивно-воспринимающее и начало активно-творческое. Он и не может иначе сознавать себя, как творцом и творением одновременно, и в каждом проявлении его бытия неизменно участвуют оба эти начала. Утверждая свое Я противопоставлением себя внешнему миру, т. е. стремясь выявить независимость своего индивидуального бытия, человек этим только еще более усиливает и углубляет сознание своей связи со всем лежащим вне его конкретной индивидуальной сущности. Внешнее по отношению к человеку расчленяется на два противоположных полюса; тот и другой одинаково прослаивают все его существо, проникают в самые затаенные уголки его самосознания. С одной стороны, — это высший ноуменальный мир, область духа, а с другой — это окружающий его проявленное существо мир феноменальных явлений.

Человек изучает окружающий мир через совокупность познавательных способностей, но вместе с тем, в каждом отдельном случае познания он постоянно с большей или меньшей отчетливостью ощущает присутствие чего-то лежащего вне сферы деятельности этих орудий познания. Это нечто лежит внутри каждого переживания, каждого чувства, каждой мысли или образа. Если он испытывает какое-либо чувственное удовлетворение, он в то же время ощущает, что кроме насыщения соответствующего чувственного желания насыщается еще нечто другое. Всякое чувственное ощущение неизменно не только вызывает рефлекс в других однопланых и равноценных сторонах его существа, но и порождает какое-то неуловимое чувственное же переживание иного, высшего порядка. Познание в разуме — философское мышление — точно так же неизменно влечет за собой некоторое высшее параллельное познание и мышление. Это высшее познание проектируется в сознание в виде какого-то не поддающегося объяснению словами внутреннего удовлетворения, в виде приобщения к какой-то изумительной, но непостижимой гармонии. Если человек глубоко вдумается в свою познавательную жизнь, то он несомненно придет к убеждению, что не конкретные восприятия и познания являются самоцелью. В каждом чувстве главную ценность имеет не само чувство, а то, что оно несет за собой. В каждой мысли истинным познанием является не сама мысль, а возникающее параллельно с ней ощущение новой связи с чем-то Неведомым. Конечным же выходом является то, что все виды внешнего познания сами по себе, как таковые, являются лишь орудиями и средствами для осуществления некоторого высшего познания. Скользя по перифериям, скорлупам реальностей, они лишь разграничивают многообразие внешнего мира, порождают в нем начало классификации и порядка и тем приуготовляют простор для бытия высших деятелей. Сказанное может быть резюмировано так: мы не чувствуем нашими чувствами, ибо наше чувство в себе по природе своей лежит выше того мира, где протекает деятельность наших конкретных элементарных чувств; мы не мыслим нашими мыслями, ибо наши мысли суть лишь

шелуха реальностей, — наше истинное мышление есть сопереживание с реальностями их истинного самодовлеющего ноуменального бытия: Эту идею В.С.Соловьев¹ выражает следующим образом: «Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному и всякая действительность свидетельствует о той безусловной действительности, которую мы находим в себе самих как непосредственное восприятие».

Самоощущение человеком своего бытия во всей его многогранности неизмеримо превосходит по своей глубине как все виды конкретных познаний, восприятий и творческих проявлений, так и их алгебраическую сумму. Вся цель и назначение феноменальных свойств и способностей человеческого существа как сложной и многогранной системы феноменологических проявлений его духа в том и состоит, чтобы в процессе жизни приуготовить формы, в которые затем вливается его высшее самосознание и тем обретает эволютивно актуальную конкретность. Но параллельно с этим, поскольку человек исключительно сосредоточивается на своем внутреннем «Я», он все более и более расплывает чувство своей отчужденности от мира и уединенности от его срединного средоточия. С одной стороны, он как бы теряет почву под собой, ибо его личность сбрасывает одну за другой все свои конкретные формы, границы, тональности и свойства; с другой же — он все более и более проникается ощущением безусловного существования, которое хотя и отлично от его феноменального самосознания, но в то же время оно заполняет его целиком, и только оно одно дает ему самому его бытие и его сознание. «Двойственность жизни и сознания человеческого, — говорит В.С.Соловьев², — есть настоящее основание всякого размышления и философии. Человек находит в себе чувство внутренней свободы и факт внешней необходимости; он твердо уверен, что движущее начало его бытия и жизни лежит в нем самом, и в то же время он ясно сознает, что это начало не зависит от него, что он сам определяется чем-то другим, для него внешним». Таким образом, здесь происходит тот же процесс, что и в феноменальных познаниях человека, но роли здесь переменяются. Во внешнем мире сущность человека являлась самоцелью, она наполняла до краев все конкретные его проявления, становившиеся лишь его шелухой; в мире же ноуменальном — тональности, обуславливающие индивидуальность его существа, уже перестают быть самоцелью, становятся лишь условными разграничениями, претворяются в шелуху на Космической Самоцели — на безусловной реальности Абсолютного Бытия. Таким образом, самосознание человека представляется высшей ценностью лишь в условной плоскости феноменального существования; на ней он является, с одной стороны, единичным индивидуальным творческим центром, а с другой — зрителем космического бытия, текущего вне и выше его субъективного центра, и лишь постольку, поскольку оно катит свои волны через его индивидуальный мир, он может осуществлять свое призвание быть зрителем мировой жизни. Поэтому в действительности человек является вторичным началом, относительно бесконечным, пассивно подчиненным первичному Абсолютному началу, по отношению к которому он служит лишь проводником Его Творческого Самосознания.

Индивидуальная монада человека осуществляет свое проявление, подобно Божеству, перенесением своего активного сознания с центра на периферию (Баадер) и обратным его синтетическим восхождением. Цель этого процесса есть расчленение и осознание потенций и утверждение³ их в синархической⁴ системе. Орудием и первичным источником его является опыт в феноменальном мире. Когда посредством опыта утверждаются несколько потенций, то, по закону пирамиды⁵, они объективируют (аппрегендируют) в Я человека некоторый соответствующий им модус. Отдельное воплощение имеет своей целью создание некоторой совокупности потенций; соответствующий данному множеству модус истинного Я эзотеризм называет сознаваемым Я. Таким образом, можно сказать, что целью отдельного воплощения

является объективирование и утверждение соответствующего сознаваемого Я. Частичным группам утвержденных потенций соответствуют аспекты сознаваемого Я, которые могут быть названы частными Я. Утвержденные потенции и конкретизированное Я'составляют целостную систему, где одно утверждает другое и в отдельности невозможно. При расчленении этого бинера первого вида абантитезис обращается в ### [\[1\]](#), а тезис — в ###. Эти утвержденные потенции я буду называть элементами, а их совокупность — составом (последний в европейской философии именуется апперцептивной массой). Связью между Я и составом является сознание, представляющее собой бинер мистики и разума, т. е. содержания и формы, а его кинезис определяется началом воли. Из изложенного представляется ясным, что сознаваемое Я по отношению к монаде находится в таком же состоянии, как монада по отношению к Божеству. Это выражается формулой: сознаваемое Я есть субстанция третьего рода. Анализируя сознание помощью интеллекта, мы в силу самой природы последнего воспринимаем его не иначе, как в виде конгломерата отдельных элементов, т. е. совокупности обособленных и рядоположных единичных составляющих. Эти элементы могут входить между собой в различные сочетания, сопрягаться в те или иные системы, усиливать или нейтрализовать друг друга, но все это в восприятии интеллекта осуществляется не иначе, как систематикой и группировкой элементарных форм, т. е. внешних качественностей составляющих. Во всех этих процессах их собственное внутреннее бытие и содержание всегда и неизменно остается в себе обособленным, и всякое целое здесь есть лишь механическое соединение частей, а не раскрытие внутреннего сродства. Синтетическое же единство сознания в Я, т. е. единство простое, представляющее собой неделимую величину качественно высшего порядка, может быть воспринято активным сознанием лишь интуицией.

Детальное исследование последней идеи и представляет собой основное содержание философии Бергсона. «Когда я пробегаю внутренним взором моего сознания по собственной личности, предположив ее в недеятельном состоянии, то я прежде всего замечаю все восприятия, доходящие до нее из материального мира: как затвердевшая кора, они лежат на ее поверхности. Эти восприятия точны, отчетливы; они рядопологаются или могут рядопологаются одни возле других; они стремятся сгруппироваться в предметы. Я замечаю затем воспоминания, более или менее связанные с этими восприятиями и служащие для их истолковывания; эти воспоминания как бы выделились из глубины моей личности, привлекаемые сходными с ними восприятиями; они расположились во мне, совершенно не будучи мною. И наконец, я чувствую проявление тенденций, двигательных привычек, множество возможных действий, более или менее прочно связанных с этими восприятиями и с этими воспоминаниями. Все эти элементы с вполне определенными формами тем более кажутся мне различающимися от меня, чем более они отличаются друг от друга. Направляясь изнутри вовне, они составляют в своем соединении поверхность сферы, стремящейся расшириться и затеряться во внешнем мире. Но если я направлюсь от поверхности к центру, если я буду углубляться в себя и искать то, что является моим «Я» наиболее неизменно, наиболее постоянно, наиболее прочно, то я найду совсем иное»⁸. Это ошибочное исключительное пользование интеллектом в проблеме, где должны быть приложены оба вида исследования — интеллектуальное и интуитивное, — и привело к тому, что самая идея Я для европейской философии стала чем-то не только ненужным, но и ровно ни на чем не основанным. «Они [психологи] ищут «Я» и хотят найти его в психологических состояниях, а между тем это многообразие психологических состояний получается только тогда, когда переносятся вне «Я», чтобы сделать с личности ряд набросков, ряд пометок, чтобы получить от нее ряд более или менее схематических и символических представлений. Вот почему сколько бы они ни рядопологали состояния к состояниям, сколько бы ни умножали контакты, сколько бы ни исследовали промежутки, — «Я» всегда от них ускользает, так что в

конце концов они видят в нем только пустой призрак. Таково было бы отрицание смысла в «Илиаде» под тем предлогом, что тщетно искали этот смысл в промежутках между буквами, составляющими поэму. Таким образом, философский эмпиризм зародился вследствие смешения точки зрения интуиции с точкой зрения анализа. Сущность его состоит в том, что он ищет оригинал в переводе, где, естественно, его быть не может, и отрицает оригинал под тем предлогом, что не находит его в переводе. По необходимости он приводит к отрицанию, но, приглядываясь ближе к этим отрицаниям, можно заметить, что они попросту служат выражением той очевидности, что анализ — не интуиция»⁹.

Актуальное сознание человека объемлет лишь незначительную часть потенций его монады, т. е. обладает весьма ограниченным содержанием. При этом набор входящих в него элементов всегда более или менее случаен, обуславливается стечением конкретно-эмпирических обстоятельств, а потому-му вовсе не представляет собой органического сокращения целого, т. е. как бы подобной ему миниатюры; напротив, отдельные детали в большинстве случаев оказываются чрезмерно развитыми, а действительно существенное остается мало или вовсе не выявленным. Кроме недостатков, происходящих от несовершенства опыта как такового, т. е. неполноты и случайности его данных, громадную роль играют также недостатки самого эмпирического сознания, т. е. несовершенство умения оценивать, систематизировать и сопрыгать между собой данные опыта. Не будучи организованы в гармоническое целое, они обессиливают друг друга, входят в дисгармонические столкновения, парализуют естественно возникающие связи, вытекающие следствия. Вообще актуальное сознание представляет собой нечто глубоко относительное. При этих условиях человек совершенно лишен возможности изучать действительные соотношения своего существа как с миром ноуменов, так и с миром явлений. Он осужден на то, чтобы во все его достижения неотвратимо входил элемент условности и относительности. Постепенное преодоление этих оков возможно лишь посредством гармонического развития, т. е. через эволютивный опыт и расширение содержания апперцептивной массы и соответственное углубление синтетичности сознания, повышение порядка единства, синархически объединяющего совокупность единичных утвержденных потенций.

Лишенный непосредственного ведения своего Я, человек имеет перед собой лишь относительные данности опыта и столь же относительные функции своего сознания. Все это находится в состоянии постоянного видоизменения, а потому он не располагает непосредственно в своем сознании ничем таким, на что мог бы опереться, что он мог бы считать за нечто основное, постоянное и неизменное, по отношению к которому все содержание сознания уже должно было бы соответствующим образом координироваться. При отсутствии такой основной точки опоры, хотя бы принятой условно или бессознательно, невозможно никакое познание, никакая активная деятельность. С момента признания необходимости найти эту истинную точку опоры и рождается философия. На пути ее истории выявились три различных решения.

§ 2. Материализм, критицизм и метафизика в их отношении к эзотеризму

Простейшим решением проблемы основной точки опоры сознания является признание наивным материализмом абсолютной реальности всех воспринимаемых явлений внешнего мира. Слишком очевидная нелепость такого мировоззрения привела к замене наивного материализма материализмом XVIII и XIX веков, сводящегося к учению о материи как незыблемой и неуничтожимой основе мира. Но и этот усовершенствованный материализм оказался явно

несостоятельным, ибо не только многообразие вселенной не исчерпывается материальными силами, но и сама материя оказалась при свете новейших успехов науки лишь стационарной формой энергии (см. учение об электрической природе материи и теорию электро-нов), и притом создающейся и разрушающейся (радиоактивность, как распад материи, и изменение массы в зависимости от скорости движения согласно принципу относительности). Наконец, последняя ступень материалистического мировоззрения — энергетическая философия (Оствальд) — неизбежно рушится в связи с законом постоянства стремления энтропии к максимуму (второе начало термодинамики) и отсутствием во вселенной деятелей, работающих в противоположном направлении. Действительно для этого учения гибельны вопросы: как возник мир? Как он до сих пор не застыл в неподвижности, или же, при учении о пополнении запасов мировой энергии за счет диссоциации материи, как он вовсе не уничтожился, раз мир вечен? Если же он не вечен, что могло его создать?

Второе решение вопроса — это критическая философия. Перенос центр тяжести из познаваемого мира в аппарат познающего субъекта, она тем самым устанавливает понятие о чистом разуме как первичной основе. Выяснив полную подчиненность всякого познания априорным чистым умозрениям и категориям разума, критическая философия, вылившись в гносеологию, естественно обратилась к изысканию общих, как бы алгебраических формул познания и мышления. Но этим, в сущности, философия отвернулась от своей прямой задачи. Из живой науки она претворилась в абстрактную дисциплину, которая именно в силу своей абстрактности проходит как бы мимо поставленных задач, не затрагивая их существа. Не только не пытаясь дать решение мировых проблем, но и открыто скрываясь за ширмой «Ding an sich», она лишь констатирует факт, что всякая реальность, какова бы она ни была, должна вести себя закономерно, и таким же закономерным должно быть и ее познание¹⁰. Между тем все основное тяготение человека, побудившее его создать философию — стремление познать — что есть Реальность? — целиком остается без удовлетворения.

Наконец, в третьем случае — метафизические системы, хотя и смело берутся за решение основных проблем, но оказываются попытками с негодными средствами, ибо постулируют догматы, обязательность которых они и не пытаются должным образом доказать.

Только что приведенное разделение философских систем на три группы несомненно включает в себе некоторый элемент условности, ибо все исторически известные системы могут быть в большинстве случаев отнесены одновременно к двум, а иногда и ко всем трем группам. Но тем не менее на пути всей истории философии мы с отчетливостью можем наблюдать три основные тенденции: в первой человек основополагает внешний мир, во второй — свой разум, а в третьей — выше него лежащее Безусловное Начало. Исторический опыт с достаточной очевидностью показал, что каждая из этих тенденций, взятая в своей исключительности, одинаково оказывается несостоятельной, а потому цельное знание, долженствующее объединять в себе все относительные точки зрения и соответствующие им системы и в силу этого абсолютное, должно объять в своем целом все эти три тенденции. Именно в этом полагает его сущность В. С. Соловьев¹¹: «Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания; эмпиризм по своему материальному характеру служит внешним базисом и вместе с тем крайним применением или реализацией высших начал, и, наконец, рационалистический, собственно философский элемент, по своему преимущественно формальному характеру является как посредство или общая связь всей системы. Из сказанного ясно, что свободная философия, или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии, как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений: мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой

связи с теологией и положительной наукой».

Таким цельным знанием и является эзотерическая философия. Она представляет собой синтез всех трех мировоззрений: материализма, критицизма и метафизики, ибо, по ее учению, каждое из этих трех мировоззрений возникает из целого при соответствующем сужении сознания и исключительном утверждении таким образом лишь одного определенного вида восприятий. Человек по своей духовной сущности относится к миру ноуменов, но для реализации потенциально присущего ей целостного самосознания его актуальное сознание эмануруется в феноменальный мир и здесь последовательно выявляет и утверждает одну потенцию за другой. В этом состоянии человек является оторванным от мира первообразов, но в то же время он не отождествляется с феноменальной природой. От первого актуальное сознание отделяется своей относительностью, от второй же наличием способности к иерархическому развитию и самосознанием. Благодаря этой обособленности актуальное сознание обладает свободой признания, какой из этих миров является первенствующим, другой же оно может или поставить в соподчиненное положение, или даже вовсе отрицать, как иллюзию. Признавая за абсолютную достоверность окружающий внешний мир в согласии с «непосредственной» видимостью, человек тем самым приписывает феноменальному опыту первенствующее значение. Так рождается эмпиризм, в своей гипертрофии приводящей к материализму. Здесь бытие ноуменального мира отрицается вовсе, а человеческое самосознание объясняется простым центрированием опытных данностей. Во втором случае человек признает абсолютной достоверностью только свое собственное существование, а потому начинает считать свой разум, как начало образующее и реализующее сознание, первенствующим. Рождающийся таким образом рационализм в своей гипертрофии также отрицает ноуменальный мир как нечто недоказанное, а за миром явлений хотя и признает право на самобытное существование, но ограждает его от себя таинственными ширмами «Ding an sich». Наконец, в третьем случае человек приходит к убеждению, что истинной первоосновой может быть только перманентно совершенное в противовес относительным преходящим формам бытия, к которым одинаково относится и внешняя природа, и собственный мир человеческого сознания. Так рождается метафизика, утверждающая, что все непосредственно наблюдаемое является лишь раскрытием идеального мира ноуменов. В своей гипертрофии метафизика также начинает отрицать другие два мира, считая их бытие лишь иллюзией, Майей, затуманивающей истинную Реальность.

Между тем с точки зрения эзотеризма вражда между этими тремя мировоззрениями основана на недоразумении, ибо их ошибочно считают рядоположными, а потому и подлежащими оценке путем простого сравнения. В самом деле, всякое мировоззрение есть сложная совокупность весьма многообразных факторов во всех трех областях: чувства, разума и воли, равно как и областей подсознательного и сверхсознательного. Всякое мировоззрение можно выразить в формах разума, но это есть лишь насильственная и почти всегда бесполезная стилизация. Ни сообщить свое мировоззрение другому человеку, ни тем более выразить его таким путем нельзя: чтобы только понять действительно иное мировоззрение, нужно вжиться в него, воссоединить в себе самом его пафос, тональности бытия и тяготения. Если сказанное безусловно справедливо даже для, вообще говоря, родственных между собой мировоззрений, то вышеупомянутые три основные разветвления философии вовсе несоизмеримы между собой методом рядоположно-го сравнения. Хотя эти мировоззрения одинаково получают выражение в интеллекте, но их внутреннее естество, вызывающее их к бытию устремление человеческого духа, — глубоко различны, относятся к разным иерархическим поясам¹². Не ведая закона синархии и гипертрофируя собственную ценность и пределы, интеллект воспринимает эти мировоззрения исключительно по логическому содержанию их словесного выражения, а потому естественно считает их равноценными и рядоположными интеллектуальными же величинами.

Он начинает их сравнивать и оценивать не только не считаясь с различием их природ, но и не подозревая о нем. И здесь он убеждается, что они совершенно противоречат друг другу, т. е., говоря о тех же проблемах, дают не только различные, но и прямо противоположные решения. Представляется совершенно ясным, что интеллект не может в таком состоянии ни выйти из затруднений путем разрешения противоречий, ни принять их во всем целом, и должен пойти по единственному возможному пути — оказать предпочтение одной системе и попросту отвергнуть другие. На пути истории умственного развития человечества интеллект и поступал согласно сказанному, последовательно склоняясь то в одну, то в другую сторону, чтобы рано или поздно убедиться в относительности выбранного пути, после чего вернуться к исходной альтернативе, вновь выбрать и т. д.

Здесь именно и приходит на помощь человеку эзотерическая философия. Она не только ничего произвольно не отвергает, но принимает все относительные теории и решения в их полном развитии: она указывает каждому из них надлежащее место в целом, с присущей которому точки зрения данная относительность и имеет право на бытие¹³. Эзотерическая философия рассматривает мир с точки зрения вечной и абсолютной, ибо «мысль вечна, поскольку она воспринимает вещи в облике вечности (*sub specie aeternitatis*)»¹⁴. Она утверждает, что строить здание можно только на непоколебимом фундаменте, т. е. на таких истинах, которые вполне безусловны и всеобщы. В противоположность всем относительным системам она стремится дать общее решение всем мировым вопросам, найти те абсолютные уравнения, которыми определяется вся космическая жизнь. Каждому математику хорошо известно, что общее решение не только не устраняет частичные, но, наоборот, сводит все их многообразие в единое гармоническое целое. Когда общее уравнение хотят применить к какому-нибудь частному случаю, то некоторые параметры обращаются в нуль или заменяются постоянными, а общая формула видоизменяется в сепаратный закон, соответствующий данному случаю. Именно таким должен быть всякий синтетический метод: отходя от частных к общему, он не должен забывать их существования, и все его общие выводы должны обнимать все частные случаи. Эзотеризм обращается прежде всего к идеальному миру не потому, что он пленяется его гармонической красотой, а потому, что, разрешив проблемы в их самом общем виде, он тем самым предопределяет разрешение всех конкретных задач. Адепт эзотеризма всегда должен стремиться к такой мудрости, которая, как говорит Плотин¹⁵, «не складывается из теорем, но есть единое целое; она не получается путем сочетания многого в одно, а, наоборот, предлежит, как единое, для анализа на многое». Именно в этом заключается и классический метод европейской позитивной науки. Встречаясь с мировым многообразием, наука стремится отбросить сопутствующие второстепенные факторы и выявить главенствующие направления процессов. Лабораторный опыт потому и имеет такое могучее значение, что он позволяет очистить процесс от всех привходящих обертонов. То же самое мы видим и в отвлеченных науках. Прежде чем обратиться к изучению действительно совершающихся в мире, например, механических явлений, мы предварительно рассматриваем простейшие случаи кинематики, деформации тел и т. д., а затем убеждаемся, что наблюдаемые в мире явления представляют собой сложное сочетание простых процессов и законов. В гармонии с этим, переходя в идеальный мир, мы тем самым сразу освобождаемся от всего второстепенного, очищаем законы от всех относительных покровов и тем впервые получаем возможность подвергнуть их анализу. В силу этого вполне справедлива мысль, что если бы идеальный мир не существовал в действительности — его бы необходимо надо было выдумать. Впрочем, мир, где планеты движутся по эллипсам, где существует равномерное прямолинейное движение и т. д., и является именно этим общепринятым «идеальным» миром по отношению к физическим явлениям, но этого соответствия некоторые упорно не желают допустить по отношению к явлениям

психическим.

Таким образом, идея ноуменального мира, даже в том случае, если бы она не имела никаких прямых доказательств своей достоверности, необходимо нужна для самой возможности приступить к познанию мира и логически вытекает из механизма нашего разума. Даже в гипертрофии интеллектуализма — в кантовском критицизме — необходимо должна была возникнуть идея трансцендентального идеализма, хотя и чрезвычайно далекая от эзотерического идеализма, но все же следующая по единственно возможной координате всякого идеализма вообще — к отрешению от наблюдаемой действительности, «идеализации» данностей опыта. Но, разумеется, дело этим не ограничивается. Эзотерическая философия есть не только умозрительная система, но и чисто опытная наука, основанная на доступных непосредственной проверке достоверностях. Она присваивает себе гордый титул абсолютного или царственного знания именно потому, что дает общие решения, обнимающие собой все явления жизни и дающие ключ к разрешения всех конкретных задач. Она представляет собой изумительно стройное и замкнутое целое, где каждая часть проникнута сознанием всеобщего, а потому все ее целое является совершенным вечно живым организмом. Она дает решение всем проблемам с абсолютной точки зрения. Но именно благодаря этому она обладает возможностью путем дедукции (сокращения числа или сужения смысла параметров) вывести всякое частное решение при данных относительных условиях и с назначенной условной точки зрения. Мысль, что основным признаком высокого знания должно быть его единство и органическая целостность, представлялась вполне ясной уже в древнем мире. Так, мы читаем у Платона¹⁶: «Καὶ ἄν τις τοῦ ἑνός τι μὲν εἴη οὐκ ἔστιν ἀπορίη». — Выражение « \forall / μ εταξὺ πάντων οὐκ ἔστιν ἀπορίη» и характеризует мудреца той чертой, что все его познания должны быть в связи и составлять одно целое¹⁷. Благодаря всему этому эзотеризм не может быть противопоставлен ни одной системе, ни одному мировоззрению иначе как целое части. Как целостное выражение истины, эзотеризм отрицает относительные теории лишь постольку, поскольку они стремятся выйти из присущих им границ и занять место целого. Так, например, все естественные науки, поскольку они занимаются исследованием физического мира, не только не вступают с ним в противоречие, но, наоборот, сами являются его членами и его раскрытием. Но как только исследователь материальной вселенной пытается, основываясь на своих частных знаниях, создать общее мировоззрение, он тем самым, гипертрофируя частность, создает ложь.

§ 3. Основные понятия и определения

Эзотеризм учит, что причиной и целью явления человека в мир есть стремление к реализации потенций его монады¹⁸. Монада есть индивидуальная субстанция второго рода, относительно бесконечный модус Безусловной Реальности. В этом определении заключен целый ряд идей величайшей важности. I. Монады имеют божественную природу, или, как образно говорят Упанишады¹⁹: «И это истина: как из пылающего огня вылетают подобные ему мириады искр, так, о друг, из Предвечного возникают бесчисленные существа и снова возвращаются к Нему». II. Каждая монада есть и часть и целое, или, говоря словами Джордано Бруно²⁰: «Монада — Само Божество, только в каждой монаде слагается и является Оно в особой форме. Это и есть самая глубокая противоположность, содержащаяся во вселенной: всякая ее монада — зеркало мира; она в одно и то же время и целое, и вещь, отличающаяся от всех других: она повсюду одна и та же мировая сила, но все же всякий раз в ином образе. Целое существует поскольку оно живет в единичном; единичное существует поскольку оно носит в себе силу

целого. Omnia ubique». В границах своей индивидуальности монада проявляется вполне самобытно и независимо, согласно ей же утвержденной системе закономерностей. Эти основные и чрезвычайно важные доктрины, в частности, прекрасно разработаны в «философии природы» Шеллинга²¹. «Идеи включены друг в друга, они составляют одну идею; Самосозерцание Абсолютного. Те единства, которые мы различили как акты самообъективации, нераздельны в самом Абсолютном, а потому и непознаваемы как таковые. Чтобы быть доступными познанию, эти единства должны обособляться и выступать из Абсолютного как отдельные, или «частные единства». Нераздельный, вечный акт самообъективации Абсолютного является при этом в виде ряда действий, из которых каждое представляет самостоятельный частный акт. Вечная вселенная, представляющая собой самосозерцание Абсолютного, распадается на два особых мира: природы и духа, которые, правда, образуют единый мир, но мир развивающийся». В этом кратком тексте Шеллинга выражена та чрезвычайно глубокая и сложная идея, что вселенная призывается к бытию из Нирваны через рождение бинера ноуменального и феноменального миров. Первый лежит за пределами времени и изменений, а второй живет и развивается, имея конечной целью реализацию вечных идеалов. Целостный макрокосм, таким образом, двойствен и распадается на мир вечных совершенных первообразов и мир бесконечно эволюционирующих существ, и только через эту эволюцию первообразы переходят из нерасчлененных потенций Нирванического Лица Абсолюта в индивидуальные аспекты Его Синархического Самосозерцания. Поэтому и все мировое бытие есть вечная эволюция. Все эти доктрины весьма подробно разрабатываются в эзотерических памятниках. В частности, в Каббале мы встречаем такой интересный текст, поясняющий перманентное совершенство первообразов ноуменального мира и призывание к вечной эволюции существ мира времени и меры: «те, кто движется» — суть праведники, которые прогрессируют от одного состояния к другому. — «те, кто пребывают неподвижными» — суть ангелы»²⁴.

Подобно Божеству, монада имеет свой идеальный мир, который в результате проявления должен перейти из состояния потенциального в состояние актуальное. Таким образом, можно сказать, что монада есть индивидуальное бытие, стремящееся к самосознанию. До своего проявления это бытие является бескачественным, совершенно неопределимым и нереализованным, т. е. нирваническим. Стремление к проявлению есть прежде всего реализация активности, а потому самый факт возникновения этого стремления есть рождение начала воли. Однако воля в своем чистом виде и уединенности существовать не может, ибо для самого осуществления реализации необходимо должна существовать возможность форм. Принцип формы в самом широком смысле и синтезируется в начале разума. Наконец, всякая рожденная форма необходимо должна находиться в соподчинении по отношению к породившему ее началу. Ощущение связи между частью и целым выражается началом мистики. Таким образом, проявление мѳнады есть рождение тернера: Воли — Разума — Мистики. Представляется очевидным, что эти три начала, исчерпывающие самосознание монады, в начальный момент проявления являются еще не утвержденными реальностями, а только категориями, лишь стремящимися к утверждению. Эти три раскрывающиеся начала я буду называть: высшей волей, высшей мистикой, высшим разумом монады. Когда весь процесс проявления заканчивается, то эти категории становятся утвержденными модусами бытия. Таковую утвержденную волю я буду называть божественной волей монады. Разум и Мистика, прославив друг друга, становятся бинерными аспектами начала, которое я буду называть божественным сознанием монады.

Механизм всякого проявления состоит из опыта, т. е. последовательного объективирования и утверждения единичных потенций и затем эволютивно-го синтезирования полученных таким образом данностей. Всякий опыт возможен только тогда, когда осуществлены следующие условия: 1) объект опыта должен быть уединенным и изолированным от внешнего; 2) он должен

быть членом некоторой частной причинно-последовательной цепи, благодаря чему он получает двойное выявление: как следствие предыдущего и как причина последующего; 3) он должен быть осознан как часть некоего высшего синтетического целого; само воспринимающее сознание должно обладать: 4) способностью самоограничения в соответствующем конкретном аспекте, 5) способностью логического, т. е. относительного причинно-последовательного мышления и 6) способностью к синтезу. Все это вместе и показывает, что высшие категории монады сами по себе непосредственно не могут осуществлять опыт, ибо в них нет основных необходимых для этого условий: относительного разграничения и уединенности. По всем этим основаниям для возможности осуществления опыта каждая из этих категорий как бы эманурует аналогичное ей начало, которые я буду называть кинетическими агентами. Соответственно их высшим прототипам они получают наименования: низшей воли, низшего разума и низшей мистики.

§ 4. Природа принципов

Обращаясь к непосредственно наблюдаемой действительности, мы должны прежде всего переключить свое сознание в аналитическое и в недрах самого анализа создать обоснование и общей правомерности синтеза как метода, и его исходных постулатов. На этом пути мы прежде всего сталкиваемся с необходимостью общего оправдания идеализма и выяснения — что именно понимается эзотеризмом под «принципами», какова их природа и какова их гносеологическая ценность. Эта тема сама по себе представляет достаточный материал для целого ряда специальных исследований. Поэтому я по необходимости принужден ограничиться лишь кратким конспектом идей, равно как замечанием, что эти проблемы будут затрагиваться в разных аспектах на пути всего исследования.

Жизнь природы, равно как и жизнь человеческого сознания, несмотря на все свое многообразие и безграничную многокрасочность, представляет собой единый целокупный поток. *Navta rei* — «все течет» — вот одна из глубочайших и достовернейших истин, которые когда-либо провозглашались человеком. Начиная с Гераклита, эта идея различно освещалась целым рядом умов, а в настоящее время подверглась разработке в философии Бергсона. Среди непрерывного, но вечно вибрирующего единого потока жизни бесконечное многообразие форм вечно видоизменяется, ни на мгновение не зная ни остановки, ни отдыха. Но как бы велики и глубоки ни были эти видоизменения, они все время остаются взаимно обусловленными на периферии, а в центре — соподчиненными высшим синтетическим принципам бытия и жизни. И это единство в многообразии, всеобщая связанность единичных форм бытия, явлений и процессов — как во времени, так и в пространстве, — одинаково насыщает органической целостностью и мир внешней природы, и внутренний мир человеческого сознания. Последнее прекрасно выражает проф. Голубинский²⁵: «В душе нашей все совмещается одно в другом, а не одно подле или близ другого; в ней нельзя проводить между силами никаких границ, но все они проникаются одни другими; различные силы нельзя представлять себе как ветви, от корня расходящиеся в разные стороны; когда они все вместе действуют, то в них бывает взаимное проникновение, а когда не вместе, то действуют преемственно, но никогда не бывает того, чтобы они действовали отдельно одна от другой, или действовали в протяжении». Будучи зрителем этого грандиозного потока жизни, человек не ограничивается одним только его интуитивным восприятием, а стремится также и осознать его в своем разуме. Но разум с первых же попыток неотвратимо приходит к признанию своего бессилия выполнить эту задачу благодаря основным особенностям его же собственной природы. Как начало, живущее по статическим законам, разум оказывается не в силах сопричислиться к непрерывности

видоизменений бытия, а потому все его построения всегда оказываются более или менее условными и заслуживают оправдания своему бытию лишь постольку, поскольку они влекут человека к дальнейшим достижениям. Жизнь непрерывна не только в продлении времени; все виды бытия не только во времени непрерывно переходят из предшествующих форм в формы последующие, но и связаны непрерывно между собой. Каждая часть связана со всеми другими частями мироздания, воспринимает и отвечает на все их влияния и тяготения. Все это выражается известной формулой, что мир есть непрерывно живущее органическое целое. Между тем, стремясь к познанию, наш интеллект (формальный разум) врывается в мир и сразу забывает об обеих непрерывностях: по времени и по пространству. Ясно — как бесконечно далеки его формы от истинных видов жизни, как они мертвы и искусственны, как они искажают реальность.

Европейская мысль живет главным образом под знаменем анализа. Она осудила метафизику за ее отвлеченность, за оторванность от непосредственно наблюдаемой действительности, за ее беспочвенный идеализм. Вместо ее общих идей, витающих в надзвездном мире, наука стала искать конкретные, доступные постоянной проверке законы, чтобы затем уже на их фундаменте создать позитивный синтез. Однако, идя этим путем, она ни в коей мере не достигла упрощения и приближения к действительности жизни. Так, например, еще недавно биология пыталась построить систему понимания жизни на фундаменте понимания, клетки. Но эта клетка оказалась сама столь бесконечно сложным существом, что нельзя сказать, есть ли хоть какое-либо упрощение при переходе от целостного организма к клетке. Всякое звено цепи жизни, независимо от его количественных размеров, так неразрывно связано со всеми другими, что понять его вполне — значит понять и всю цепь. Аналогичное этому мел видим и в собственной области интеллекта. Перейдя от метафизических идей к сепаратным законам, мы имеем вместо ограниченной группы объектов познания бесконечное их множество. Поэтому даже с точки зрения стремления к простоте мы не подвинулись ни на один шаг вперед, ибо познать несколько глубоких идей непосредственно не более трудно, чем уяснить стремящееся к бесконечности множество частных и затем гармонически их согласовать. С одной стороны, каждый сепаратный закон не ближе к эмпирической действительности, чем самые общие идеи. С другой же — чем уже отдельные идеи и, следовательно, больше их число, тем легче они спутываются в нашем сознании в хаос, вступают в противоречия, а потому бесконечно затрудняют возможность выработки цельного мировоззрения: «между научными заключениями и действительностью лежит пропасть; действительность — это есть единство, рассуждение — анализ этого единства, его расчленение, синтез же слишком труден, часто невозможен»²⁶. Итак, при всех построениях интеллекта мы должны твердо памятовать, что он в принципе лишен возможности воссоздать в себе действительность и что все его построения являются условными абстрагированиями. Эзотеризм утверждает, что общие начала ближе лежат к природе, ибо они создают ее динамизм. Каждый принцип есть реальная тенденция природы, между тем как сепаратные законы являются лишь схемой отдельных звеньев мировой закономерности. Отсюда изучение принципов есть не бесцельная спекуляция разума, а стремление проникнуть во внутреннюю лабораторию природы, где предreshается все последующее многообразие ее явлений, насыщенное, однако, внутренним гармоническим единством.

Нередко приходится встречаться с мыслью, что выявление общих принципов уже потому носит спекулятивный характер, что в непосредственно наблюдаемой действительности нельзя найти их одностороннего проявления порознь, а потому самое их выделение есть нечто совершенно бесцельное. Эта мысль в корне ошибочна. Истинная действительность целостна, все обособления возникают лишь в интеллекте, ибо процесс познания состоит из последовательных

этапов анализа и синтеза. Вначале мы видим перед собой только беспорядочный хаос качественований; по окончании познавательного процесса он претворяется в нашем сознании в упорядоченное множество элементов. Поэтому обособление единичного есть лишь промежуточный этап этого процесса. «И различая, и соединяя, — говорит блаженный Августин, — я хочу единства и люблю единство, но различая, я ищущу единства чистого, а соединяя — единства полного»²⁷. Если ограниченная целостность присуща феноменальной природе, то это проистекает именно из того, что мир принципов сам представляет собой органическое целое. Принципы связаны между собой не только по вертикали, т. е. одни вытекают из других, но и по горизонтали, т. е. все принципы взаимно отражены и соподчинены друг в друге. Здесь всегда «каждая часть есть и часть, и целое» (Плотин), а потому во всяком принципе *implicite* заключены связи и взаимоотношения со всеми другими. В своей исключительной уединенности принцип становится лишь абстрактной потенцией, лишенной конкретного содержания. Именно в силу своей взаимной связанности принципы образуют истинный живой космос, идеальный мир, гармоническое целое, а не мертвый каталог абстрактных обозначений. Принцип может быть понимаем как некая тенденция, или стремление выразить полное частное единство, индивидуальную субстанцию при всех гармонирующих обстоятельствах, т. е. выявить одну из осей мира. В то же время принцип неизменно сохраняет свой лик, свою индивидуальность, он порождает формы, но сам не оскудевает, он воспринимает все влияния, но не растет, а лишь беспрестанно раскрывается. Если монады Лейбница²⁸, лишенные способности единения, представляют собою нечто подобное рою кружащих мошек в солнечных лучах, то истинные принципы, вневременно прославляющие друг друга, в течение мировой жизни беспрестанно углубляют выявленность своей органической целостности.

Нашей задачей будет выявление пневматологических принципов: мистики, разума и воли. Первый из этих терминов является не вполне удачным, ибо в различных психологиях на его месте стоит «чувство» или «эмоциональность». Однако эти последние понятия играют более частную роль и не могут быть названы принципом, долженствующим обнять собой всю многообразность данного вида явлений. В частности, это было понято В. С. Соловьевым²⁹, который и взял «мистику» как принцип, — «чувство» же назвал «субъективной основой», играющей роль, подобную «мышлению» в разуме. Может быть, термин «мистика» и не совсем совершенен, ибо в это понятие вкладывается много побочного, но за неимением лучшего я основываюсь на нем. Кроме того, насколько область разума и воли подверглась всестороннему исследованию, настолько область третьего начала так мало освещена, что лишь по исполнению всей этой работы рядом исследователей будет уместно говорить об окончательной установке термина³⁰.

Принципы мистики, разума и воли являются верховными началами человеческого сознания. Я утверждаю, что самое их число не является случайностью, а есть раскрытие закона тернера, лежащего в основе всякого бытия вообще. Иначе говоря, это не три начала, а одно тройственное начало, триипостасная единица религии, раскрытие духа. Взятые каждое в своей исключительной уединенности, они претворяются в абстракции: прамистики, праразума и праволи. При этом напряжении абстрагирования, когда в триединстве троича мыслится отдельно от исполняющей ее единицы, единица переходит в непознаваемый нуль, нирваническую реальность, а троича распадается на три потенции, лишенные всякого конкретного содержания. Прамистика, праразум и праволя, исполняясь эманацией реальности, отражаются друг в друге и переходят в мистику, разум и волю, каждая из которых есть тоже тернер, т. е. триединое начало, причем примат лежит в соответствующей потенции.

§ 5. Краткий обзор европейских психологии

Осуществляя познание путем одностороннего анализа, а потому прикованный к относительности и неспособный к синтезу, человек, естественно, видя одновременное проявление в своем актуальном сознании трех пневматологических начал, должен был создать три вида заблуждений. В каждом из них одной из категорий сознания приписывается не только примат, но и полная исключительность; другие же две сводятся к простым ее следствиям или частным состояниям.

Первым заблуждением — исключительным признанием чувства (мистики) — являются идеи Гартмана и Горвица. Гартман считает основой человеческой психики антиномию Lust — Unlustgefühl, т. е. удовольствие и неудовольствие. «Приятное и неприятное, как первобытное ощущение, есть качественность *in statu nascendi*, еще не качественное, но материал, из которого все качественное синтетически формируется, зародыш, из которого оно произрастает»³¹. Это утверждение Гартмана дважды относительно, а в силу гипертрофирования и прямо ложно. Во-первых, Lust — Unlustgefühl есть только одно из ряда возможных чувств и во всяком случае не первичное. Всякое простое чувств'о совершенно лишено этого элемента, и он появляется лишь в сложных переживаниях, состоящих из целого ряда простых чувств, т. е. это Lust — Unlustgefühl в лучшем случае может лишь сопутствовать другим чувствам. Это сопутствование появляется лишь когда человек сталкивается с препятствиями и побеждает их или перед ними останавливается. Если очевидно, что несчастье есть результат неудачного столкновения, то не менее очевидно, что ощущение счастья есть лишь следствие преодоления препятствия. Во-вторых, как совершенно справедливо говорит Косман³²: «Из изложения Гартмана явствует, что его скачок от количественного к качественному кроет в себе сильный произвол». Вообще же полное подчинение разума и его представлений Lust — Unlustgefühl'ю есть такая нелепость, что говорить об этом подробно я полагаю излишним. В противовес Гартману, Горвиц считает первоосновой сознания не один конкретный вид чувства, а все его целое: «Чувство, согласно нашему учению, есть самое раннее, самое элементарное образование душевной жизни; оно самое раннее и единственное содержание нашего сознания и двигательная пружина всего психического развития»³³. «Ощущение — это, мы можем сказать с уверенностью, есть общий источник восприятия и чувства»³⁴. «Чувство есть самая элементарная и самая простая функция, из которой проистекают все остальные деятельности души»³⁵. Идея Горвица сводится к тому, что ощущение, повторяясь несколько раз, объективируется и переходит в представление. Однако, если бы чувство и проявлялось в своем идеально чистом виде, то в нем не могло бы быть элемента разумного осознания. Более того, — здесь как раз мы имели бы дело лишь с прамистикой, которая в своей исключительной уединенности является лишь абстракцией, метафизической координатой. Если же допустить, что уже в первоначальных ощущениях была не только заключена потенция представлений, но и до некоторой степени она была уже реализована, то мы имели бы проявление обоих начал — мистики и разума. Наконец, всякое ощущение, как реакция сознания на внешние раздражения, само по себе есть акт волевой. Таким образом, мы должны признать, что, даже рассматривая первичные проявления мистики, мы необходимо должны найти в них элементы всех трех категорий сознания. Истинное зерно в учении Горвица заключается в том, что на пути исторического развития начало чувства проявляется ранее других; однако уже в первичном проявлении чувства заключены все три категории, и только примат лежит именно в чувстве. Последняя мысль, что чувство проявляется первым, разделяется некоторыми другими философами. Так, по учению Циглера³⁶, «чувство — двигательная пружина познания, мотив всякого поступка; оно кроется, как первоначальная основа, в глубине всего познания». Аналогично этому учение Каруса³⁷: «Чувство — первое, что

появляется: оно первым заявляет о себе сознанию и объективирует для него внутренний мир, наше бессознательное». Это утверждение, как справедливо говорит Косман³⁸, «ясно показывает, что он не извлекал все психическое из чувства, а считал чувство лишь первым проблемом душевной жизни». С этим последним, как видно из предыдущего, соглашались и мы. В весьма интересной по замыслу и методам работе д-ра Т. Д. Фаддеева мы встречаем такое же гипертрофирование значения чувства, как и у Гартмана: «Чувство есть самая существенная часть нашей психики. Оно представляет из себя основное ядро, вокруг которого группируется все остальное. Вся наша жизнь управляется чувством, и весь смысл ее сводится в конце концов к погоне за приятными чувствами. Чувства дают смысл нашей жизни, чувства указывают нам путь для деятельности, чувства управляют нашими мыслями, чувства повелевают нашей волей. Поэтому уже с чисто психологической точки зрения мы должны рассмотреть чувства прежде всего как основную часть психического механизма»³⁹, Мысли Фаддеева представляют значительный самостоятельный интерес благодаря своеобразности преследуемых им задач. Пользуясь интереснейшими диаграммами, он разбирает физиологический механизм сознания и в результате довольно полно выявляет природу сознания поскольку она проектируется в область физиологического исследования. По отношению к эзотеризму работа Фаддеева является как бы его зеркальным отражением: первый центрируется на духе, а вторая на теле, а потому все дальнейшие построения подобны, но противоположны по знакам. Отрицая непосредственную связь человека с ноуменальным через дух, Фаддеев утверждает его связь с окружающей феноменальной природой через тело и его органы восприятия. Отсюда естественно вытекает примат категории чувства, ибо разум лишь объективирует ее данности⁴¹, а воля реализует вытекающие из них влечения. Итак, со своей точки зрения Фаддеев вполне прав. Эзотерическая психология вполне принимает его точку зрения, но не ограничивается ею. Человек действительно связан с окружающим непосредственно, как с конкретно-эмпирическим, но кроме того связан с ним и через трансцендентное. Эта вторая связь более глубока и первична; она есть тезис антиномии связи и, как таковой, включает в себя антитезис. Своей связью с феноменальным человек лишь реализует те потенции, которые вложены в его существо через наличие связи с ноуменальным⁴². Поэтому по существу содержание человеческого существа развертывается от духа через сознание к телу, а по механизму реализации — от тела через сознание к духу. Фаддеев улавливает лишь одну сторону действительности, эзотеризм же включает в себя обе, но, центрируясь на существе, провозглашает доктрины, полярно противоположные основным посылкам Фаддеева.

Вторым заблуждением — исключительным признанием разума — являются учения Гербарта и Нагловского. Первый из них «полагает представление как начало, как основу, наконец, как реальную силу душевной жизни. Чувство и воля — только изменчивые состояния представления»⁴³. Основные идеи Гербарта заключаются в том, что реальность принадлежит множественности простых и неизменных существ («реалы»); изменяется лишь связь их. Этим он близко подходит к Лейбницу с его «монадами». Основная тенденция каждого реала — «самосохранение», основное качество его — «представление». Отсюда он выводит, что основным психическим актом следует считать только представление; все другие акты вытекают из действительности представлений. Если на одно и то же представление действуют разные силы, то получается «чувствование»; если представление задержано, то в нем возникает стремление приобрести прежнюю интенсивность, и это стремление называется «желанием», «влечением». Если со стремлением связано представление достижимости предмета стремления, то оно является «волей». Если сильнейшие группы представлений упрочили за собой господство над отдельными состояниями, то воля свободна. Таким образом, по учению Гербарта, сила сознания образуется из: представления (содержания), чувства (состояния), желания

(движения)44. Иначе говоря, в динамике психологии Герbart признает реальность всех трех категорий и этим выгодно отличается от Горвица, но все же определенно приписывает примат началу разума. Поскольку жизнь есть сознание в объективированных формах, постольку Герbart, разумеется, прав, но в действительности этот вид сознания не исчерпывает всего его содержания и, кроме того, может быть признан первенствующим лишь с условной точки зрения уже развитого мыслительного аппарата философа. Это учение страдает определенной односторонностью, и, поскольку признание ценности начала разума доходит до гипертрофии, оно становится ложным. К идеям Гербарта непосредственно примыкает учение Нагловского. Его основное положение заключается в следующем: «Нельзя эти три способности души считать за обособленно стоящие силы, так как только представления суть деятельные силы души; чувства и влечения обозначают лишь изменения представлений при их встречах в сознании. Чувство и стремление не есть что-либо стоящее вне или рядом с представлением, но проистекающее из него. Поэтому законы, регулирующие течение представлений, тем самым имеют силу для чувств и влечений, и последние находят свое объяснение в основах интеллекта»43. В этих строках столько очевидных противоречий, что в сущности все это учение неминуемо рушится при простом анализе его положений. — «Представления суть деятельная сила» — но ведь «деятельность» есть реализация воли, а потому представление носит, кроме элемента разума, также и элемент воли. Точно так же, если представление способно вызвать в сознании чувство, то это может произойти лишь тогда, когда в нем заключен и этот третий элемент. Чувство и стремление действительно не стоят ни вне, ни рядом с представлением, но и не проистекают из него, а все они прослаивают друг друга. Для нас представляется ясным, что все эти заблуждения проистекают из смешения мистики, разума и воли как начал с их конкретными проявлениями. Представление может быть свободно от конкретных чувств и волевых усилий, но тем не менее оно есть порождение всего тернера: мистики — разума — воли с приматом во втором из них.

Третьим заблуждением — исключительным признанием воли — являются учения Фортлаге и Вундта. Однако, несмотря на резкое утверждение ими примата воли (влечения), они сами считают в то же время, что «все три элемента психики — чувство, воля и интеллект — в самых корнях находятся вместе, в сочетании»46. По учению Фортлаге, «самая главная часть самого по себе бессознательного содержания представления во внутреннем чувстве — это влечение. Оно является основой сознания, потому что сознание есть подавленное влечение. Оно является основой пространства и времени, потому что последние суть ничто иное, как феномены влечения. Оно является основой всех ощущений, потому что ощущение возникает, когда влечение к движению при столкновении с внешним препятствием превращается во влечение к представлению. Оно является также и основой всех чувств, потому что чувство есть ничто иное, как влечение. Отсюда следует, что влечения являются подосновой и субстанцией всего без исключения, что только происходит в душе, и что наука, занимающаяся механизмом влечения, не должна быть на поверхностном поле наблюдений, но должна погрузиться в последние глубины душевной жизни»47. Таким образом, признавая все три психологические категории, Фортлаге понимает волю как первичную активность, а потому считает ее источником всех видов проявления. Ближе к этому подходит и учение Вундта: «В противовес тому воззрению, которое производит волю от чувств и влечений, мы считаем ее коренным явлением, обуславливающим эмоциональные состояния сознания, влияющие затем на превращение последних во влечения, а этих — в более сложные формы внешнего волевого действия. Чувства и влечения являются уже не предварительными ступенями развития воли, но процессами, принадлежащими к этому развитию, при которых влияние внутренней волевой деятельности требуется как постоянное условие. Наконец, благодаря интимной связи, даже больше — по

сущностному тождеству — между апперцепцией и волевым процессом в его основе, — вся интеллектуальная жизнь, которая есть жизнь сознания, следовательно, пропитана всеми градациями пассивной и активной апперцепции, пронизана тем корнем и тем развитым процессом, который мы называем волевым»⁴⁸. Нельзя не согласиться с правильностью этих воззрений с известной относительной точки зрения. Воля как активность бесспорно дает начало всему, но сама по себе в своей уединенности является лишь абстрактной праволей, которая затем необходимо должна преломиться во всех трех категориях сознания. При этом даже чистое проявление воли включает в себе три категории, и кроме того, в целостном процессе необходимо должны присутствовать и другие две категории. Таким образом, воля является хотя и первой, но только как *prima inter pares*; мнение же о возможности ее уединенного существования совершенно ложно.

Мы кратко рассмотрели все три возможных вида заблуждений, рождающихся при приписывании последовательно каждой из трех пневмато-логических категорий исключительной ценности. Истина же заключается в том, что все три категории сознания неизменно раскрываются в каждом его акте или состоянии и обуславливают друг друга. В отдельных обстоятельствах та или иная категория может доминировать, но вообще более сильное развитие одной влечет за собой и развитие двух других; в противном случае и ее собственное развитие постепенно замедляется и, наконец, вовсе останавливается. Сопряженность проявлений пневматологических категорий является лишь следствием их органической сопряженности во внутренней их природе: они суть органические модусы всякого проявляющегося в феноменальном мире духа, а потому всякое актуальное сознание подчинено закону пневматологического триединства.

Первая часть этой доктрины уже предвосхищалась некоторыми философами. Так, несмотря на свой волюнтаризм, Вундт определенно кладет в основу душевной жизни все три категории, считая их неразрывно объединенными в реальном переживании. К этим идеям подходил также Йодль⁴⁹. У Фаддеева мы находим интересную попытку объяснить количество и природу психологических категорий соответствующим устройством нервной системы. «Тройственность психических процессов есть результат тройственности нервных путей. Каждая из обнаруженных нами элементарных сторон психической жизни является результатом функционирования одной из трех категорий нервных путей»⁵⁰. Этим положением Фаддеев несомненно устанавливает также органическую сопряженность пневматологических категорий, хотя и в только одном свойственном его исследованию аспекте — физиологическом. Таким образом, в литературе мы встречаем в лучшем случае лишь признание сопряженности проявлений категорий, но вопрос о внутренней причине этого, о природе органических соотношений между ними в их собственном естестве, о ноуменальном обосновании их числа и соотношений с высшим индивидуальным единством человеческого существа — остается открытым. Некоторые приближения к познанию психологического триединства можно найти лишь в религиозной и оккультной литературе...

В древнем мире психология сводилась главным образом к исследованию конкретных взаимоотношений между чувством и разумом. Только в александрийской школе эти два начала выкристаллизовались в верховные принципы Разума и Мировой Души. Несмотря на сложность приписываемых им предикатов, можно с полной убедительностью выявить их пневматологическую природу как категорий разума и мистики Космического Сознания. Что же касается третьего начала — категории воли, — то она не получила ясного формулирования, а тем паче — присущего ей места в мировоззрении. Поэтому получает особо важное значение попытка блаженного Августина не только установить тройственность сознания человека, но и соответствие этой тройственности Троичности Божества. В своем «De Trinitate» блаж. Августин проводит идею следующих аналогий: Ипостаси Отца соответствует объект познания; Ипостаси

Сына — самый акт познания; Ипостаси Духа Святого — воля. Несмотря на спекулятивность этих построений (так как гносеологический аспект чрезвычайно мало улавливает бесконечность Бога), эта попытка представляется весьма интересной. Прежде всего чрезвычайно ценно открытие значения воли в акте познания⁵¹. Но еще более ценно для нас другое. Во-первых, блаж. Августин, видимо, уже чувствовал необходимость выделения трех категорий как определенных принципов. Его «объект познания» бесспорно есть содержание конкретного вида бытия, а «акт познания» есть само мышление. Отсюда только один шаг до понимания принципов мистики и разума. Во-вторых, что самое важное, блаж. Августин сознавал органическое триединство этих начал, равно как высокую ноуменальность этого триединого принципа, раскрывающего даже Природу Бога. Обыкновенно в попытке блаж. Августина найти аналогию между триединством Божества и триединством человека, реализующимся в его волевом самосознании, видят лишь догматическую спекуляцию, наивное увлечение апологета. Ведь категории психики суть лишь продукты нашего разума, а потому возвеличение их, перенесение на арену мира и приобщение к Божеству есть лишь грубый антропоморфизм. Так говорит наша философия. Что же касается психологии, то она безнадежно увязла в экс-периментализме и физиологических гипотезах. Только путем эмпирических исследований мы имели право закономерно убедиться в наличии трех категорий психологической деятельности, и теперь вся задача сводится лишь к умению всякому новому наблюденному явлению наклеить соответствующий ярлык. Но что такое эти категории? — Если категории Канта являются из анализа чистого разума, как *Deus ex machina*, то категории сознания лишь маячат во мгле, увы, непроницаемой для нашего quasi-всемогущего анализа. Что же это — данности? А если так — то откуда и в чем они лежат? На все эти вопросы нам отвечает красноречивое молчание. Да и есть ли они? — Ведь только что приведенные философы по очереди отрицали самобытность каждой из этих категорий и производили ее как следствие из других. Если каждая из них вытекает из других, то мы, без сомнения, являемся зрителями еще более чудесного зрелища, чем барон Мюнхгаузен, завязнувший в грязи и вытаскивающий себя с лошастью за шиворот. Тут перед нами три Мюнхгаузена, каждый из которых тонет, а тем не менее вместе они как-то ухитряются друг друга вытаскивать. Если психология и выявляет эти три категории, то их идеи она все же заимствует из философии. Что же такое представляют собой эти столь известные термины — воля, разум и чувство? Воля и чувство вообще сравнительно мало исследовались новейшей философией, а потому и не так уж удивительно, что мы не найдем ответа на вопрос — какова их природа? Но оказывается, что и относительно разума то же самое: мы знаем целый ряд попыток определить природу разума, но решения все различны между собой и в большинстве случаев глубоко противоречат друг другу⁵².

ГЛАВА II. Синтетическое учение эзотеризма. Три космических гения. Проблема мировой трагедии

«Не верь тому учению, которое все противоположности сводит к единству».

Платон.

§ 6. Лики Аполлона и Диониса, бинер идеалов, трагедия двойственности и их извращения

Эзотеризм подходит к этой проблеме пневматологического триединства с творческой точки зрения. Для него понятия «разум», «воля» и «мистика» суть лишь интеллектуальные обозначения трех действительно существующих и органически сопряженных мировых начал, из которых каждое обладает самобытной природой и безграничностью возможностей. Это не вымученные понятия, не спекулятивные построения, не только интеллектуально объективированные аспекты реального бытия, а органически развертывающаяся из него триада гениев жизни и творчества. Взаимно утверждая и прославляя друг друга, они рождают мир и осуществляют ритм его жизни. Попытаемся нарисовать облик этих гениев.

Первый из них есть гений величавой гармонии. На арене дрящущей вечности он неустанно развертывает формы бытия и исполняет их жаждой прекрасного. Из безграничного содержания мировой жизни он стремится отчетливо выявить каждую, даже самую крохотную частицу ее, исполнить ее сознанием самобытности, во всем и повсюду реализовать начало формы. И всякая часть, выделившаяся из бесконечного океана бытия, должна насладиться своей уединенностью, осознать себя одним из центров мира и приобщить свой сознательный голос к космической гармонии. Отражаясь взаимно, они должны беспрестанно изливать друг на друга парящую в мире творческую мощь, а своим целым, вечно вибрирующим и переливающимся, отражать не знающую покоя творческую мысль Мирового Художника. Однако в этой гармонии многообразных форм есть только стройность, порядок, стремление к устойчивости и величавому покою, торжествующему и непрерывающемуся, невзирая на все видоизменения и смены. Здесь есть только свет, яркий, блистающий, непрерывно ткущий красоту, не знающий пределов своей фантазии. Но мир этого гения чужд трепету жизни. Как ни величав он и ни светозарен, он гнетет человека отсутствием тепла и сострадания, своим бездушным спокойствием, безразлично взирающим на скорби и восторги всякого существа. В нем есть экстаз, и этот экстаз бесконечно упоителен, ибо он уносит томящийся дух в светозарные чертоги Света, но в то же время он и гнетет его и распыляет одновременно. Великий закон, царящий здесь, не знает, милости, не знает чуда, сказки, ибо здесь гармония красоты совершенной считает себя всем. И эта красота влечет человека, исполняет его дух великим томлением, и доносящиеся до чего отзвуки мира бога лиры и солнца он претворяет в многообразные виды искусства форм и слова.

Второй гений есть сердце мира, его упоение и тоска. Среди непрерывной смены форм и видов бытия его зов неустанно звучит и всюду разносит жажду бесконечного и необусловленного. Каждую, самую крохотную частицу мира он насыщает бесконечным содержанием, чувством глубинного простора и мощи несказанной. Под многоцветным узором внешних форм он будит дремлющее единство и опьяняет все веянием его бездонности. Преграды

падают, распыляются иллюзии индивидуальности, и всякая часть, выделившаяся из беспредельного круговорота форм, должна насладиться разворачивающейся в ней бесконечностью, ощутить себя во всем и раствориться в трепете единой космической жизни. Объемля и растворяя друг друга, они должны восстановить некогда растерзанное единство и, распылив в его необъятности все разграничения, формы и иллюзии, пробудить Единое Безымянное от Его сновидения, породившего мир через иллюзию множественности. Однако в этом стремлении к преодолению форм есть только стихия, порыв, непреодолимое тяготение. Всякая система, порядок, последовательность здесь презираются; это стремление в своей собственной стихии — в своем опьянении — создает некий ритм, гармонию торжествующего безумия. Оно не знает и не хочет знать никаких законов, ибо оно бежит от внешней красоты и гармонии форм, сливается с потоком жизни, текущим под этим покровом, и утоляет жажду прекрасного непосредственно в первородном источнике жизни. Миру этого гения чуждо космическое сновидение, но зато он объемлет собой всю внутреннюю его жизнь, все извивы томящихся сердец, их скорбь и тоску, их грезы и чаяния. И все порывы души, ее чувства несказанные, тихий свет и ураган терзаний, все то, что в безмолвии внешнего рождается в скорби бытия, без усталости тклет мир этого гения — причудливый, невыразимый, но безгранично влекущий к себе. Его орудие — опьянение, то опьянение, не знающее преград, которое пробуждает душу от тягостного сна потока форм и влечет ее в чарующую область жизни, не знающей преград и подчинений ("the happy shores without a law"²). Природа этого мира — экстаз, и он уносит душу на крыльях сладостного безумия в причудливые чертоги Любви, где в миг высочайшего напряжения сладостного слияния с жизнью она одновременно испивает и кубок Смерти, сгорает в этих пламенных объятиях. Это мир дивной и грозной сказки; он не знает никакой ценности кроме своего упоения, в котором все живое расцветает во всем своем блеске и через смерть своей самобытности приобщается к бессмертию необусловленного бытия. И этот мир влечет к себе человека, исполняет его дух великим томлением, сопричисляет ко внутренней красоте, беспрестанно вырывает его из цепей космического сновидения.

Среди всех народов мира лишь одному было дано уловить с чеканной отчетливостью веяния этих гениев космического бытия; этот народ — эллинский. Он запечатлел их в обликах Аполлона и Диониса. Великая заслуга восприятия роли этих начал в мирозерцании, культуре и историческом развитии греков принадлежит многострадальной душе Фридриха Ницше. Его гений проник в самую сущность эллинской души и из ее глубочайших недр, подобно Прометею, похитил два Символа, блещущих полнотою вечной жизни. Далекое и чуждые дотоле образы древнего мира возжглись неугасаемым сиянием бессмертных вершителей судеб души всякого человека и всякого народа. Победно сметенная пыль веков раскрыла нашему взору кристаллы надмирной Правды, выкованные страданиями народа Эллады, увы, позабытые дерзновенно считающими себя их потомками. Аполлон и Дионис — это не плод мифотворческой фантазии, не облики, рожденные случайными тайноведениями; это два действительных средоточия единого бытия, порождающие встречной игрой своих животворящих лучей и восхождения, и ниспады потока Жизни. Аполлон и Дионис — оба посылали свою благодать на древнюю Грецию и, взаимно дополняя друг друга, создали чарующую сказку ее культуры.

Антиномия аполлонического и дионисийского начал раскрывается в глазах Ницше прежде и важнее всего по отношению к принципу формы и индивидуальности как формы духа. — «Аполлон тем и хочет привести отдельные существа к покою, что отграничивает их друг от друга, и тем, что он постоянно, все снова и снова напоминает об этих границах как о священных мировых законах своими требованиями самопознания и меры. Но, дабы при этой аполлоновской тенденции форма не застыла в египетской окоченелости и холодности, дабы в стараниях предписать каждой отдельной волне ее путь и пределы не замерло движение всего озера, —

прилив дионисизма время от времени снова разрушал все эти маленькие круги, которыми односторонне-аполлоновская «воля» стремилась замкнуть весь эллинский мир»³. «Аполлон стоит предо мной как преображающий гений *principii individuationis*, при помощи которого только и достигается истинное счастье и освобождение в иллюзии; между тем как при мистическом влекущем зове Диониса разбиваются оковы плена индивидуации и широко открывается дорога к Матерям бытия, к сокровеннейшему ядру вещей»⁴. К сожалению, Ницше ограничился лишь созданием художественного образа этих мировых начал, но не проник в их внутренние метафизические взаимоотношения. Они предстают перед ним самобытными данностями, и их собственные корни бытия тонут в неведомом. Между тем достаточно было бы применить основные идеи Гегеля о рождении всякой двойственности из первичного Понятия к дилемме Аполлон — Дионис, чтобы прийти к необходимости поставить вопрос о третьем начале.

Всякая антиномия рождается из первичного единства. Ее полюсы суть лишь противоположные обнаруживания единого. Как была воспринята Элладой идея этого первичного начала? — Высшая Воля, источник и синтез мировой многообразности, осталась мало понятой греками, и лишь с рядом натяжек ее можно отождествить с «отцом богов и людей» (тгст/р авdraw те ©eап> те) — Зевсом. Насколько индусы главным образом старались выявить в своем сознании первоосновные начала и создали возвышенную идею Брахмана, настолько греки примирялись с миром как данностью, и уже затем индуктивно создавали облики проявляющихся в нем богов. Поэтому мы не найдем в их мифотворчестве ясно выявленного облика третьего «мирового гения» в его собственной высшей природе (синтезис бинера), а увидим лишь его эволютивный прообраз как сопряженное следствие влияния первых двух начал (т. е. андрогин бинера). Именно на создание этого образа и была направлена вся мощь греческой трагедии; ее классическими этапами являются: Атлант, Прометей, Эдип и Геракл. Первый из них дает лишь потенциально облик третьего начала, третий и четвертый дают его в образе человека, и только второй наиболее глубоко выявляет космический образ.

Аполлон и Дионис, как два полюса мира, делают его ареной борьбы, никогда не могущей прерваться или затихнуть. Вкладывая в самый изначальный момент всякого творчества двойственность, они тем самым полагают ее основой и осью жизни. Гармония есть созвучие противоположностей, но достижение этого созвучия так бесконечно трудно, что оно лишь грезится далеким конечным идеалом. Путь жизни есть борьба, с каждым шагом все усиливающаяся и углубляющаяся. Каждый гений манит к своему идеалу, совершенно законченному, выявленному и закрепленному. Каждый шаг в его направлении выясняет его очертания, рождает взору новые детали. Но этих идеалов два, и они абсолютно противоположны друг другу. А потому эволюция есть непрестанный рост и углубление противоречий, развертывающихся сложнейшими гроздьями по всем направлениям. И, видя их, дух человеческий сжимается от ужаса и тоски; он познает, что эволюция человека заключается прежде всего в раскрытии в нем непроглядных бездн вселенской трагедии. И древний эллин выстрадал эту идею, создав облики Прометея и Эдипа.

Всякая идея в своем целостном раскрытии воспринимается нашим сознанием в четырехчленной системе — в виде кватернера. Высшее единое синтетическое начало, переходя из потенциального состояния к актуальному раскрытию, развертывает свое содержание через утверждение общей синтетической антиномии. Последняя в своем целом является антитезисом бинера первого вида, где тезис — первичное понятие, сам же бинер принадлежит ко второму виду. Полюсы бинера второго вида, входя между собою во взаимодействия, порождают эволютивную цепь конкретно-эмпирических состояний. Воплощаясь в феноменальной среде, эти состояния воспринимаются как последовательные этапы развития конкретной личности в

динамическом поле действия противоположных начал. Полная цепь этих состояний, частных андрогинов эзотеризмом объединяется в понятие общего андрогина. Итак, получается система кватернера: первичное Понятие, два полюса бинера второго вида и общий андрогин. Здесь наступает критический момент в познании: общий андрогин должен воссоединиться с Понятием в единое живое начало, по Гегелю — конкретно-спекулятивное. Эллинский мир и остановился на пороге разрешения этого предельного познания. Он не смог подняться до осознания общего конкретно-спекулятивного единства, а потому Понятие и общий андрогин остались не сопряженными началами. Это повлекло за собой также невозможность органического сопряжения полюсов бинера — Аполлона и Диониса. Человек оказался осужденным влачить свои дни среди двух систем непримиренных противоположностей. С одной стороны Высшее Начало неправомерно отразило в себе в мировоззрении греков трагическую двойственность и стало пониматься и как Божественная миродержащая Воля (Зевс), и как слепая Судьба (Мойра), а с другой — возник трагический образ героя, пробивающегося через противоположные вейния Аполлона и Диониса. Именно из взаимного отражения этих двух начал и противоположного влияния на судьбы мира и отдельных людей и родилась аттическая трагедия⁵. Страдный человеческий путь извивается между этими двумя антитезами, и нет и не может быть выхода из этого заколдованного круга. Человек здесь должен признать себя побежденным через принципиальное признание своего бессилия сознательно и целокупно оправдать мир. «И таким образом двойственная сущность эсхилевского Прометея, его одновременно и дионисийская и аполлоническая природа может быть в отвлеченной формуле выражена приблизительно нижеследующим образом: Все существующее и справедливо, и несправедливо, — и в обоих видах равно оправдано. Таков твой мир! И он зовется миром!»⁶

Таким образом, греки лишь восприняли необходимость существования идеи третьего гения, но осознать ее, выявить в целостном облике они его не смогли. Результатом явился уклон к искажению и познанных ими Аполлона и Диониса. Под действием возвратного удара, неумения разрешить 'дальнейший вопрос, началось выявление inferнальных обликов космических гениев. Ницше глубоко прав, относя этот перелом к Эврипиду и Сократу, но он недостаточно разграничил в них inferнальный элемент от положительной ценности.

Произошел глубокий разрыв между началами Аполлона и Диониса. Сократ стал знаменосцем одностороннего служения Аполлону и вовсе отверг Диониса. Он подверг его анализу разума, и что в нем могло увидеть «это око, в котором никогда не сверкало прекрасное безумие художественного вдохновения»⁷? Разумеется — или ничто, или беспорядочный хаос. «Ключ к природе Сократа дает нам то удивительное явление, которое известно под именем «даймона Сократа». В тех исключительных положениях, когда его огромный ум приходил в колебание, он находил в себе твердую опору в божественном голосе внутри себя. Этот голос всегда только отклонял. Инстинктивная мудрость показывалась в этой совершенно ненормальной натуре только для того, чтобы по временам проявлять свое противодействие сознательному познанию. Между тем как у всех продуктивных людей именно инстинкт и представляет творчески утверждающую силу, а сознание обычно критикует и отклоняет, — у Сократа инстинкт становится критиком, а сознание творцом — воистину чудовищность *per defectum*! А именно: мы замечаем здесь чудовищный дефект всякого мистического предрасположения, так что Сократа можно было бы обозначить как специфического немистика, в котором «логическая природа путем гипертрофии так же чрезмерно развилась, как в мистике — инстинктивная мудрость»⁸. Затронутая Ницше тема чрезвычайно глубока и интересна, но мы не можем на ней специально останавливаться. Мы ограничимся лишь констатированием факта, что с Сократа начинается определенная тенденция не только одностороннего развития начала Аполлона, но и крайнего сужения его содержания: от общей

идеи самодовлеющей ценности и красоты внешних форм человек снизошел к исключительному анализу механизма их систематизации. Эта тенденция достигла своей кульминации в Канте и в порожденной им критической философии. Ее основное направление может быть определено известным девизом, что философу гораздо интереснее знать, как человек пришел к данной концепции мыслей, чем то, что дает самый вывод. В воображении кантианцев стала вырисовываться как идеальная такая гносеология, которая бы представляла собой полную механизацию умственных процессов. Казалось, в будущем всякое постижение должно будет вестись чисто механическим путем, ибо от человека для любого умственного построения будет требоваться лишь знание наиболее удобного и рационального нанизывания раз навсегда выработанных логических схем на некую направляющую ось, непосредственно вытекающую для данного случая из общих априорных законов разума. Но если это одностороннее увлечение Аполлоном по отношению к его идее вызвало лишь ограничение содержания, то по отношению к Дионису оно вовсе устранило возможность проявления его собственной природы, заместив ее только тем, что видно в нем через призму Аполлона. Таким образом, ложный аспект Аполлона — это одностороннее увлечение внешней закономерностью и субъективностью форм с игнорированием внутреннего всеединства. В пределе гипертрофирования этот аспект согласно правилу — *errare humanum est, sed in errare perseverare — diabolicum!* — становится сатанинским. Дьявол есть идеальный логик, индивидуальность абсолютно оторванная и противопоставленная миру; здесь она прямо и категорически отрицает синархию и всеединство: этот аспект дьявола в оккультной традиции именуется Мефистофелем⁹.

Совершенно аналогичное мы видим и при диаметрально противоположном заблуждении — одностороннем служении Дионису. Вместо гипертрофирования внешней закономерности и принципа формы, мы встречаем их полное игнорирование и отрицание. Экстатическое опьянение, не реализуясь затем в Аполлоне, становится самоцелью. Но одним искусственным порывом достигнуть средоточия мира невозможно, а потому человек скоро решает: «если не вверх, то вниз!» Если нельзя достигнуть синархического единства мирового многообразия, то зато можно попытаться раствориться в суммарном многообразии через преодоление всех преград между формами. Так рождается о р г и а з м. Вакхические таинства и не могли не пойти по этому пути, докатившись постепенно до чудовищнейших безумств¹⁰. Итак — ложный аспект Диониса — это единственное увлечение внутренним всеединством с игнорированием внешней закономерности и субъективности форм. В пределе гипертрофирования этот аспект также становится сатанинским. Дьявол есть хаотическая множественность, засасывающая и распляющая индивидуальную самобытность; он противопоставляет синархии, гармонически синтезирующей индивидуальности, — их хаотическое крошево; этот аспект дьявола в оккультной традиции именуется Баал-Зебубом.

«Голос Сатаны-Пантея такой же струящийся и множественный, как физическая вселенная, которой он есть как бы душа. Он говорит каждому на привычном ему языке: артисту он говорит об искусстве; он говорит об оккультизме мистика и интригует человека воли. Но что бы он ни сказал — когда он говорит, — все познания перемешиваются и делают душу, объятую бредом, добычею единого убеждения, которое и гложет ее как рак: все бесцельно, нет ничего достоверного... и из этого хаоса сомнений выделяется последняя доминирующая, решающая мысль: крайнее отрицание индивидуальности. При глубоком анализе — что утверждает этот голос? — Отрицание: ничтожество человеческого слова — вот что он показывает; нисхождение к инстинкту — вот что он предлагает; апофеоз бессознательного' — вот что он прославляет. И как средство достигнуть этот ложный идеал, убийцу души, он внушает

потонуть в не имеющей берегов и дна реке всемирной физической жизни».

Станислав де-Гюайта.

§ 7. Бинер мирозерцания и экстазов Аполлона и Диониса

Мы только что наметили вкратце главнейшие этапы извращения начал Аполлона и Диониса с появлением между ними раскола. Приведенные примеры лишь крайне схематически раскрывают этот процесс, необычайно богатый по своему внутреннему содержанию и имевший столь грандиозное влияние на всю последующую историю европейской культуры. Возникший между этими началами раскол есть не только кризис греческого художественного творчества и греческой философии, есть не только исходная причина бесчисленных блужданий и заблуждений последующих поколений, но есть тяжкая болезнь души каждого человека и всех народов до тех пор, пока им не дано будет наконец действительно воспринять «свет, просвещающий всех». Ни в одну известную нам эпоху еще ни один народ не был так близок к гармоническому единству миропонимания, как Эллада. Но все же ей не удалось перешагнуть заветный порог, и все тяжкие последствия этого будут тяготеть над нами, пока эта задача не будет свершена. Аполлон и Дионис есть высшая и основная антиномия жизни. Именно здесь с особой яркостью выступают общие непреложные законы. — Члены антиномии не суть два различных, связанных между собою начала; это есть нераздельная система, это есть то же единство, но только проявляющееся в актуальном бытии. Вместе они представляют собой единое живое целое, а в отдельности каждый из них утрачивает связь с исполняющей его реальностью и превращается в вампирический фантом. Единство этой двойственной системы осуществляется через взаимное отражение и соподчинение противоположных полюсов друг в друге. Поэтому каждый из них в себе самом органически заключает одновременно с собственной идеей и идею другого, и в каждом одна из этих идей раскрывается через другую [по Гегелю: $A = (A \text{ in } B) + (B \text{ in } A)$, а $B = (B \text{ in } A) + (A \text{ in } B)$]. При этих условиях раскол между антиномически сопряженными началами, а тем паче гипертрофирование смысла одного из них и уничтожение другого есть искусственный разрыв нерасчленимого и замена субстанциальной реальности миражем пустоты.

Двойственность есть основной закон жизни. Первичное единое только через расчленение себя на полярные антитезы рождает в себе возможность развития актуального самосознания. Ответствуя на их зов, человек растет то одной, то другой стороной своего существа. На низших ступенях развития он еще не умеет сознательно различать эти два начала, а потому не может делать и сознательных ошибок. Управляемый сферой сверхсознательного, он живет гармонической простотой первобытности. В дальнейшем он постепенно научается их различать и в конце концов приходит к осознанию их антиномичности. Вначале он воспринимает здесь эти два начала как две различные области своего существа, определенные по качествам и способностям, и простые, вполне конкретные по содержанию. Он представляет их себе лишь категориями субъективного сознания, имеющими узкий смысл и приложение. Но с каждым дальнейшим шагом простота уступает место все возрастающей сложности, и все чаще и чаще их проявления оказываются между собой сопряженными. Наконец, каждая из них вырастает в особый тип мирозерцания, объемлющий все сферы сознания, но в то же время остающийся глубоко индивидуальным. То, что раньше представлялось категорией актуального сознания, получает неожиданную глубину и значение, захватывает глубочайшие тайники невыразимого,

претворяется в категорию субстанциальной реальности духа. Так постепенно, только путем долгой эволюции, человеческому взору раскрывается вся бездонность глубины символов Аполлона и Диониса. Каждый из них есть целостный и самобытный разрез мироздания, по своему раскрывает сущность бытия дает ему свое оправдание, ставит свои цели и диктует свои законы. Из психологического понятия он становится модусом Творческой Воли Божества, является Ее живым откровением и делается сам источником откровений. С этих высот он ниспосылает в душу человека влекущий ее зов, и она отвечает ему пламенным экстазом. Этот экстаз многообразен, но все же каждому гению космического бытия присущ особый ритм, который хотя и может окрашиваться различно, но в своем внутреннем естестве устойчив, един и постоянен.

Аполлон влечет человека к раскрытию глубин духа в гармонической системе форм. Вся его воля охватывается тяготением проникнут бодрствующим сознанием во все тайны сущности бытия и ее проявлений в жизни, расчленив все богатства в систему идеальных типов и запечатлеть их навеки. Во всем и повсюду должен быть утвержден железный закон распорядка: каждый оттенок содержания духа должен раскрыться в точной чеканной форме, и все они должны быть сопряжены между собой. Все противящееся этому есть ложь или безумие; все, что действительно есть, не может не стремиться само к актуальному проявлению и конкретному приложению своей силы; только то, что лишено собственных источников бытия, что живет лишь за счет другого иллюзорным бытием, должно искать сумерек сознания. Невыразимое в чеканной форме — не существует вовсе и существовать не может. Стремление к конкретности есть основной признак живой субстанции, а потому все чуждое конкретности не причастно и реальному. В мире нет и не может быть абсолютной тайны; будет день — и все тайны падут под всепокоряющим лучом актуальной истины. А потому призвание человека состоит в поиске совершенной формы, способной адекватно выразить дух. Все произведения его рук и слова получают особый смысл и значение, ибо только существование этих символов делает возможным актуальное раскрытие духа. Вся окружающая человека природа имеет также единственную цель своего бытия раскрытие духовных потенций в гармоническом ритме жизни. В каждое мгновение создаются новые формы, равноценные по совершенству и красоте, ибо в природе нет безобразия. — Таковы основные мотивы аполлонического мирозерцания.

Экстаз Аполлона — это резкое замыкание в уединенности от всего окружающего. Человек всецело охватывается ощущением своей единичности, но в то же время его самобытность становится как-то беспредметной. Он чужд всему и, ощущая себя самого, он воспринимает себя лишь как ближайшее, но все же внешнее. Его взор яснее: во всем выступают мельчайшие подробности, чувство пространства перерождается, и все делается видимым со всех сторон. Но этот взор только скользит по внешним контурам форм; их внутреннее естество остается замкнутым и недоступным, да и интерес и даже память о нем гаснет. Все существо человека исполняется созерцанием гармоний кристально ясных форм и переливами вибрирующего в них живого света. И этот свет чарует душу и насыщает ее мощью безмерной. Возникает страстное желание напряженной деятельности, творчества, победы. Препятствия кажутся ничтожными и не существующими, все чудится возможным, легким, осуществимым. Но достигнув своего апогея, это властное, гордое и на все дерзающее самочувствие призванного к творчеству незаметно начинает блекнуть. Скользя с одного на другое, взор человека улавливает какой-то невыразимый округленный ритм, и в миг наивысшего напряжения кристальной чеканности аполлоновских форм вдруг налетает веяние сладостной дремоты — эхо позабытого Диониса. Но вот и это пройдено. Яркость форм вновь становится острой, и с каждым дальнейшим мгновением начинает разгораться жгущий огонь в груди, а ледяной ветер заставляет сжиматься тело. Появляется и быстро растет ощущение пустоты, оглушающий шум в ушах

заставляет трепетать все атомы мозга. Еще дальше — и смешанное действие сжигающего огня, столь же жгучего холода, заставляющего коченеть все члены, и громopodobного гула превосходят пределы выносимого, сознание вспыхивает с нестерпимым блеском, в котором на мгновение огненными линиями вырисовываются все контуры мира, и затем сразу все разлетается мириадами искр, гаснущих во мраке небытия.

Дионис влечет человека к раскрытию глубинных истоков жизни. Все его существо исполняется тяготением безраздельно слиться всеми частями своей души с родником, льющим в мир поток жизни, проникнуть повсюду со всеми ею мельчайшими струйками, безраздельно срастись со всякой душой и замереть в ощущении вселенского трепета жизни. Ко всему и везде должны быть протянуты нити всепокоряющей любви: каждый изгиб души, каждое биение сердца должны резонировать во всем и получать ответные веяния. Все формы и преграды иллюзорны: будучи созданием лишь игры случая и обстоятельств, они выходят из небытия лишь на краткий миг, чтобы возвратиться в прах, откуда они вышли. Всякое стремление к форме, к закреплению, ограничению, согласованию с условностями есть заблуждение или безумие; все, что действительно существует, не нуждается в мертвенных слепках и жалких пародиях на свое бытие; только то, что не причастно вечному и безусловному, что способно лишь к иллюзорному существованию, должно искать исполнения своей жалкой цели среди условного и преходящего. Неспособное к бытию вне оков относительного вовсе не существует в действительности. Стремление к конкретной определенности есть признак слабости, неспособности жить среди горного простора и царственной свободы. В мире форм нет и не может быть адекватного раскрытия ноуменальных смыслов, а потому все истинное для него всегда остается непроницаемой тайной. Будет день — и все формы растают, чтобы впредь не возрождаться, но это лишь еще более обогатит свободу приобщения к живой истине. А потому призвание человека состоит в искании вечно живого и необусловленного, скрюгающегося за изменчивой и лживой фата-морганой мимолетных форм. Все произведения его рук и слова получают смысл и значение лишь постольку, поскольку они являются символами, раскрывающими надмирную правду. Вся окружающая человека природа имеет также единственной целью своего бытия раскрытие вечной гармонии и неисчерпаемого богатства жизни среди смены мелькающих существований форм и существ. В каждое мгновение создаются новые формы, но собственная их ценность всегда равна нулю, ибо во всей природе только вечное ценно. — Таковы основные мотивы дионисийского мирозерцания.

Экстаз Диониса — это полное погружение в поток мировой жизни. Человек всецело охватывается его безграничностью, все преграды, отделяющие его самость от окружающего, бесследно исчезают, даже таящееся воспоминание о ней становится нелепым, но в то же время чувство своей подлинности возрастает до необычайной резкости. Все в мире, и даже бывшее недавно столь чуждым и далеким, чудится близким, родным, нераздельным. И среди этой торжествующей стихии всеобщего единства он воспринимает собственную личность как какой-то ненужный придаток извне. Ощущение внутренней глубины растет: одни за другими все разделы и формы от мельчайших до крупнейших членений делаются пустыми, излишними, лишенными оправдания; чувство пространства перерождается, и все кажется непосредственно связанным между собой и повсюду единым. Но это ощущение улавливает лишь внутренние тайники бытия; призвание и смысл конкретной жизни остаются далекими и недоступными, да и всякий интерес к ним гаснет. Все существо человека исполняется веянием бездонной глубины всеобщего единства и непрерывно льющимися волнами беззвучной гармонии отовсюду и везде. И переливы этой стихии бездны обвевают душу и насыщают ее любовью к безграничному простору. Возникает страстное влечение к дерзновенным порывам, ниспровержению всех пределов, разрушению всех форм, чтобы достигнуть сладостно-мучительного упоения

торжеством надмирного безумного молчания, предерзостно нарушенного жалкими созданиями минуты и тлена. Их презренное бытие и притязания на какой-то смысл лишь оскорбляют величие истинно существующего, а потому они должны быть возвращены в бесформенный прах. Беспредельный простор, крутящийся вихрь смен и перерождений, молниеносная быстрота движений одновременно повсюду — вот закон Жизни. И только погрузившись вполне в этот поток, живая душа может достигнуть высшего покоя торжествующего бытия. Чуден и сладостен миг, когда рассеявшийся мираж форм и граней раскроет врата этой трепещущей тишины. Она царствует здесь, ибо нет образов недвижимых, нет владения предметного, нет и борьбы. Никто не нуждается в закреплении самости и будущих возможностей, ибо все уже раскрыто, все есть всегда. Всякий порыв здесь тотчас бы нашел свой отклик, но он не может и возникнуть, ибо цели и пути раскрыты в самих истоках. Подобно быстрым сновидениям мелькают здесь облики безмерные, но творческий поток тотчас же их вновь уносит, сменяя тьмы других. И торжество покоя и движения, возможностей безмерных и тщеты их исполнения, пресыщения силой и ее вечной жажды создают особый ритм, причудливый, невыразимый, но чарующий до самозабвения. Но погружаясь все глубже и глубже в этот поток нерожденного, душа человеческая на последнем пороге тайны первородной жизни вдруг слышит издалека зов к творческому запечатлению почерпнутых богатств — веление погранных законов Аполлона. Но вот душа отвергла этот зов. Она нисходит дальше вглубь своих истоков. Волны потока жизни со всевозрастающей силой режут в бешеной пляске, и с каждым дальнейшим мгновением сердце начинает все резче стучать и рваться в груди, а тело содрогается в судорогах. Появляется и быстро растет ощущение невесомости, а беспрестанно видоизменяющийся ритм заставляет все атомы тела колебаться в различных направлениях. Еще дальше — и смешанное действие затягивающих тяготений повсюду развертывающихся бездн, разметывающих все существо в пустоту, все ускоряющего вращения вихря и подавляющего хаотического многообразия мелькающих возможностей превосходят пределы выносимого, сознание развертывает грозно зияющие провалы, в которых на мгновение чудятся все извивы вселенской жизни, и затем сразу все смешивается между собой всепоглощающими кольцами, тающими во мраке небытия...

Таковы главнейшие черты основных типов мирозерцания и экстаза, свойственные началам Аполлона и Диониса. Будучи взаимно противоположны, они органически дополняют друг друга до целого. В отдельности сознание их может воспринимать лишь до некоего предела, за которым начинается неустрашимость безумия и даже смерти. Уже древний миф об Эврипиле¹³ (Εὐρύπυλος;) повествует, что от дионисийского безумия можно излечиться только через силу Аполлонову. Пресыщенная творческой силой жизни Диониса, душа человека может найти успокоение только в использовании этих богатств в конкретном творчестве — царстве Аполлона. Но точно так же приближение к одному только пламенеющему свету Аполлона иссушает душу, и она должна восстанавливать свои силы в животворящих водах Диониса. И горе тому, кто пренебрежет извечным законом двойственности! Как бы ни' были велики его силы, они будут сломлены и раздавлены, и лишь стезею тяжких страданий он сможет искупить свою ошибку.

§ 8. Система верхних и нижних бездн Аполлона и Диониса

Всякая двойственность в мире раскрывает путь. Ноуменальные принципы проявляются в феноменальной природе через посредство идей. Все идеи антиномичны, и именно возрастающие степени органической сопряженности их полюсов устроят эволютивную лестницу конкретных состояний от хаоса до идеального космоса. Всякий путь сопряжен с двумя

парами бездн — по одной в начале и в конце. Эти бездны соответствуют впадению в одностороннее утверждение как того, так и другого полюсов антиномии. Нижние бездны возникают при феноменальной односторонности, а верхние — при ноуменальной. Будучи лишь извращением естества, а не самостоятельными quasi-реальностями, эти бездны персонифицировались в образе демонов. Выше мы наметили вкратце inferнальные искажения Аполлона и Диониса — их нижние бездны. Для большей отчетливости поясним их несколько подробнее.

Нижняя бездна Аполлона — Мефистофель — возникает при одностороннем утверждении оформляющего начала Аполлона в приложении к конкретно-эмпирическому миру. Начало реализующее начинает пониматься началом единственно творческим, а принцип формы — принципом бытия. Внутренний смысл содержания уступает место смыслу формальному, а стремление к гармонии индивидуальных живых единств замещается погоней за иллюзорной стройностью абстрактных соотношений. Механизм систематики из служебного положения превращается в самодовлеющий смысл, единственно способный дать оправдание всему. Все входящее в эти узкие рамки не только отвергается, но за ним отрицается даже самая возможность существования. Вся иррациональная сторона как человеческого существа, так и природы, все сверхи подсознательные силы и процессы уничижаются и объявляются не существующими вовсе. Это есць крайняя гипертрофия рассудка и полное отрицание мистики. Но это непомерное возвеличение значения разума и кажущееся торжество над мистическим началом в действительности приводят к обратному результату. Отрекшись от глубинных веяний Диониса, разум утрачивает и в себе самом протяжение глубины, перестает воспринимать различие уровней иерархии, становится плоским в прямом и образном значениях этого слова. Его собственное содержание бесконечно обедняется, ибо возбуждающие его деятельность данности опыта здесь ограничиваются пределами конкретно-эмпирического мира, высшие же потенции разумного начала остаются вовсе невыявленными за отсутствием требований, рождающихся из соответствующего опыта. Это влечет за собой невозможность интеллигибельного восприятия перспективы мира — его синархического строения. Парализуется способность распознавания удельной ценности единичных форм, и все их многообразие оказывается обесцвеченным и лишенным общей организации. Утверждение каждой формы в отдельности и всякое их сопряжение в системы утрачивают всякий живой смысл, становятся спекуляцией, не имеющей никакого высшего оправдания. Итак — крайняя односторонность утверждения разума приводит не только к уклонению от его истинного призвания, но и к полному самоуничтожению. При наивысшем развитии человека здесь могут торжествовать лишь: гибкость мысли, парадоксальность построений, все-обесценивающий софизм, все уничтожающая едкая ирония. Отрезав себя от всех источников жизни, человек выходит из-под власти страстей, но не благодаря победе над ними, а в силу отрешения от них. Отсюда первое проклятие — безжизненность, неистовое одиночество, безотрадность и бесцельность жизни. Кристальная ясность Аполлона вырождается в окостенение заживо, в омертвление всего существа. Все вырабатываемые яды обрушиваются на самого человека — возникают презрение ко всему и не дающая удовлетворения искусственно поддерживаемая гордыня, ибо без нее овладевает мрачное отчаяние. Отрешение от мистического начала влечет за собой и второе проклятие — полное непонимание жизни и ее законов. Формальный рассудок постоянно убеждается в своей отчужденности от действительности, в бессилии понять настоящее, а тем паче предугадать будущее. В результате — растет злоба на самого себя, и проклятия окружающему переносятся и на собственное жалкое существование. Итак — одиночество, окостенение, тоска — вот мрачный удел пути нижней бездны извращенного Аполлона.

Нижняя бездна Диониса — Баал-Зебуб — возникает при одностороннем утверждении презирующего форму начала Диониса в приложении к конкретно-эмпирическому миру. Начало, насыщающее жизнью, начинает пониматься началом единственно существующим, а принцип формы — лишенным самостоятельного обоснования. Гармоническое раскрытие содержания жизни уступает место беспорядочному изливанию ее мощи, а стремление к органическому сопряжению каждого живого существа со всеми окружающими и к сопричислению к общемировому замещается слепой жадой переплетения их всех в копошащийся клубок. Тяготение к единству и простору, не считаясь со своим призванием как завершающего результата жизни космоса, пытается осуществиться помимо действия организующих начал. Все стесняющее хаотические движения, чтобы сделать их поток плодотворным, не только отвергается, но и за ним отрицается даже самое право на какое бы то ни было существование. Вся организующая сторона как человеческого существа, так и природы, все силы и процессы расчленяющие, утверждающие и соподчиняющие отдельные формы и модусы бытия — уничижаются и объявляются бесцельными. Это есть крайняя гипертрофия мистики и полное отрицание разума. Но это непомерное возвеличение значения мистики и кажущееся торжество над разумным началом в действительности приводит к обратному результату. Отрекшись от организующих законов Аполлона, мистика утрачивает и в себе самой протяжение глубины, перестает воспринимать различие уровней синархии, становится плоской в прямом и образном значении этого слова. Ее собственное содержание бесконечно обедняется, ибо отсутствие разделяющих и организующих деятелей уничтожает возможность выявления многокрасочности содержания. Из всеобъемлющего кладезя реальностей человек черпает лишь то немного, что называется пассивным опытом в конкретно-эмпирическом мире. Глубинные же качества мистического начала остаются погруженными во мрак Нирваны за отсутствием иерархических протяжений, рождающихся из соответствующих расчленений и дифференциаций. Это влечет за собой невозможность непосредственного мистического восприятия перспектив мира — синархической природы живого бытия. Парализуется способность интуитивного распознавания удельной ценности единичных модусов бытия, и все их многообразие оказывается обезцененным и лишенным общего гармонического единства. Чувствование причастности всего живого к общему первородному источнику жизни и ощущение раскрывающегося в множественности вселенского всеединства утрачивают всякое реальное живое содержание, становятся отрицанием всякого актуального бытия. Итак — крайняя односторонность утверждения мистики приводит не только к отклонению от ее истинного призвания, но и к полному самоуничтожению. Принаивысшем развитии человека здесь могут торжествовать лишь: сила чувств и влечений, жгучая жажда безумных наслаждений и диких опьянений, решимость ни перед чем не останавливающаяся, презрение возможных последствий. Отрезав себя от всех сдерживающих и организующих начал, человек подпадает под деспотическую власть страстей. Отсюда первое проклятие — обезличенность, рабская подчиненность внешнему, пустота и бессмысленность жизни. Животворящая мощь Диониса вырождается здесь в разложение заживо, в распадение всего существа. Все вырабатываемые яды обрушиваются на самого человека — возникает пресыщение жизнью и гнетущая тоска, которую он тщетно пытается потопить в безумии оргий и отчаянии разврата. Отрешение от разумного начала влечет за собой второе проклятие — полную непригодность к законам жизни. Горьким опытом хаотические силы постоянно убеждаются в своей отчужденности от действительности, в бессилии слиться с жизнью конкретных реальностей, а тем паче с их гармоническим целым. В результате растет ненависть ко всему, и все порывы объединяются в общем влечении все ниспровергнуть и разрушить. Итак — обезличение, разложение, тоска, бессилие, беспомощность, дикая ненависть ко всему — вот мрачный удел пути нижней бездны извращенного Диониса.

Обе нижние бездны Аполлона и Диониса возникают, при извращении действительного содержания этих начал, благодаря одностороннему утверждению одного полюса антиномии с забвением другого. Односторонность неотвратимо влечет за собой здесь искажение, ибо каждое конкретное свойство, не уравниваясь полярно сопряженным, развивается до уродливости. В результате активными усилиями человека не осуществляется реализация истинных ноуменальных начал, а лишь призывается к иллюзорному бытию некий демонический фантом, выматывающий силы из породившего его человека. По отношению к верхним безднам мы наблюдаем иную картину. В ноуменальном не может быть места конкретно-эмпирическим силам, состояниям и процессам, а потому не может быть и их извращений. Односторонность приводит здесь не к извращению природы начал в их собственном естестве, а к возбуждению дисгармоническим призывом губительной реакции, которая сама по себе направлена всегда на благо, но которую вынести человек оказывается по слабости своих сил не в состоянии. Здесь происходит не извращение благого начала и не замещение его злым, а лишь чрезмерное раскрытие его мощи. Если человек в своем безумии односторонне слишком близко приближается только к одному из начал — его ждет неминуемая гибель. Эта идея остается справедливой по отношению к каждому из ноуменальных начал, что, в частности, в греческой мифологии запечатлено тем, что каждый бог обладает одновременно добрым и губительным ликом.

Верхняя бездна Аполлона разворачивается при одностороннем приближении к его ноуменальной сущности. Здесь его добрая и благая природа (ΑττοΑΑοπ' Φσα ος,) становится губительной (ΑλοΧΧαπ> от αλοΜи/м). Постоянно поднимаясь по ступеням космической иерархии, человек раскрывает в своем сознании все более глубокие и общие идеи. Вначале под их воздействием весь накопленный предыдущим опытом материал последовательно организуется в системы, возрастающие по стройности и красоте. Но затем наступает период, когда дальнейшее повышение иерархического уровня сознания неминуемо влечет за собой необходимость коренной ломки и переустройства созданных ранее построений. При свете идей высшего порядка конкретные решения и частные доктрины меняют смысл, изменяется и их взаимное соотношение. Частное не упраздняется общим, но эволютивное изменение исходных постулатов, направляющих тенденций и методов организации влечет за собой необходимость иной последовательности построений и иных ориентации во всех разветвлениях мирозерцания. Прежние концепции, основанные лишь на ограниченном материале и суженном сознании, оказываются лишь частными случаями, и их обособленное существование становится бесцельным и излишне загромождающим сознание при наличии общих доктрин. Итак, переход сознания на высшую ступень иерархии приводит к необходимости переустройства всего его достояния; все его системы форм отмирают и замещаются новыми. Каждый такой перелом есть переживание смерти и возрождения. Пока человек сохраняет в себе связь с началом Диониса, он черпает из него силу жизни и переносит этот кризис сравнительно безболезненно. Но все более отклоняясь от него по мере возрастания односторонности служения Аполлону, он постепенно растрчивает животворящие дары дионисийства и оказывается рано или поздно не в состоянии перенести кризис перерождения. Возжегшиеся в сознании высшие идеи стихийно разрушают все ранее достигнутое, а творческое воссоздание из обломков старого более грандиозного нового оказывается непосильной задачей. Высший свет утрачивает свою созидательную мощь, является только разрушителем, всепожирающим Молохом. Если сознание не сумеет вовремя остановиться и противопоставить разрушающему Аполлону всеоживляюще-го Диониса — его ждет солнечная смерть. Такова горькая участь одинаково как отдельного человека, так и целых народов и рас, которые по своему общему развитию слишком рано и опрометчиво воспринимали высшие идеи и гибли, не будучи в силах перенести их

ослепительный блеск.

Верхняя бездна Диониса разворачивается при одностороннем приближении к его ноуменальной сущности. Постепенно углубляясь в поток космической жизни, человек раскрывает в своем сознании все большие глубины. Вначале их веяния лишь насыщают живым содержанием его формы и образы, повышают восприимчивость к тончайшим изменениям и переливам текущей в мире жизни, усиливают каждое конкретное чувство и постоянно раскрывают общность и единство их внутренних истоков. Но затем наступает период, когда дальнейшее углубление сознания в пучину Диониса неминуемо влечет за собой необходимость коренного изменения и перерождения *говос*, 'а жизни, тембра мирозерцания. Разворачивающиеся внутренние тайники естества внедряют совершенно новое содержание во все виды чувств, влечений и восприятий. Частное не упраздняется общим, но эволютивное углубление основных качественностей самоощущения, направляющих влечений и природы сопряжения органических частей влечет за собой необходимость иных соотношений и иных ориентации во всех разветвлениях мирозерцания. Прежние чувствования и восприятия, возникавшие при ограниченном материале и суженном сознании, оказываются лишь частными модусами, а их обособленное существование становится неправомерным и искажающим действительность. Итак, раскрытие в сознании новых глубин приводит к необходимости перерождения всего его содержания; все виды чувствования отмирают и замещаются новыми. Каждый такой перелом есть переживание смерти и возрождения. Пока человек сохраняет в себе связь с началом Аполлона, он черпает из него организующий дар и переносит этот кризис сравнительно безболезненно. Нахлынувшие волны нового, более глубокого содержания, смывшие все членения, ставшие теперь неудовлетворительными, и поглотившие прежние виды чувствования, организуются новыми аполлоновскими членениями и разветвляются в новые, более глубокие виды чувствования. Но отклоняясь от организующего начала все больше и больше по мере возрастания односторонности служения Дионису, человек постепенно растрчивает Аполлоновы дары и оказывается рано или поздно не в состоянии перенести кризис перерождения. Разверзнувшиеся в сознании провалы стихийно поглощают все ранее достигнутое, а творческое воссоздание новых, более глубоких сопряжений безусловного с конкретным миром оказывается непосильной задачей. Глубинные истоки бытия и жизни утрачивают свою животворящую мощь, становятся только носителями уничтожения, всепоглощающей Нирваной. Если сознание не сумеет вовремя остановиться и противопоставить всеуничтожающему Дионису всеорганизующего Аполлона — его ждет нирваническая смерть. Такова горькая участь одинаково как отдельного человека, так и целых народов и рас, которые по своему общему развитию слишком рано и опрометчиво воспринимали веяния последних глубин и гибели, не будучи в силах перенести их порывы, леденящие душу и уничтожающие все конкретное.

§ 9. Третье начало и система динамического кватернера

Путь человеческого развития заключается в постепенном раскрытии в сознании бинера начал Аполлона и Диониса. Каждое из них есть своеобразная система звеньев, связующая ноуменальное с феноменальным, абсолютное и безусловное с конкретным и относительным. Но вместе с тем каждое из них становится живым деятелем только в органическом сопряжении с другим, взятое же в отдельности — остается лишь абстрактной системой возможностей. Это сопряжение не может совершиться непосредственно между их естествами, а осуществляется в актуальном кинетическом сознании человека под влиянием раскрывающегося в нем третьего

начала — воли. Аполлон и Дионис лишь отвечают на активные влечения сознания, содействуют или препятствуют его стремлениям, но сами по себе осуществить конкретное творчество не в состоянии. Эти начала, как таковые, не являются субстанциальным бытием, а служат лишь модусами его раскрытия в жизни. Данная доктрина непосредственно проистекает из природы всякой антиномии вообще. Истинно реальное и абсолютное всегда едино и остается единым. Реализация его потенциального содержания в конкретном творчестве осуществляется через предварительное утверждение антиномий и органическое сопряжение их полюсов, но все эти процессы, взятые в отдельности от конкретного смысла, остаются чисто абстрактными. Утверждение всякой антиномии *implicite* пред-полагает существование некоего высшего породившего ее единства. Последнее может быть трансцендентно сознанию, но все же реальность его бытия несомненна *a priori*. Существование определенной антиномии знаменует собой лишь наличие в этом едином некоего живого процесса, стремление к определенному виду конкретизации. Органическое сопряжение полюсов антиномии необходимо требует бытия третьего активного начала, ибо при непосредственном слиянии они погасили бы взаимно разности потенциалов и в итоге дали бы нуль. Это третье начало, чтобы обладать независимой от членов антиномии активностью, должно иметь независимое сопряжение с высшим единством. В результате жизненного процесса это третье начало активно осуществляет полную реализацию и органическое сопряжение полюсов антиномии. Получающееся триединство и является актуальным раскрытием первичного единого. Так и в данном случае: начала Аполлона и Диониса как таковые являются лишь основными модусами проявляющегося в конкретной жизни бытия, но сами по себе создать ее не в состоянии. Они суть лишь категории изливания творческой силы в мир конкретного бытия, а потому постольку и существуют, поскольку проходит через них этот творческий поток. Чтобы этот поток происходил в действительности, необходимо существование двух начал: порождающего и воспринимающего. Первое из них есть Творческая Активность космической Реальности, — Божества, — есть Его Воля. Эта Воля предшествует бытию всех антиномий, является их порождающим источником, первичным раскрытием всемогущества. Второе начало есть активность сознательного конкретного существа человека, его воля, первичное раскрытие ноуменальной природы его индивидуального духа. Итак — раскрытие субстанциального бытия в конкретной жизни протекает по системе динамического кватернера: божественная воля утверждает бытие антиномий Аполлон-Дионис и конкретного индивидуального волевого Центра; воля последнего, внутренне рождаясь из божественной воли, воспринимает веяния Божественной Реальности чрез русла Аполлона и Диониса.

Начало воли отлично от начал Аполлона и Диониса своей первичностью и конкретностью. Она есть не только категория проявляющегося духа, но и его основное, исконное обнаружение. Активность духа может окрашиваться различными модусами, но в своем первичном естестве есть воля; в этом ее первичность и конкретность. Аполлон и Дионис могут быть мыслимы абстрактно как определенно организованные системы возможностей, раскрывающиеся перед всяким активным субъектом; напротив, воля не может быть отделена от его конкретного естества. Далее, характернейшим свойством этого начала является двойственность его актуальной структуры. В первичном состоянии воля предшествует бытию начал Аполлона и Диониса, порождает и раскрывается в них, а во вторичном состоянии она закрепляет и динамизирует вытекающие из них влечения. Эти состояния я буду называть высшим и низшим¹⁴. Итак, воля одновременно и начинает процесс актуального раскрытия потенциалов духа, и заканчивает его, и именно в переходе ее из одного ее состояния в другое и заключается вся его сущность. Два состояния воли, по существу — две модификации одного и того же начала, могут находиться между собой в различных соотношениях в зависимости от иерархического уровня

сознания, в котором они проявляются. Если сознание объемлет лишь низшую волю, высшая остается ему трансцендентной и представляется или абстрактным понятием, или извне проявляющимся категорическим императивом. Под влиянием относительных феноменальных обстоятельств низшая воля может выливаться во влечения, противные общей природе воли; так возникают различные виды дисгармонии между ноуменальным и феноменальным. Если же сознание одновременно объемлет оба состояния воли, оно может достигнуть их полного гармонического сопряжения. Это есть творческое воссоединение субстанциального с конкретным.

Антиномическая сопряженность Аполлона и Диониса и двойственность модификаций третьего начала проявляются одинаково во всяком актуальном сознании, независимо от его места в синархии космоса. В простейшем сознании система этого кватерн эра может быть весьма мало выявлена, отдельные его члены могут иметь очень бедное содержание, а их связи и противостояния могут оставаться погруженными в бессознательное, но все же и их организация, и присущие им содержания неизменно и навсегда предопределены. С эволюцией сознания расширяется актуальное содержание этих начал и параллельно с этим оно воспринимает самобытность каждого из них и постоянство их основных взаимоотношений. Наконец, в высшем периоде начинается работа их сознательного органического соподчинения в одном общем целом. Каков бы ни был иерархический порядок монады, т. е. актуально раскрывающегося духовного индивидуального единства, одинаково в процессе эволютивной жизни проявляется весь кватернер начал. В мире каждой индивидуальности этот кватернер окрашивается соответственными тональностями, но сам по себе, как таковой, не ограничивается никакими рамками, имеет вполне вселенское всеобъемлющее призвание. Благодаря этому изучение его, составляя основной предмет всякой психологии, в то же время не может ею ограничиться, и составляет также сущность космологии. Приматы психологической жизни являются лишь частными проявлениями общих мировых начал, благодаря их ограничению специфическими условиями. В сознании человека происходит высший процесс полного самопознания, но и в низших царствах природы, равно в психической и физической сторонах жизни, зиждущими первоосновами являются именно эти начала.

Можно дать следующую общую формулировку кватернера этих начал: самобытный источник энергии, система законов ее проявления и актуально действующая сила. Кроме этого, разумеется, необходимо наличие среды, в которой долженствует произойти актуальное проявление. В психологическом аспекте, когда область сознания представляет эту среду, третье начало проектируется в виде двух самостоятельных начал. Первое, ближайшее, есть система актуальных влечений, вытекающих из утвержденных аполлонических и дионисийских потенций; второе существует независимо от них, и внушаемые им веяния кажутся исходящими из высшего, трансцендентного мира. Подавляющее большинство людей живет исключительно низшей волей, и самый факт существования в них высшего центра или остается вовсе неведомым, или представляется пустым звуком. У весьма немногих, далеко опередивших в эволюции окружающих, сознание оказывается способным к опыту высшего порядка, и бытие внутреннего гения является для них уже эмпирическим фактом. Но если в организме отдельного человека начало высшей воли раскрывает факт своего бытия в непосредственном опыте лишь очень ограниченному числу людей, то в жизни организмов более высокого порядка — в человеческих обществах — он становится очевидным для каждого их члена. Правда, до понимания природы и законов этого высшего начала здесь так же бесконечно далеко, как и во внутренней жизни отдельного субъекта, но зато тут не может быть сомнений в его непреложной реальности. Причина этого ясна: во внутренней жизни несравненно труднее расчленивать нисходящую систему прямых и косвенных последствий, порожденных воздействиями внешнего мира, от

изнутри привходящих императивов, чем во внешней жизни осознать наряду с эмпирической причинностью наличие неуловимых направляющих тяготений, сочетающих совокупность случайностей. Поэтому понятия: «рока», «судьбы» и т. п. всегда рождаются из лицемерия внешней жизни, и уже затем переносятся в жизнь внутреннюю. Однако действительность противоположна кажущемуся: каждый человек носит внутри себя источник судьбы, которая прежде всего проявляется во внутренней жизни, а уже затем по цепям причинности переносится на жизнь в окружающей среде.

Эллинский мир в своей экзотерической культуре не мог подняться до имманентного постижения начала высшей воли как в организме одного отдельного человека, так и на арене вселенской жизни. Вовсе отрицать очевидность его бытия греки не могли, а потому они должны были ограничиться лишь утверждением абстрактной идеи судьбы, Мойры, непостижимой, но одинаково властно тяготеющей как над людским родом, так и над бессмертными обитателями Олимпа. Это начало есть, но каковы истоки его бытия и природа внутренней жизни, каковы его горние цели и влекущие мир к ним законы, наконец, каково его отношение к этой юдоли скорби, — все это вопросы навеки неразрешимые. Придя к этому выводу, греки устремили всю мощь своего народного гения на творческое раскрытие в живом символе второго, низшего начала, надеясь в его собственных глубинах найти разрешение главной тайны жизни. Так возник образ страдающего героя.

Третий гений жизни есть победный ритм торжествующей борьбы. Во всем продлении времен, везде, где мир ответствен велянию быть, внедряется в земное бессмертное влечение к предельным высям граней красоты и упоению полнотой единства. Во всей бездонности богатств океана жизни он насыщает каждую, даже самую крохотную каплю его неустанным стремлением к раскрытию своей самобытности и в то же время к исполнению ее ведением надмирного и всеобщего единства. Он внушает ей не довольствоваться дарами только одного Аполлона или Диониса, но вечно жаждать их обоюдного восполнения в единстве как в горнем, так и в дольном. Он не дает сознанию утолить жажду искания конечным, как не дает ему найти забвенье рабского покоя путем покорного растворения самобытности в реющих волнах только одного из начал. Во всем и повсюду он будит познание противоположного, сметает все начинающие крепнуть связи, соединенья, пути и состояния и властно влечет к преодолению все новых и новых видов антиномий жизни. Его стихия — борьба; он не знает и не может найти ее окончания: каждая новая победа лишь раскрывает новые цели и подлежащие преодолению препятствия. Но в самом свершении борьбы раскрывается и ее внутренний смысл, и ее надмирная цель, и ее высшее оправдание. Каждая неопределенная двойственность есть родник страдания; каждая победа над одной из них есть преображение родника страдания в источник творческой гармонии. Вечно зовя все живое к борьбе, третий гений влечет к преодолению мирового страдания через последовательное отождествление со всеми его видами и творческое их преодоление в себе. Однако этому гению закрыт доступ во внутреннее средоточие тайны жизни; ему недоступна та высь, где веет царственный покой всеведения, а потому и всепринятия и всепрощения; ему неведомо горнее Молчание, разлитое над покровом борьбы и страдных восхождений. Его покой — иной: это покой борьбы, сладост-растье устремлений, экстаз торжествующего страдания. Не полнота ведения, не предельные глубины Любви и не спокойствие надмирного созерцания преображают скорбь и стенания бытия в ореол живой красоты, но преодоление борьбой всех преград, нисхождение в последние провалы Смерти, внедрение во все извивы мятущегося страдания дают трепещущей душе испить до дна кубок Жизни и в ритме ее собственных изменчивых волн постигнуть высший дар впитывать все потоки страдания и претворять их в величавую благодать. Миру этого гения чуждо преодоление скорби всеведением и любовью божественного Безмолвия; он несет исцеление на дне самих страданий,

в порывах титанической борьбы с извечной двойственностью мира. В нем есть экстаз, и этот экстаз бесконечно упоителен, ибо он превращает бедствующую душу в творца мировой красоты, в рыцаря торжествующей Жизни. Покорив свою гордость и гордая своей покорностью, она оправдывает свое бытие и несет оправдание бытию всего мира.

§ 10. Явление Христа как разрешение космической трагедии

Народ эллинский выстрадал идею страдающего героя и запечатлел ее в образах Прометея, Геракла и царя Эдипа. В каждом из них героизм, рок и страдание взаимно преломляются различно, но внутренняя ось остается всюду тождественной. — Мир разделен на враждующие двойственности, а потому вся человеческая жизнь заключается в постоянной борьбе и в творческом их преодолении. Но какого бы могущества ни достигало живое существо, будь то даже титан или сам олимпиец, — все равно он не может сбросить с себя рабской покорности Року. Витая в надмирных высотах, Судьба посылает свои веленья, — и все должно беспрекословно следовать им. Сам владыка Олимпа, Зевс, своей державной волей лишь устрояет пути, предначертанные Ананке и Мойрой. Во всем подчинен Судьбе человек, навсегда она останется ему неведомой, никакие усилия и никакие достижения не приведут к познанию ее истинного Имени и высших надмирных законов. Человек всегда в мире и только в мире, а потому высшее, чем он, есть бесконечно далекое и недостижимое. Никогда не сможет настать день победы над миром, и только в отождествлении с ним есть исход. Итак, в мире проявляются две воли и они чужды друг' другу и низшая рабски подчинена другой. — Бог и человек разделены пропастью — вот узел античной трагедии. Греческая культура на пути своей истории выявила эту основную проблему жизни, постигла все бездонность ее важности, но разрешить ее не смогла. Не соподчиненные в высшем единстве, извратились в ее сознании и правильно познанные начала Аполлона и Диониса, и солнце Эллады стало быстро склоняться к закату. Но что не могла исполнить экзотерическая культура, то уже открывалось избранным под покровом экзотерической тайны. Великая раскрепощающая человека и мир идея Богочеловечества постигалась в мистериях¹⁵ в символе Диониса — Якха, *biawaos*, ак%ос, грядущего Спасителя человеческого рода. Но священное достояние эзотеризма принадлежит всему человечеству и ни одному народу в частности. Мистерии и их откровения пришли в Элладу готовыми: она была только временной хранительницей вечных сокровищ духа, а потому ее собственные достижения измеряются лишь ею созданной экзотерической культурой. Она только выстрадала трагедию мира, но свершить ее преодоление ей не было дано.

В сознании всего сказанного мы и можем теперь приблизиться к пониманию явления Христа. В Своем живом Образе, как вселенском Символе, Он выявил до дна трагедию мира и преодолел ее в Себе. Как Бого-Чело-век, Он воссоединил воедино два мировых начала воли и воплотил это высшее единство в конкретном Образе (т. е., говоря в терминах Гегеля, завершил диалектический процесс в исчерпывающем утверждении конкретно-спекулятивного). Поскольку Он Сын Человеческий, Христос: выявил до конца путь героя, раскрывающийся в космическом начале низшей воли. Как торжествующий Прометей, Он прошел через врата всех противоречий мира и тем победил его. Он воплотил в Себя всю скорбь и страдания бытия, принял на Себя все грехи мира и через полное сопряжение живой волей Аполлона и Диониса преодолел все виды дисгармонии, т. е. зла. Поскольку же Христос есть едиnorodный Сын Божий, Он явил миру надмирное, Абсолютное, вечные законы Которого раскрываются в двойственности Аполлона и Диониса. Пропасть между Богом и человеком перестала существовать. Победно восходящий Герой и нисходящий Бог объединились в Его Бого-Человечестве как в конкретном

всеобъемлющем Символе. Этим Он органически воссоединил в Своем Естестве весь кватернер начал мирового бытия: развертывающиеся из высшей воли Аполлон и Дионис гармонически раскрылись в начале низшей воли, а последняя воссоединилась со своим высшим прообразом. Сознвая идеи начал Аполлона и Диониса, нетрудно выявить наличие соответственных им аспектов в Облике Христа. Различные религиозные сознания отдельных людей и целых народов тяготели, сообразно своей индивидуальности, к тому или иному Его Лику. Разумеется, в истории нельзя найти одностороннего проявления одного начала во всей его чистоте, но все же, например, представляется несомненным, что в католицизме явно преобладает Аполлон, а в Восточной Церкви — Дионис. С особенной яркостью эти два Лица Христа можно найти в искусстве, а в частности — в иконографии.

Итак, третий гений раскрывается в виде Богосыновства, т. е. в сопричислении конечной и относительной воли к Воле Бесконечной и Безусловной. — «Воля есть узел, связующий человека с высшими силами; она есть остаток потерянного величия нашего, сокровенная искра, таящаяся в нас и могущая учиниться солнечным светом. Все зависит от хотения»¹⁶. Разум развивается в мире мысли; мистика — в мире переживании; воля развивается в трагедии. Чем глубже и возвышеннее становится трагедия, тем более гармонично она объединяет начала Аполлона и Диониса. Совершенная гармонизация бинера есть взаимное насыщение его членов друг другом, взаимное отражение, выявление и самоограничение. Этот идеал трагедии прекрасно выражает Ницше¹⁷: «Трудное для понимания отношение аполлоновского и дионисийского начал в трагедии могло быть действительно выражено в символе братского союза обоих божеств: Дионис говорит языком Аполлона, Аполлон же в конце концов языком Диониса, чем и достигнута высшая цель трагедии и искусства вообще». Но Ницше совершенно не понял явления Христа как воплощения этой идеальной мировой трагедии, а потому свою идею «сверхчеловека» сделал столь чуждой и противоестественной. Не поняв Христа, он не мог Его не отвергнуть, — и в этом и лежит источник его антихристианства. Скоро две тысячи лет, как «Слово стало плотью», но до постижения действительной глубины и значения явления Христа нас все еще отделяет целая бесконечность. Только тогда, когда человечество поймет, что Христос разрешил верховный вопрос, поставленный древним миром, настанет пора истинного христианства. — Из трагедии человеческой жизни есть лишь один исход — *imitatio Christi*. — «Когда ученик вступает на путь, он ложится на крест; когда крест и он станут одно — он достиг своей цели»¹⁸.

В этом кратком очерке я несколько обрисовал, как понимаю я, органическое триединство гениев космического бытия. Эти три начала можно одинаково вывести из опыта высшей интуиции, непосредственно черпающей из кладезя духа, и из конкретно-эмпирического изучения вселенной, т. е. путем опыта низшего порядка помощью низшей интуиции. Я отдаю преимущество первому методу, ибо он не только более целостен и синтетичен, но и непосредственно дает истинное решение, хотя в то же время полагаю, что и конкретный эмпиризм когда-нибудь сможет развить аналитически найденные им начала до той же степени синтеза. Точно так же нет необходимости ограничиваться одним лишь психическим аспектом, ибо и в мире физической жизни можно найти соответствующие трем гениям бытия три тенденции: дифференцирующие и кристаллизирующие (Аполлон), аморфизирующие, т. е. низводящие к среде (Дионис) и эволюционирующие (Прометей).

Из трех гениев наиболее близким к человеку является третий, и не только потому, что он непосредственно входит в нашу жизнь и являет собой конкретный идеал. Этот гений глубоко человечен и раскрывает своим бытием важнейшую доктрину о призвании и ценности всякого индивидуального бытия. Трагедия индивидуального бытия имеет общемировую ценность, и жизнь всего живого есть реальное творчество. Без этой идеи мы неизбежно впадаем в глубочайший и безысходный пессимизм: «В беспредельном пространстве бесчисленные

светящиеся шары; вокруг каждого из них вращается около дюжины меньших, освещенных; горячие изнутри, они покрыты оцепенелой, холодной корой, на которой налет плесени породил живые и познающие существа, — вот эмпирическая истина, реальное, мир»¹⁹. Но если творческая трагедия всякого живого существа имеет кроме личной и общемировую ценность, то и самая мельчайшая частица этой «плесени» имеет право сознать себя одним из центров мира, существование которого необходимо для самой возможности существования и всего целого. Как бы ни была субъективна деятельность человека, все же она является частью мирового Целого, ибо идея Целого объемлет собой всю многообразность проявлений индивидуальных деятелей. Кроме того, всеобъемлемость Целого относится не только к миру физическому и деяниям в его области; Целое одинаково включает в себе и всю совокупность психических актов и состояний. Абсолютное, Брахман²⁰, воспринимается нашим сознанием в антиномии: Нирвана — Манвантара. В Своем вневременном Самосозерцании Брахман объемлет в Нирване потенцию космоса, но здесь она не только не реализована и не основана, но и не дифференцирована; только раскрываясь как Субстанция, Брахма, Абсолют объемлет синархию проявленного мира. Каждая новая возникающая в мире актуальная форма переводит соответствующую ей потенцию из нирванического лика Абсолюта в Брахму. Поэтому создание всякой новой формы есть творчество не только по отношению к ней самой и познающему ее субъекту, но и с точки зрения космической, абсолютной. Если же мы переключим свое сознание из метафизического в критическое, то и в этом случае мы убедимся в сказанном. Кантианство, а в особенности неокантианство, утверждает, что не только познание мира лежит в субъект-объектных отношениях, но и что мир существует лишь постольку, поскольку он познан. Ясно, что с точки зрения критической философии познание адекватно творчеству. Ввиду же того, что познание становится общим достоянием, это творчество выходит за пределы субъекта и становится общей ценностью. В чем же состоит человеческое творчество? Его элементы, т. е. материал, даются ему внешним миром; точно так же и общие направляющие основы закономерности творчества являются данностями, приходящими извне его сознательной воли. Вся его задача сводится лишь к созданию системы, всегда более или менее индивидуальной. Именно в этой индивидуальности и заключается вся ценность творчества с точки зрения абсолютной, только в этом его творчество является действительно новым, самобытным, впервые возникающим в мире. Объективированием своего индивидуального начала в творчестве человек выявляет из недр Нирваны новый модус Самосозерцания Брахмана. Этим всякое творчество и приобретает принципиальную ценность, независимо от того, сколь оно велико или мало. Но было бы крайне нелепо ограничивать творчество интеллектом; более того, здесь оно менее всего субъективно и индивидуально. Только в трагедии целостного существования и реализуется самобытность человека во всей его многокрасочности. Эту идею и выражает начало Прометея, а во всем своем величии она раскрывается в Богосыновстве, провозглашенном Христом. В нашем аспекте Богосыновство воспринимается* как сопричастность всякого индивидуального начала Божеству и оправдание трагедии как реального творчества.

Итак, трагедия есть творчество, и всякое творчество есть трагедия. Гений творческой трагедии реализует антиномию Аполлона и Диониса. Представляется нетрудным осознать в творчестве соответствующие им аспекты. Аполлон есть принцип формы и красоты, т. е. гармонической систематизации формы. Поэтому Ницше считает специфическим выражением Аполлона пластическое искусство. Вполне с этим соглашаясь, я однако считаю такое выражение недостаточно общим. Кроме того, пластическое искусство относится к произведениям рук человека, а не к самому его духу. Между тем мы имеем вполне определенное понятие, выражающее высокое развитие в человеке аполлонического начала — это талант. Точно так же мысль Ницше, что Дионису специфически соответствует музыка, — справедлива, но слишком

недостаточно выражает природу этого начала — более глубоко ему соответствует гений. Талант есть начало реализующее, выявляющее все детали и частности, обнаруживающее все скрытые качества и способности, но в то же время стремящееся к кристаллизации в недвижные, раз навсегда выявленные формы. Поэтому талант, видя в форме самоцель, всегда не столько внутренне индивидуален, сколько имеет местное значение, связан внешними обстоятельствами времени и места. В противоположность этому, гений есть начало собственно творческое, видящее лишь внутреннюю ценность, игнорирующее частности, вечно живое и видоизменяющееся, не могущее быть влитым в недвижные формы, постоянно их обесценивающее и преодолевающее. Поэтому гений непрерывно и вполне раскрывает свою индивидуальность, но в то же время вовсе не связывается ею: все его проявления имеют общемировую, общечеловеческую ценность, вне всякой Зависимости от частных обстоятельств времени и места²¹. В искусстве — если область таланта — драма или комедия, то гению свойственна лишь трагедия. Вот почему и в аттической трагедии всегда преобладало дионисийство. В объективной действительности мы никогда не могли бы найти частного проявления одного только гения или одного таланта. Гений без таланта остался бы совершенно невыраженным; точно так же талант без гения, не имея оплодотворения, не мог бы созидать. Но также лишь весьма немногим избранныкам ниспосылались равномерно оба дара — гений и талант.

§ 11. Триада гениев в Риг-Веде

При начертании облика трех космических гениев мы пользовались, следуя Ницше, только греческой мифологией. Последнее объясняется лишь тем, что она больше всего исследована и наиболее понятна, равно как и тем, что в духовном развитии самой Греции эти идеи играли весьма яркую роль. Но не меньшие результаты могут быть найдены и в более древней мифологии — индийской, если бы нам удалось преодолеть главнейшее здесь встречающееся препятствие — совершенно невероятную для европейца роскошь идей и образов. Мы ограничимся Лишь указанием на учение древнейшего известного нам памятника индусского гения — Риг-Веду²². Аполлону и Дионису здесь соответствуют Агни и Сома; их глубокая внутренняя связанность подчеркивается во многих местах Риг-Веды²³. Аполлоновская природа Агни становится ясной из гимнов, как прославляющих его победу над Вритрой²⁴, так и отождествляющих его с солнцем, озаряющим многообразие форм²⁵. Что же касается двойственности природы Сомы, то здесь мы имеем совершенно неисчерпаемый материал. В экзотерическом аспекте Сома, как и Дионис (Дионис-Вакх), был богом напитка, дающего опьянение²⁶. В эзотерическом аспекте Сома, как и Дионис, был богом мистического экстаза²⁷. Этот духовный экстаз с особенной силой выражается знаменитым стихом; «*arāma somam amṛta atahumagamna jyotir avidama devan*»²⁸. Сознание, что Сома несет с собой мистический экстаз, отразилось даже в языке. Так, самое слово «жрец» («*vr̥ga*») значит «трясущийся», «находящийся в состоянии экстаза». Слово «поэт» («*kavi*») в то же время обозначает «вдохновленный», «вещий»²⁹. Третьему гению в Риг-Веде соответствуют различные образы в каждом из его состояний. Идея Абсолюта, столь необыкновенно глубоко раскрытая в индийской философии, уже с полной отчетливостью сознавалась в древнейшем периоде. Здесь не только ясно ставилась ее общая проблема³⁰, но и в главнейших чертах она получала правильное разрешение. Все боги пантеона стали пониматься лишь аспектами, конкретными модусами проявления Единого³¹. В частности, индусы здесь предвосхитили за несколько тысяч лет основную доктрину Платона, что в ноуменальном мире всякая часть есть одновременно и часть, и все целое. Это выразилось в

том, что каждое божество в наиболее ярких гимнах начало прославляться как высшее и единое, объемлющее собой всех других божеств. Европейская критика давала до сих пор лишь детски-наивные объяснения этому факту, а именно — решила, что единственной причиной гипертрофирования значения отдельных божеств является лишь не в меру усердное рвение служителей соответствующих культов, или рассматривала эту концепцию, «генотеизм»³², только как переходную к монотеизму³³. Между тем система таких концепций не только вполне закономерна, но и только она одна способна выразить органическую сопряженность отдельных ноуменальных деятелей как между собой, так и со всем Целым. Не ограничиваясь этим определением Абсолюта, столь напоминающим платоновское «*Τοεὐείνσα जो*)*Ла км та тгоААа ev*»³⁴, индусы уже в древнейшем ведическом периоде выражали его идею или апофатически (Аум), или же через бесконечную прогрессию положительных определений. Среди последних образов наиболее уходит в седую древность Адити. Это есть мать всех богов, идея бесконечности (Макс Мюллер) и вечности (Рот), хранилище непроявленного³⁵. В матриархальный период, до переворота Рамы, Адити, как идея Великой матери (Гиллебранд, Коллинз), закономерно выражала идею Абсолютного. В последующий период Адити, по видимому, вылилась в идею первичной (платоновской) материи (Пишель). Здесь она получила предикат космической инерции — «Адити сохраняет все, что идет, и все, что стоит». Параллельно с торжеством патриархата место Адити начал занимать Варуна. Как бог небесного свода и водной стихии, Варуна стал также пониматься как олицетворение бесконечности и всеобъемлемости. Именно Варуна с наибольшей силой прославляется как единый высший Бог³⁶. Среди положительных определений Абсолюта мы находим в Ведах: Праджапати (Господь тварей), Вишвакарман (Создатель всех вещей, Великий Вее-Бог³⁷, Великий Асура (Великий Дух), Свайамбху (Существующий Сам Собою), Парамештхин (Тот, Кто занимает вершину) и т. д. Обращаясь теперь к началу низшей воли, мы находим в Ведах только образ Матарисвана, соответствующий греческому Прометею. Вообще же в Индии процесс осознания начала воли протекал в обратном направлении, чем в Греции. — Греки сосредоточили всю мощь своего гения на начале низшей воли и только весьма туманно восприняли идею высшей. Наоборот, индусы прямо обратились к постижению высшего начала и только в последующем ходе своей истории создали трагические образы в связи с общей идеей мирового страдания (*Duhkha*). Более того, они бесконечно превзошли греков, так как им дано было найти разрешение мировой трагедии.

§ 12. Бхагават-Гита и ее диалектический процесс осознания космической трагедии

Индийский эпос и проблема трагедии жизни достигли своего полного развития в период, последовавший за составлением гимнов древнейшей Ве-аы. Перед индусами восстали те же страшные вопросы, в попытках разрешения которых надломилась эллинская культура. Если греки в своих мистериях только ждали явления Диониса-Якха, то почва Индии была освящена явлением Кришны. Его жизнь и учение столь изумительно близко совпадают с жизнью и учением Христа, что не приходится удивляться попыткам некоторых авторов³⁸ видеть в Галилеянце лишь историческую проекцию на почву Палестины Сына Васудэвы. Известные особенности синкретической эпохи, действительно, весьма способствуют утверждению этого взгляда, но новейшие исследования³⁹ с достаточной убедительностью доказали самостоятельность и подлинность личности Христа. Ввиду необъятности проблемы я ограничусь лишь учением одной Бхагават-Гиты. Кришна подходит к проблемам мира, зла,

страдания и эволюции именно с той самой концепцией, которая через пять тысяч лет составила исходный пункт и все содержание философии Гегеля.

«Во всяком деле скрыты три начала:
Познание — Гиан и Гиайа — познающий
И Паригмайта — то, что познают.
При исполнены! дел нужны: орудье,
И действие, и действующий сам.
Последних два и Гиан, или познание,
Мы различаем по влиянию Гун.
Теперь внемли ты их подразделению:
Познание единого начала,
Царящего над видимой природой,
Во всех вещах живущего сокрыто —
Вот истинная мудрость, или Гиан,
Которая исходит из благого
И светлого начала Саттва-Гуны.
А мудрость, не познавшая единства,
Но видящая многие начала,
Царящие над видимой природой,
Исходит из влиянья Раджа-Гуны.
А низшее познание лишь видит
В одном предмете, взятом безразлично,
Начало всех вещей, и лишь ему
В безумьи поклоняется и служит;
Оно из мрака Тамы истекает»*.

Здесь утверждаются три вида бытия, в которых протекает процесс диалектического развития. Сознание, живущее среди конкретно-эмпирического мира, воспринимает спекулятивное Понятие через Саттва-Гуну, порожденные им антиномические начала — через Раджа-Гуну, и, наконец, конкретно-эмпирическое — через Тама-Гуну. Но эти три начала, триада Гун, «Трайгуна», не ограничиваются рамками психологии или гносеологии, а являют собой действительную сущность всего космического процесса⁴.

«Ни на земле, ни в небе, ни в прекрасной
Обители богов не существует
Свободных от влиянья Гун:
Они лежат в основе мирозданья»⁴².
«Движение и жизнь — все истекает
Из трех начал природы сокровенных,
И лишь безумец думает, что силой
Он собственной творит дела земные»⁴².

Этот космический процесс заключается в раскрытии Надмирного Субъ-окта (Понятия, абстрактно-спекулятивного) чрез посредство мировой двойственности (абстрактно-

формального) в явлениях и формах (конкретно-эмпирическом) и творческом воссоединении их с ноуменальным в конкретные живые единства (конкретно-спекулятивное). Итак, в Божестве должно различать первичную Трансцендентную Природу —

«... над всей видимой природой
Другое есть Незримое Бытие».
«Существовал Я раньше всей вселенной»...

и Его имманентное раскрытие в космосе —

«И — сущность сокровеннейшая. Сам — Я
И Асат, откровенная природа».

Проявленный мир возникает в диалектическом процессе, т. е. вызывается к бытию мыслью

«Так Мысль Моя бесчисленные звезды,
Богов небесных, землю создала».

Творческое воссоединение феноменального с ноуменальным в конкретно-спекулятивное составляет цель бытия человека; именно в нем раскрывается с наибольшей глубиной изначальная антиномия трансцендентного и имманентного, и именно в нем она находит свое гармоническое разрешение. Возможность этого предопределена Природой Абсолюта, вневременно объемлющего в Себе все стадии макрокосмического диалектического процесса —

«В двух видах проявляется Пуруша:
Один подвержен вечным измененьям,
Другой стоит незыблемо от века.
Один из них — материя природы,
Другой — ею управляющий закон.
Над ними же возвышен беспредельно
Дух высочайший, или Параматма,
Что обитает в трех мирах вселенной,
Предвечный и незыблемый Исвар.
Возвышен Я над вечным и делимым,
Над вечным, неделимым Я возвышен,
И потому Я в Ведах называюсь
Пурушоттамой, Духом Высочайшим»⁴

Задача каждого индивидуального бытия заключается в том, чтобы осознать в себе этот космический процесс и должным образом завершить его через приобщение к Реальности. Человек по своей внутренней сущности причастен к Абсолютному, и вся его эволютивная жизнь заключается в Его раскрытии в данном индивидуальном мире.

«В груди людей живет Исвар сокрыто,
И силой всемогущею Своей

Он промышляет о судьбе входящих
На колесо всеобщее времен».

Пока человек живет явлениями и формами, он находится в рабском подчинении низшей Гуны — Таме. Она выражает собой понятие косности, неподвижности, мрака. Далее в нем развивается Раджа-Гуна, страсти. В индийском понимании «страсть» вовсе не ограничивалась одной только категорией чувства, а одинаково может быть распространена на все три категории. Впрочем, и в современном литературном языке мы встречаем именно такое общее понимание страсти. Всякая «страсть» есть отвлечение от конкретно-эмпирического, его абстрагирование. Ее основным предикатом является наличие в ней движения; это есть цепь постоянно видоизменяющихся состояний субъекта, стремящегося к определенной цели. Всякая страсть может родиться лишь там, где есть или антиномическая противоположность, или причастность к разным иерархическим сечениям одной и той же оси аналогии. Иначе говоря, всякая страсть есть взаимное влечение полюсов антиномии первого или второго вида. Все движения в мире возникают из разностей потенциалов. Страсти суть частный вид движения, свойственный психическому миру; поэтому должно сказать, что страсти суть влечения друг к другу полюсов психических антиномий, или что страсти рождаются из разностей психических потенциалов. Каждой психической антиномии соответствует определенная страсть. Поэтому развитие страстей подчинено нижеследующему закону. — Вначале, когда сознание живет лишь конкретно-эмпирическими образами, имеется лишь одна антиномия: я — не-я, а потому существует только одна страсть — стремление к постоянному общению с окружающим миром. В дальнейшем последовательно возрастают число абстракции от конкретно-эмпирического, т. е. отвлеченные представления (в категории разума) и общие чувства (в категории мистики). По общему основному закону бытия все эти отвлечения всегда возникают антиномическими парами; одновременно с этим появляются и соответствующие виды страстей. Таким образом, эволюция сознания влечет за собой развитие в нем внутренних антиномий и свойственных им страстей. Каждая страсть как таковая существует лишь до тех пор, пока полюсы соответствующей антиномии не соподчинены друг другу и не сопряжены в гармонирующем единстве. Когда же это свершится, страсть существенно перерождается, в корне видоизменяет свою природу: из нее исчезает элемент страдания и вместо порывистых волн получается спокойный гармонический ток. Итак, страсти развиваются с эволюцией человека лишь до некоторого предела, после чего, параллельно с гармонизацией антиномий, их число, как таковых, вновь постепенно нисходит на нет. Разумеется, при этом страсти не уничтожаются вовсе, а в них погибает лишь неуравновешенная стихийность. Природа преобразенных страстей и выражается идеей Саттва-Гуны, Как и другие две Гуны, она осуществляет общение ноуменального духа с феноменальной природой.

«Каждая та сила
Связует дух с природою Пракрити
И первое из них, иль Саттва-Гуна,
Пресветлое и чистое начало
Познания правды, истинным блаженством
Свободный дух с землей соединяет»⁵⁰.

Различные народы и эпохи подходят к тем же самым проблемам различно, соответственно

своим индивидуальным особенностям. Если вопрос правильно формулирован и затем найдено его истинное разрешение, то их внутренняя сущность, разумеется, не может зависеть от обстоятельств времени и места. Однако местные условия оказывают сильное влияние не только на детали и технику выражения в интеллекте вообще, но и обуславливают собой окраску общих доктрин индивидуальными чертами, специфически свойственными данной эпохе. Вся общая идея проектируется п разум в виде сложной концепции отдельных доктрин и связующих построений. Последовательность этих построений и квалификация входящих в них элементов вовсе не могут быть установлены а priori раз навсегда, но, напротив, здесь даенно и раскрывается свобода проявления индивидуальности творца. Полностью учитывая все исходные положения и достигая, в конце концов, той же самой цели, различные эпохи всегда создавали промежуточную иерархию построений каждый раз весьма различно. Так и в данном случае — концепция Кришны и концепция эллинского мира, нашедшая свое разрешение в явлении Христа, по своему внутреннему естеству вполне тождественны, но их индивидуальный окрас глубоко различен. Греки исходили из опыта внешнего мира и только путем долгой эволюции приблизились к истокам высшей интуиции. В их глазах мир явлений всегда имел основную ценность; мир иной раскрывался их взору лишь как идеализация мира сего. Поэтому они естественно стремились найти разрешение основных проблем в глубинном анализе конкретно-эмпирической жизни. Только в этих титанических устремлениях и могли выкристаллизоваться облики начал Аполлона и Диониса с раскрытием всех бездн противоречий между ними. Культура Индии развивалась под другим знаменем. С первых шагов известной нам истории индус тяготел всем своим существом только к вечному и необусловленному. В его глазах внешний мир всегда представлялся лишь иллюзией, Майей, затуманивающей Единую Надмирную Реальность. Он никогда не задавался целью найти разрешение основных тайн бытия путем кропотливого анализа изменчивых форм и состояний. Никогда не дремавший голос высшего сознания давал свои ответы через высшую интуицию непосредственно. Поэтому индус не мог не выработать совершенно иного отношения к проблемам жизни, чем эллин. Трагедия этой «долины слез, печали бесконечной»⁵¹, разумеется, не могла не остановить его внимания, но постоянство ведения ее истинных истоков и природы уничтожило ее остроту, а тем паче безысходность. Для грека мир есть царство изначальной двойственности Аполлона и Диониса; для индуса мир представляется таковым лишь для несовершенных восприятий Раджа-Гуны. Бытие раскрывается в двойственностях, и только в них оно становится конкретным, но источником трагичности служит лишь несовершенство человека — неумение соподчинить противоречия в гармонические единства. Только до тех пор, пока бушуют страсти, т. е. пока человек раздирается несгармонизированными бинерами, существует и трагичность жизни. Поэтому путь спасения и эволюции заключается в порабощении неуравновешенных страстей и достижении через это спокойствия духа. Этот покой — не уничтожение всего живого в пустоте безмолвного мрака, но благодостное созерцание бурь и смен жизни с вершин раскрывшегося в человеке бессмертного духа.

«Как океан безбрежный принимает
Бесчисленные волны, не вздымаясь,
Так к сердцу йога бранные соблазны
Стремятся, но покой не возмущают
Его души, окрепшей в созерцаньи»⁵²

«Спокойствие есть истинная йога.
Познание истины возвышено над делом,—

В нем ты найди убежище от скорби,
От всех земных печалей и страданий» 3.
«Итак, ищи спокойствие ты духа,

Путь истинный к чистейшему блаженству».

Актуальное сознание человека исходит из его духа, познает двойственности мира явлений и вновь возвращается в свою сущность, обогащенное приобретенным опытом. — Это и есть полное завершение диалектического процесса: абстрактно-спекулятивное творчески воссоединяется с конкретно-эмпирическим и претворяется в конкретно-спекулятивное. Однако этот процесс протекает не только в индивидуальном мире каждого человека, но и во всем космосе. Задача человека — не только в свершении собственного диалектического процесса, но и в творческом сопричислении ко всему мировому целому. Только этим путем человек не уединяется в своем торжествующем покое от Божественной Реальности, но соединяется с Ее Сущностью и этим внидет в славное число тех, кто brahmamīrvanam recatī (обретают покой в Боге).

«Гак ведай, вождь бхаратов, что все в мире,
Что движется, дышит и живет,
И мертвые все вещи истекают
Из единенья Кшетры и Пуруши.
Кто видит дух во всех вещах разлитый,
Недвижимый, но двигающий все,
И познает, что Брама высочайший
Во всех вещах вселенной одинаков,
И в собственной душе его познает,
Пойдет путем тот света и бессмертья.
А также, кто в явлениях Пракрита
Лишь действия природы познает
И видит, что над ними возвышаясь,
Душа творенья только созерцает,
Тот истинным познанием умудрен.
Кто множество в природе познает
В единстве заключенным и оттуда
Исшедшим, раздробившись на явленья.
Познал тот Брамму, Высшее Начало»,

Торжество духа влечет за собою не подавление противоположностей, не взаимное их погашение и не уничтожение питающего жизнь закона двойственности, а их гармоническое содружество. Освобожденная от дисгармонии, истинная жизнь есть истинная конкретность Бога, Его извечное обнаружение. Гармонизация бинеров есть не одна из частных форм раскрытия Первосилы, но Ее глубинное качество, апофеоз Ее надмирной Природы. Если беспорядочное влечение несоподчиненных полюсов выливается в мятущийся вихрь страстей, то в их органическом внедрении и насыщении друг другом, в их слиянии в высшее живое единство разворачивается тайна Любви. Поэтому Любовь в своей вселенской идее есть естественный живой символ Божества и энтелехия эволюции космоса.

За тридцать веков до евангельского «Бог любви есть» Кришна провозгласил эту доктрину и, как Единородный Сын, мог сказать и о Себе — «Я есть любовь чистейшая вселенной»⁵⁷. Различие миссий Кришны и Христа проистекает из различия народов и эпох. Каждый из Них Своей Личностью замкнул диалектический процесс, но это замыкание протекало по противоположным направлениям. Христос увенчал Собой восходящее стремление Эллады, воссоединил мятущийся в земных скорбях человеческий дух с его небесным отечеством. Познание конкретного мира было исполнено, и оставалось только вдохнуть в душу восходящего героя Дух Отца. Кришна также пришел на рубеже времен, но перед Ним люди так были поглощены стремлением к небу, что разучились понимать смысл и ценность жизни. Своим могучим духом Он вернул людей земле, раскрыл им глаза на необходимость исполнения задач ее жизни при свете горнего. Проповеди Христа и диалоги Кришны с Арджуной, противоположностью своих устремлений раскрывая противоположность этих двух великих моментов истории, в то же время предстают перед нами тождественными по своей внутренней сущности, ибо они одинаково насыщают целостное существование человека, доводят до конца его диалектический процесс. Но в обоих этих случаях человечество оказалось ниже представших перед ним задач. Голгофа и поле Курукшетры были испытаниями человечества, и в обоих случаях оно оказалось неспособным его перенести. Древний посвященный закон, что «всякий открывающий тайну тем самым ее закрывает», обнаружился в обоих случаях одинаково во всей своей ужасающей действительности.

§ 13. Пневматологическая доктрина в Арканах Таро

Основные виды бинеров и кватернеров. Триада пневмато-логических начал может быть изучаема или как частный случай проявления общей первоверховной идеи троичности, или как некоторый самостоятельный ноумен. В первом случае собственно-пневматологический элемент утрачивает первенствующее значение, становится лишь обертоном, дающим специфический окрас данного случая всеобщему смыслу. Центр тяжести переносится здесь в систему начал как таковую, ибо взаимные отношения последних выявляют на почве пневматологии нечто вполне всеобщее и абсолютное. Это есть закон динамического кватернера, по которому протекает мировой диалектический процесс. Система Арканов Священной Книги Тота и построена по этому закону. Первые девять Арканов развертывают диалектический процесс в трех основных членениях синархии: в Божественном Сознании (I–III), в сознании макрокосмической семьи монад (IV–VI) и в сознании индивидуальном (VII–IX). Аркан X связует эти три момента в один вневременно развертывающийся в мироздании акт. Арканы XI–XX, с одной стороны, являются кинетическими аналогами первых, указующими соответствующие эволютивные цепи мировых законов и состояний, а с другой — повторяют тройственный диалектический процесс в собственной среде имманентного мира. Наконец, последние два Аркана, из которых первый двойственен (Арканы XXI и 0), венчают всю систему Доктриной об отношении космоса к Абсолюту⁵⁸. Во втором случае концепция триэдр!»! мировых начал воспринимается как основная доктрина пневматологии.

Здесь мы встречаем общий закон динамического кватернера не в его общей космической всеобъемлемости, а уже с конкретной значимостью Каждого из его звеньев. Соответственно этому вместо целостной системы Великих Арканов мы встречаем пред собой уже только некоторые из них, и притом для нас оказывается имеющей значение только часть их целостного

Удержания, их определенный аспект. Монада есть субстанция второго рода; ее первичное раскрытие, высшую волю, первое звено диалектического про-Цесса, и выражает Аркан IV. Высшая воля стремится к проявлению в многообразном для достижения актуального самосознания. Это осуществляется через утверждение двойственности начал Аполлона и Диониса. На иероглифе Аркана V иерофант символизирует собой индивидуальность монады, стремящуюся к проявлению и утверждению в синархии дифференцированных конкретных потенций. Он объемлет все содержание монады, но лишь потенциально, т. е. соответствует потенциальному синтезу трех гениев. Стоящие пред иерофантом два человека, красный и черный, выражают кватернер проявления начал Аполлона и Диониса. В своем целом иероглиф Аркана V символизирует идею, что проявление монады осуществляется через эмануруемый ею творческий бинер; Аполлон — Дионис. Соотношение между кватернером проявления и бинером производящих его начал весьма сложно и может быть правильно воспринято лишь при основательном знакомстве с эзотерической логикой.

В гносеологии мы представляем себе бинер в виде системы, находящейся в мгновенном равновесии. Два его полюса хотя и выражают некоторый общий единый смысл, но в то же время формально не обосновываются друг в друге, и в своих положительных утверждениях (т. е. вне контрадикторности) обладают сопряженными, но самостоятельными истоками бытия. Органическое единство их системы лишь предначертывается трансцендентным смыслом, но в их собственном плане бытия, в их обнаруженном естестве, остается совершенно не выявленным. В противоположность таким гносеологическим бинерам, существующим лишь формально, проявленные бинеры онтологические одновременно с трансцендентным смыслом всегда выражают и его феноменологическое раскрытие, являются конкретно-спекулятивными реальностями, модусами Понятия (Гегель). Органическая сопряженность полюсов здесь раскрывается в самом утверждении их бытия, является не результативным достижением во времени, а перманентным предикатом природы. По свойствам нашего познавательного аппарата мы можем мыслить сложное с внедрением в перспективу его частных следствий и составляющих тональностей лишь после предварительного расчленения целого на множественность, изучения каждого элемента порознь и обратного синтезирования. В силу этого утверждение гносеологического бинера составляет лишь первый этап познания, ибо затем путём отражения его полюсов друг в друге и их постепенного взаимного насыщения сознание выявляет их органическую сопряженность и единство смысла. Аполлон и Дионис были обрисованы мною вначале как члены гносеологического бинера. Я выявил не определенные неподвижные образы, а направления, следуя которым сознание все более озаряется ритмом соответствующего гения. Здесь имеет место некая динамическая конкретность, указан лишь закон возрастания глубины и специфичности определенной реальности, но не само ее ноуменальное естество. Однако, как это и было показано там же (верхние бездны), следование такому возрастающему ряду имеет конкретный предел в зависимости от субъективных свойств воспринимающего сознания. Присущая началам Аполлона и Диониса органическая связанность эмпирически раскрывается здесь в невозможности следования только одному из них. Вообще возможная глубина познания одного полюса бинера обуславливается осуществленной глубиной познания другого. Эта идея может быть выражена и в иной формулировке: полюсы бинера могут быть познаны лишь постольку, поскольку сознание в состоянии отразить их друг в друге. Бинер со взаимно отраженными полюсами представляет собой особую гносеологическую систему, носящую в эзотеризме название генетического кватернера. Итак, онтологический бинер воспринимается сознанием как генетический кватернер. Онтологический бинер являлся бы ноуменом, не сопряженным с феноменальной средой, если бы в самом факте его существования не заключалась *implicite* и его конкретность. Действительно, взаимная сопряженность полюсов

может осуществиться не иначе, как путем эмпирического процесса, а потому всякий онтологический бинер является одновременно и истоком, и завершением диалектического процесса. Механизм осуществления последнего содержится в нем лишь скрытым образом и может быть дедуктивно обнаружен в системе, носящей название б и н е р а раскрытия. Итак, каждый онтологический бинер *implicite* включает в себя присущий ему бинер раскрытия. Бинер раскрытия есть путь и орудие осуществления конкретизации, исчерпывающего воплощения в феноменальном трансцендентного смысла; именно через включение его в свое естество онтологический бинер и оказывается имеющим конкретно-спекулятивную природу. Соотношение между онтологическим бинером и бинером раскрытия определяется тем, что первый есть тезис, а второй — антитезис бинера первого вида. Антитезис имеет целью своего бытия по мере эволюции постепенно раскрывать актуально содержание тезиса. Бинер раскрытия есть эмпирическая реальность, находящаяся в состоянии эволютивного становления. Его полюсы отражены друг в друге, но получающаяся при этом двойственность в каждом из них лишь постепенно перерабатывается в органическое единство. Таким образом, бинер раскрытия отличается от гносеологического бинера наличием взаимной сопряженности получающихся вторичных двойственностей, а от онтологического бинера тем, что последняя сопряженность доведена лишь до некоторого предела в зависимости от достигнутой степени эволюции. В гносеологическом бинере полюсы вовсе не отражены друг в друге, а в онтологическом они и отражены взаимно, и вторичные двойственности органически соподчинены в гармонических единствах. Бинер раскрытия, благодаря взаимному отражению полюсов, воспринимается сознанием в виде особой гносеологической системы, носящей в эзотеризме название эволюционного кватернера.

В символе Аркана V идея бинера Аполлона и Диониса выражена одновременно и во всей ее онтологической глубине, и во всей полноте феноменологического раскрытия. Перед иерофантом стоят два человека — красный и черный. Они символически выражают и онтологический бинер Аполлона и Диониса, и соответствующий ему бинер раскрытия. Первое из этих понятий представляется совершенно определенным, а второе выражает не одно, а Целую цеги> состояний. Для простоты ограничимся истолкованием наиболее характерного, когда взаимные отражения в каждом из полюсов связываются лишь стихийным неуравновешенным влечением, Онтологический бинер раскрывается в следующем генетическом кватернере. — В высшем аспекте символа красного человека Дионис, проявляется в полноте раскрытия категории мистики, т. е. непосредственного ведения всеединства и синархической приобщенности данного бытия к реальности всеобщего, равно как и к иерархии членений собственного индивидуального содержания. Аполлон здесь проявляется в сознании иерархической глубины чувства жизни. В высшем аспекте символа черного человека Аполлон проявляется как сознание индивидуальной самобытности и самооценности как по отношению к высшему бытию, так и иерархии форм развертывающегося из монады индивидуального мира. Дионис проявляется здесь как ощущение внутреннего всеобщего нирванического единства, предшествующего бытию синархии дифференцированных форм мира. Онтологический бинер одновременно и раскрывает первородное достоинство индивидуальной монады, и определяет природу ее божественного сознания как исчерпывающего самоутверждения и самосознания, т. е. достижения полной конкретизации ее спекулятивной природы. Это сознание есть энтелехия эволюции актуального сознания; его природа в начале пути выражается следующим видом бинера раскрытия, проектирующегося в эволюционный кватернер. — В низшем аспекте символа красного человека Дионис проявляется в пренебрежении иерархией форм и в стремлении погасить индивидуальность самосознания в мистическом экстазе. Аполлон проявляется здесь в преклонении пред гармонией форм и в стремлении расплыть в ней свою самобытность. В

низшем аспекте символа черного человека Аполлон проявляется в гипертрофировании самобытности и стремлении насильственно подчинить все формы некоторой излюбленной их части. Дионис проявляется здесь как дерзание хаоса ниспровергнуть иерархию форм, насильственно уничтожить все различия мировых потенциалов. Из сказанного ясно, как глубока и сложна идея символа Аркана V. Здесь мы имеем систему четырех бинеров, попарно полярных друг другу. До сих пор мы пояснили идеи генетического и эволюционного кватернеров, но, кроме того, Аркан V провозглашает возможность и иного попарного соединения бинеров в два кватернера, выражающих идею красного и черного типов человека. В эзотеризме они называются: кватернером мистическим и кватернером разума. Они выражают два основных вида мирозерцания, которым соответствуют также два основных типа возрастания сознания⁵⁹ с присущей каждому случаю особой системой законов и путей наибольшего благоприятствования. Таким образом, совокупность онтологического бинера и бинера раскрытия, так называемый кватернер проявления, разветвляется в систему четырех взаимно сопряженных кватернеров, каковая и именуется квадриполярным кватернером проявления. Каждый из составляющих его кватернеров проектируется в феноменальную среду в виде идеи соответствующей ему стихии. Так получается квадриполярный кватернер реализации, учение о котором и составляет доктрину второй части Священной Книги Тота — Малых Арканов Таро. Квадриполярный кватернер проявления интерпретируется схемой креста, который, следовательно, действительно есть естественный символ полной реализации трансцендентной идеи, конкретно-спекулятивного. Красному человеку соответствуют стихии Огня и Земли, а на символе креста — вертикальная часть, т. е. вся реальность содержания, конкретно-спекулятивное. Черному человеку соответствуют стихии Воды и Воздуха, а на символе креста — горизонтальная часть, т. е. механизм слияния абстрактно-спекулятивного с конкретно-эмпирическим в конкретно-спекулятивное. Это вполне гармонирует с общей идеей, что красный и черный составляют бинер, где первый является тезисом, а второй — антитезисом. Вся реальность бытия сосредоточена в тезисе, а антитезис лишь осуществляет реализацию этого содержания. Однако истинная природа двух раскрывающихся пред человеком путей становится ясной только в конце эволюции. До этих пор человек постоянно колеблется в выборе между ними и не может не колебаться, ибо только через последовательное чередование служения одному и другому идеалу как становится возможным их обоюдное постижение, так и реализуется начало воли. В Аркане V иерофант символизирует собой начало высшей воли, гармонически воссоединяющее и дающее бытие обоим типам, предстоящим пред ним. Это выражает одновременно и ее первородное достоинство, и энтелехию эволюции индивида. В Аркане VI власть решений и выбора путей переносится в актуальное сознание. На его иероглифе низшая воля символизируется юношей, а две бинерных системы возможностей — девушкой и женщиной; наконец, руководящее, склоняющее к интуиции влияние высшей воли представляется стрелой, пущенной гением. Арканы IV, V и VI выражают проблему в ее вневременности и космической всеобъемлемости; следующие три Аркана раскрывают ее в приложении к актуальному пути эволюции отдельного человека. Иероглиф Аркана VII дает нам символ творческого созидания волевого самосознания. Два сфинкса — красный и черный — являются собою преодоленные и сгармонизированные начала Аполлона и Диониса на обоих путях красного и черного типов, а «Победитель» — третьего гения, преодолевающего трагедию мировых противоречий через творческое сопричисление к высшей воле монады. Аркан VIII провозглашает общий принцип равновесия, согласно которому раскрытие в сознании полюсов бинерного начала должно все время осуществляться в органическом соответствии и сопряженности. Наконец, Аркан IX символизирует путь человека, долженствующего руководствоваться своим актуальным сознанием, как бы слабо оно ни было.

§ 14. Эзотерическое учение о началах сознания и система Шопенгауэра

Выявив на пути предыдущего изложения облики трех космических гениев, мы должны будем перейти к изучению их преломлений в эволютивном самосознании человека. Для более отчетливого восприятия специфичности эзотерических доктрин представляется весьма существенным ясно представить себе их соотношения с различными системами философии. Ранее мы произвели краткий обзор взглядов различных европейских психологии и указали на односторонность их решений и происходящую отсюда ложность. Теперь нам остается ориентировать по отношению к эзотерическому учению систему Шопенгауэра. Ввиду ее важности в истории философии, а главное потому, что Шопенгауэр не ограничивается сравнительно узкими рамками психологии, но рассматривает пневматологические категории как общие начала познания, деятельности и мировоззрения человека, мы и выделили его систему особо.

По учению Шопенгауэра, основой и сущностью всего бытия мира является воля. При этом он различает два вида ее существования: воля в себе и воля себя сознавшая. — «Воля сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неудержимый порыв, — такой она проявляется еще в неорганической и растительной природе ее законов, как и в растительной части нашей собственной жизни. Но благодаря прившедшему, для ее служения, развернувшемуся миру представления она получает познание своего хотения, она познает то, что есть предмет последнего: он, оказывается, ничто иное, как этот мир, жизнь, именно такая, как она есть. Мы назвали поэтому мир явлений зеркалом воли, ее объектностью, и так как то, чего хочет воля, всегда есть жизнь (потому что именно в образе последней является для представления это хотение), то все равно, сказать ли просто воля или воля к жизни: последнее — только плеоназм»¹. Представляется ясным, что Шопенгауэр ошибочно считает волю в себе (праволу) единственной первичной категорией проявления, тогда как в действительности она является лишь главенствующей (*prima inter pares*) относительно двух других. С особенной выпуклостью это заблуждение проявляется там, где он утверждает адекватность воли с кантовской «*Ding an sich*». — «Воля, как вещь в себе, совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда она проявляется, и которые поэтому относятся только к ее объектности, а ей самой чужды»². Таким образом он считает, что вся реальность бытия принадлежит только воле, являющейся вполне самобытным и самостоятельным началом, совершенно независимым от чего-либо внешнего. С другой стороны, и все явления в мире суть лишь обнаружения одной только воли и сами по себе никакой реальности за собой не имеют. — «Как волшебный фонарь показывает много различных картин, но при этом лишь один и тот же огонь делает видимыми их все, — так во всех многообразных явлениях, которые друг подле друга наполняют собой весь мир,³ или как события вытесняют друг друга, проявляется только единая воля — ее видимостью, объектностью служит все это, и она остается неподвижной в этой смене: воля одна — вещь в себе, всякий же объект — это явление, феномен, говоря языком Канта»³. Но не только внешний мир объектов и явлений является простой игрой иллюзорных объективации воли; Шопенгауэр идет далее и, развивая данную идею до максимума, вовсе отрицает реальность и самобытность индивидуальности. — «И следующие соображения, может быть, помогут тому, кому они покажутся слишком

утонченными, уяснить, что индивидуум — только явление, а не вещь в себе. Каждый индивидуум, с одной стороны, — субъект познания, т. е. восполняющее условие возможности всего объективного мира, а с другой, он — отдельное проявление воли, той самой воли, которая объективируется в каждой вещи. Но эта двойственность нашего существа не имеет в своей основе самодовлеющего единства: иначе мы могли бы сознать самих себя в самих себе и независимо от объектов познания и хотения; на самом же деле мы этого совсем не можем, — напротив: как только мы в виде опыта входим в самих себя и, обратив свое познание внутрь, хотим вполне ориентироваться, мы сейчас же тонем в бездонной пустоте и оказываемся похожими на стеклянный полый шар, откуда, из пустоты, раздается голос, причины которого здесь, однако, нельзя найти; и, желая таким образом схватить самих себя, мы, к ужасу нашему, не схватываем ничего, кроме бесплотного призрака»⁴.

Эти идеи, с первого взгляда, вплотную подходят к идеям школы Веданты, но, несмотря на частые на нее ссылки, Шопенгауэр упустил из виду или, вернее, сознательно игнорировал ту бесконечную пропасть, которая в действительности отделяет его учение от индийской философии. Для Веданты мир есть действительно иллюзия, Майя, сновидение, но это есть сновидение Брахмана, а потому оно равно обязательно для всех существ, которые позабыли свою связь с Брахманом, а потому подпали под власть законов Майи. Для Шопенгауэра же мир есть тоже сновидение, но кого собственно — непонятно. Более того, он полагает, что наш сон отличается от бодрствования лишь прерывистостью и отсутствием причинной последовательности. Между тем он совершенно упускает из виду главное — почему мы все грезим мир не только по тем же законам, но и воспринимаем из него те же самые данности, в то время как в состоянии сна мы грезим, не считаясь ни с чем⁵. Совершенно непонятно, как мог Шопенгауэр не обратить на это внимания, ибо одна постановка вопроса об этой «обязательности» сразу разрушает всю его систему. Но Шопенгауэр, всецело поглощенный кантовской идеей о субъект-объектных отношениях, игнорировал истинное учение Веданты о том, что мир хотя и Майя, но порождается Самим Брахманом, а потому и обязателен для всех. Об инако с ним мыслящих он отзывался не иначе, как с площадной бранью, но судьбе было угодно, чтобы именно они блистательным образом поняли истинную сущность индийской философии, на которую так любил ссылаться Шопенгауэр, но которую не понимал или не хотел понять. Так, мы читаем у Гегеля⁶: «Согласно философии Канта, вещи, о которых мы знаем, суть только явления для нас, и их в-себе-бытие остается для нас недоступным потусторонним миром. Непредубежденное сознание всегда справедливо относилось отрицательно к этому субъективному идеализму, согласно которому то, что составляет содержание нашего сознания, есть только наше, только нами поставленное. На самом деле истинное отношение состоит в том, что непосредственно познаваемые нами вещи суть чистые феномены не только для нас, но и в себе, и специфическое определение конечных вещей состоит именно в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее. Такое понимание вещей следует также называть идеализмом, однако, в отличие от субъективного идеализма критической философии, это идеализм абсолютный». Эту же идею проводит и Шеллинг⁷, считающий, что хотя конечные вещи и являются феноменами, а не вещами в себе, однако, по его мнению, «эти феномены не суть только мои представления, только явления для меня: они обоснованы в Абсолютном Знании».

Наряду с этим остается совершенно невыясненным, как возникает представление. Шопенгауэр начинает свою систему с утверждения, что «мир есть мое представление»⁸. Надо допустить одно из двух — или представление возникает из начала разума, параллельного воле, или это начало проистекает из нее. В первом случае мы должны допустить двойственность природы вещи в себе, а потому и ее познаваемость, что совершенно противоречит всей системе

Шопенгауэра. Но то же самое получается и во втором случае, ибо в нем первичная воля должна иметь уже сама сложную природу, потенциальную двойственность воли и разума, благодаря чему она уже не имеет нрава именоваться «волей». Эти глубокие противоречия в системе Шопенгауэра произошли потому, что, отвергнув метафизику, он стал базироваться на кантовском критицизме, но затем начал делать метафизические утверждения, старательно закрывая на это глаза.

Наконец, самую странную роль в этой системе играют чувства. С одной стороны — это источник всего содержания разума, материал, из которого создаются представления. «Чувства — это лишь потоки из мозга, через которые он получает извне материал (в виде ощущений), перерабатываемый Далее в наглядные представления»⁹. С другой же стороны, чувства *File* имеют никакого самостоятельного бытия, ибо человек состоит только из воли и интеллекта¹⁰. Это последнее в свою очередь находится в глубоком противоречии с учением о единстве воли. Более того, оказывается, что развитие человека состоит в ослаблении воли и в преодолении этой воли интеллектом (к тому же еще и самим черпающим свое бытие в начале воли). «Таким образом, гений — это интеллект, изменивший своему назначению (служить воле)»¹¹. «Если нормальный человек состоит на 2/3 из воли и на 1/3 из интеллекта, то в гении, наоборот, 2/3 интеллекта и 1/3 воли»¹². Но последним мыслям уже окончательно противоречат следующие тексты. — «Всякое глубокое знание и даже мудрость в собственном смысле этого слова имеют свои корни в интуитивном восприятии вещей»¹³. «Человек, не имеющий фантазии, не знает иного воззрения, кроме реально-чувственного; а пока его нет, он имеет одни понятия и абстракции, т. е. оболочку и шелуху познания, а не ядро его»¹⁴. Таким образом, оказывается, что знание и даже мудрость, т. е. разум в самом глубоком смысле этого слова, происходят или из интуиции, или же из фантазии, т. е. какого-то четвертого начала, уже вовсе никому неизвестного. Признав же, что фантазия является путем к ядру познания и что интеллект дает лишь шелуху его, мы конечно должны прекратить всякое философствование. Мы неминуемо должны были бы прийти к такому печальному выводу, если бы наряду с только что приведенными странными противоречиями не встречали у Шопенгауэра глубоких и истинных мыслей, но стоящих, однако, в свою очередь, в резком антагонизме с целым его системы. «Существенным элементом гениальности признавали фантазию и даже иногда отождествляли ее с нею: первое — правильно, второе — нет. Ввиду того, что объекты гения как такового — вечные идеи, пребывающие существенные формы мира и всех его явлений, и так как познание идей непременно интуитивно, а не отвлеченно, то познание гения было бы ограничено идеями действительно предстоящих его личности объектов и зависело бы от сцепления обстоятельств, приводящих к нему эти идеи, если бы фантазия не расширяла его горизонт далеко за действительные пределы его личного опыта и не давала ему возможности из того малого, что проникло в его наличную апперцепцию, созидать все остальное и, таким образом, пропускать мимо себя почти все возможные картины жизни»¹⁵. Здесь фантазия есть ничто иное, как высшая интеллектуальная интуиция, и Шопенгауэр совершенно прав, считая ее существенной принадлежностью и основным признаком гениальности. Но в то же время это показывает, с одной стороны, что интеллект не есть нечто конечное, а способен подниматься до вечных идей, т. е. что он есть целостное самобытное начало, а с другой, что он параллелен воле. Однако это не мешает Шопенгауэру весьма часто смеяться над вечными идеями, «*veritates aeternitates*», и считать их плодом досужих метафизических фантазий. Но, что самое главное, в этом тексте с особенной силой подчеркивается величие и самобытность интуитивного восприятия, т. е. чувства, которое, таким образом, не только является венцом и истоком интеллекта, но и его путеводителем и апофеозом.

Подводя итоги, мы видим, что система Шопенгауэра в самых основных, кардинальных ее

положениях исполнена глубочайших противоречий. С одной стороны утверждается всеобщность и исключительность начала воли: интеллект есть лишь орудие объективизации воли, а начало чувства вовсе игнорируется. Затем оказывается, что интеллект может не только самобытно развиваться, но и преодолевать волю, в чем и состоит рост гениальности. Наконец, чувства признаются не только источником интеллекта снизу (через ощущения), но и сверху (интуиция и фантазия). Отсюда становится ясным, что Шопенгауэр не дал целостно продуманной системы, а изложил лишь ряд отдельных мыслей, порой блистательных, но в то же время совершенно разрозненных и не связанных в органическое целое. Вот почему, когда мы классифицировали европейские психологии по трем возможным видам заблуждения, мы не могли отнести систему Шопенгауэра ни к одному из них, ибо в ней можно найти заблуждения всех трех видов, но в то же время и их взаимное отрицание. Если же не ограничиваться придирчивой критикой, то можно видеть, что в общем Шопенгауэр выявил значение всех трех пневматологических категорий и воочию показал невозможность одностороннего утверждения каждой из них. Эта система находится в состоянии построения и саморазрушения, но, при благожелательном отношении, в ней можно уловить отблески рождающегося истинного синтеза. Шопенгауэр совершенно верно уловил примат воли в бытии и первичность ее возникновения из непознаваемого, каковое состояние воли он назвал «бессознательным». Благодаря всему этому мы имеем право сказать, что Шопенгауэр много ошибался, но и в самых ошибках этого ума чувствуется рождение истины. А потому мы и отнесем к самому Шопенгауэру выставленный им эпиграф на его критике кантонской философии: «C'est le privilege de vrai genie et surtout de genie qui oeuvre une carriere, de faire impunement des grandes fautes». (Voltaire)¹⁶.

§ 15. Заключение. Природа эзотерической философии

На гтути настоящего введения мы выявили общие границы предстоящей проблемы и указали основную особенность эзотеризма — его синтетичность и органическую целостность, благодаря чему он включает в себя все многообразие частичных подходов и решений, указывая всякому относительному учению довлеющее ему место, ценность и гармонирующие соотношения в общем целом. Эзотеризм не есть произведение отдельного человека или даже отдельного народа или периода истории; эзотеризм есть общее достояние человечества, есть хранилище всех наивысших индивидуальных и коллективных достижений. Как сущность и средоточие всего, что есть глубокого и возвышенного, эзотеризм равно проявляется во всяком действительном восхищении духа, во всяком подлинном творчестве, во всякой живой и вдохновенной мысли. Время и особенности эпох и характеров ложатся только внешним налетом на единую и всегда себе тождественную доктрину. Как целое, она входит во все единичное, дает ему жизнь, проникает и просветляет его, но вместе с тем и вбирает в себя все проявления частного, все оттенки местного колорита, не подавляя единичных деталей, но, напротив, дает всему питающие корни в целостном и непреложном. Эзотерическая доктрина едина, но это единство имеет высший порядок, соподчиняет в себе все многообразие частичных элементарных единств. Народы, эпохи и отдельные творческие проявления гениев не повторяют однообразно друг друга; каждая частность имеет полноценный смысл, и они различаются не только формой выражения, но и типом устремления, оттенками ощущения бытия. Эзотеризм не есть все тот же мотив, однообразно звучащий во всем сквозь различные только вариации. Он един в силу глубины своей природы, по все-объемлемости исходных устремлений. Он динамичен по существу, и его сущность состоит не в формах. Приобщение к нему есть преобразование ритма жизни, есть раскрытие под фата-морганой форм единого потока естества, есть погружение в

него, есть сосуществование со всеединством в ритме становления его живой стихии, рождающей мир. Эзотеризм не имеет и не может иметь писанного и даже затаенного слова; он невыразим, им можно только жить, но уловить его в фигурах языка и даже звука или света есть безумная и нелепая мечта. Но если человек проникся внутренним чувством бытия, если через тяжелый покров окостеневших форм стал доноситься до внутреннего слуха гармоничный гул светозарных волн потока жизни, то все, что бы он ни стал творить, будет символом реального. Как символ, всякое его слово, штрих или аккорд будет влечь к глубинному, рождать в душе призыв. Ценность подлинных творческих произведений и состоит в их силе втягивания из будничного в живое: они сильны не формой выражения, но даром чаровать сердца и пробуждать тоску по жизни непреложной. Вот почему эзотеризм всегда покрыт покровом тайны: он есть не *secretum*, но *mysterium*; он затаен не силой предрассудка, но протяжением глубины природы откровенной. Эзотеризм раскрывается в символизме; отсюда цепь ступеней постижения, отсюда путь ученичества и мистерии посвящения; отсюда разделение обыденного, экзотерического знания от динамически возрастающего в глубинности эзотерического¹⁷.

Настоящая работа и представляет собой попытку изложения основных эзотерических доктрин о природе человека и системе его сознания, раскрывающегося в тернере пневматологических категорий. Во введении мы показали, что психологическая проблема чувства, разума и воли проистекает из общей пневматологии и что система психологических категорий есть лишь преломление в сознании трех объективных тенденций мира, триады начал: Аполлона, Диониса и Прометея. Сделав краткий обзор основных систем современной психологии, мы ориентировали их по отношению к целостному синтетическому учению эзотеризма. Теперь мы перейдем к изложению его основных теорий об эволютивном раскрытии мировых начал в эмпирическом сознании человека и об организации его системы. Общая теория пневматологических категорий и составляет предмет «общей пневматологии», приложение же этой общей теории к конкретной феноменологии относится к «пневматологии индивида» и к «социальной пневматологии».

КНИГА II

Общая пневматология. Теоретическая механика становления духа

ГЛАВА IV. Система пневмагологических категорий

«Est Deus in nobis et sunt commercia Coeli; Sedibus aetheriis spiritus ille vivat».

Ovid.

«War nicht das Auge sonnenhaft Die Sonne konnt'es nicht erblicken. Lag' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, Wie konnt' uns Gottliches entzugen».

Goethe.

§ 16. Основные понятия и определения

Актуальное сознание человека представляет собой систему, состоящую, как и всякий организм, из центра и периферии, т. е. из единства и множества, качественно связанных между собой промежуточной двойственной иерархией частных единств и частных множеств. Простейшие единичные составляющие сознания, как полученные из внешнего мира опытом, так и призванные к бытию законом априорного долженствования из других, именуются элементами, а их общая совокупность — составом (по европейской терминологии — апперцептивной массой). Множественность элементов состава является раскрытием содержания некоего синтетического единства, Динамически эволюционирующего конкретного аспекта монады, именуемого актуальным Я. В громадном большинстве случаев актуальное сознание не поднимается в качественном достоинстве по иерархии до актуального Я, но и не спускается до иерархического уровня своих единичных дифференциальных элементов. Занимая между этими двумя крайними пределами некоторое среднее положение, сознание в каждый отдельный момент отождествляется с одним или несколькими частными единствами, синтезирующими часть элементов состава³; такое частное состояние актуального сознания называется мгновенным сознанием⁴. Психическая жизнь есть беспрестанное чередование мгновенных сознаний; их цепь лишь в исключительных случаях представляет логическую непрерывность; вообще же она представляется прерывной как во времени, так и в пространстве (качественном — разомкнутость ассоциаций), ибо всегда некоторая часть связующих звеньев остается не освещенной актуальным сознанием. Одни среди последних доступны имманентному постижению, но это не необходимо, так как бессознательные рефлексy автоматически исполняют задачу, другие же вообще не могут быть познаны, находясь выше или ниже пределов возможной амплитуды колебания сознания⁵ по иерархической координате — оси индивидуальной синархии⁶. Итак, п ро ходящий во времени поток мгновенных сознаний, вообще говоря, прерывен.

Деятельность сознания состоит в движении по двум сопряженным направлениям. Во-

первых, оно постоянно увеличивается в своем объеме, т. е. расширяет число элементов, а во-вторых, оно постоянно изменяется в иерархическом достоинстве, двигается своими составляющими по соответствующим иерархическим координатам. В последнем движении надо различать два вида. Каждый частичный аспект пассивного восприятия или активного творчества состоит из синтетических обобщений и аналитических разложений, т. е. из колебаний сознания вверх и вниз по иерархической координате; это есть первый частный вид. С другой стороны, результатом каждого процесса является обогащение сознания материалом, который затем постепенно органически сопрягается с актуальным Я, благодаря чему непрерывно возрастает его целостное иерархическое достоинство. Итак, сознание постоянно колеблется вверх и вниз по уровням иерархии, но его общий иерархический потенциал всегда поступательно возрастает. Возрастание достоинства общего единства влечет за собой и постоянное эволютивное углубление всех его членений, ибо в организме всякая часть отражает в себе и все целое. Таким образом, сознание как в целом, так и в частях всегда и неизменно подчинено закону эволютивного перерождения; скорость этого перерождения может быть весьма различна, но мертвая неподвижность и заострение есть нечто совершенно чуждое сознанию по основным предикатам его природы.

Механизм эволюционной деятельности сознания осуществляется энергией, изливающейся из актуального Я. Оно не является самобытной субстанцией, но само растет в конкретном опыте сознания. В этом именно и заключается их органическая сопряженность и взаимная обусловленность: сознание творит свое Я и в то же время само является его творением. Эта основная антиномия психологии может быть воспринята без затруднений. Актуальное Я есть аспект монады, соответствующий реализованной в феноменальной части ее ноуменального содержания. Чем более расширяется множество реализованных дифференциальных элементов, тем более конкретизируется абстрактно-спекулятивное содержание монады, тем большее органическое ее членение становится актуальным, конкретно-спекулятивным. Благодаря этому иерархическое достоинство актуального Я и его организующее действие возрастают по мере роста множества элементов сознания, а это влечет за собой ускорение и усиление мощи роста последнего. Проще эти мысли можно изложить так: монада изливает свою мощь во множественность элементов сознания постольку, поскольку эта множественность может ее воспринять; увеличение воспринимаемого объема вызывает возрастание воспринимающей способности, а через это и изливаемой в него мощи.

Система монады, актуального Я и сознания, будучи предоставлена самой себе, не могла бы производить работы, ибо все здесь взаимно обуславливается. Двигательной силой и является опыт в окружающем мире, столкновения с его данностями. Разность потенциалов субъекта и мира объектов и служит источником движения аппарата сознания. Эта разность рождается онтологически из первичного бинера мироздания — бинера Трансцендентного и Имманентного Ликов Абсолюта — Вселенских Субъекта и Объекта. Именно в системе человеческого сознания творчески смыкается иерархический ряд реальностей, развертывающийся из полюсов первоверховного бинера. С одной стороны, имеется нисходящая иерархия субъектов: Трансцендентный Лик Абсолюта (т. е. космическая абстрактно-спекулятивная Всеобщность), индивидуальная монада (индивидуальный модус этой Всеобщности), актуальное сознание, стремящееся асимптотически раскрыть содержание монады и мгновенное сознание, а с другой — восходящая иерархия мировых конкретно-эмпирических объектов. В акте опытного познания и рождается конкретно-спекулятивное как органическое сопряжение этих двух иерархий. Все это и выражается изотерической доктриной, что человек есть орган самосознания космоса. Он есть только орган, орудие этого акта, так как ни его субъективность, ни познаваемая им объективность не являются его личным достоянием. Как то, так и другое притекают в его

актуальное сознание извне, и лишь в тональностях индивидуальности раскрывается его собственная самобытность.

Монада по отношению к Реальности, а актуальное сознание по отношению к монаде являются соответственно кинетическими агентами, орудиями, помощью которых во временной последовательности трансцендентное содержание Безусловного раскрывается в синархической системе конкретно-спекулятивных реальностей.

Всякое конкретное сознание есть сопряжение двух мировых иерархий: субъектноеTM и объектов, но лишь в человеке, как высшей ступени, это обнаруживается во всей конкретной отчетливости. С одной стороны, в собственном мире. объектов каждая новая сторона всегда является впервые, не могла и не будет иметь с ней одинаковых. С другой — и всякое состояние сознания субъекта всегда является единственным, не могущим иметь повторения. Поэтому жизнь конкретного сознания, его опыт, заключающийся во взаимодействии субъекта сознания с объектами, всегда и непрерывно разворачивает новые отношения и состояния, впервые возникающие в мире, есть творчество одинаково как с субъективной, так и с абсолютной точки зрения. Эти идеи, в частности, нашли себе выражение у Бергсона. — «Чем более мы будем углубляться в природу времени, тем более мы будем понимать, что длительность (la duree) есть изобретение, создание форм, непрерывная переработка абсолютно нового» 7. «О жизни, как и о сознании, можно сказать, что в каждый момент она творит что-нибудь» 8. Если деятельность конкретного сознания есть реальное творчество, то это значит, что оно всегда граничит с Ничто и вечно его преодолевает. Верховный бинер субстанциального Бытия и Ничто не только лежит в основе космогонии, ибо с его рождением, противопоставлением бесконечному бытию его антитезы — ничто — является идея предела и самоограничения Сущего, что и производит конечное бытие, но и, обратно, всякое конечное бытие есть результат самоограничения абсолютного бытия абсолютным ничто 9. Тот же бинер бытия и ничто определяет сущность эмпирической деятельности конкретного сознания, ибо оно всегда лежит на грани того и другого 10. Таким образом, творческая природа деятельности конкретного сознания есть не только эмпирический факт, но и онтологическая достоверность.

§ 17. Определения трансцендентных пневмато-логических категорий и их феноменальных аналогов — категорий имманентной среды

Актуальное сознание человека есть органическое триединство; потенциальное содержание монады раскрывается через: дифференцирование ее потенциалов по трем категориям, конкретизирование их в процессе опыта и органическое сопряжение этих единичных конкретных данностей в эволютивно возрастающие иерархии. Эти категории суть проявления в психической жизни космических начал: Диониса, Аполлона и Прометея. Во введении я старался выявить психологически как общие идеи мировых начал, так и основные качества их феноменологии; теперь мы должны обратиться к их общим онтологическим и пневматологическим определениям.

Мистика есть естество, создающее органическое единство космоса; это есть сущность и содержание всяческого бытия, актуально обнаруживающегося в иерархиях вселенной и в то же время связанного законом всеединства, т. е. единого бытия, раскрывающегося в синархии. — Это есть онтологическое определение Мистики; пневматологическое определение будет следующее. — Категория мистики раскрывается в сознании каждого конкретного существа постольку, поскольку оно проникается ощущением космического бытия. Только через это проникновение делается возможным его собственное существование как субъектного центра

бытия. Категория мистики объемлет все ступени восприятия им синархии космоса; именно в ней свершаются имманентные слияния как с ноуменальным, так и с феноменальным. Через всеединство ее естества человек реализует в актуальном сознании божественность природы своей монады и ее синархическую сопряженность с Безусловным; это есть непосредственное ощущение реальности вообще, ощущение субстанциальности бытия, ведение природы «Ding an sich»; это есть в то же время ощущение феноменального мира, есть оправдание бытия многообразности единичных проявлений как среды, в которой конкретно реализуется в длительности протяжений мир первообразов.

Разум есть деятель ("инструмент творчества" — «ката л ер оруавw хроо%pr]da/U£vo<; екооцатом/») — по выражению Филона¹¹), создающий иерархическую перспективу космоса; это есть начало, утверждающее субъектную самобытность и форму всякого единичного бытия, его место в иерархиях вселенной и соподчиненность их восходящим звеньям; это есть источник и осуществитель дифференциации содержания абсолютного бытия и возвратной организации множественности его модусов в единую синархию, благодаря чему самозамкнутое генетическое единство Безусловного претворяется в синтетическое единство космоса. — Это есть онтологическое определение разума; пневматологическое его определение будет следующим. — Категория разума раскрывается в сознании каждого конкретного существа постольку, поскольку оно актуально приобщается к космическим иерархиям; только через это приобщение делается возможным и его собственное существование как субъективного аспекта бытия и реализация его субъектной самобытности. Категория разума творчески устроит распределение целостного содержания бытия по ступеням различных частных иерархий, членений единой общемировой синархии. Обособленность и самобытность индивидуального конкретного сознания рас-тут параллельно с иерархизацией им внешнего и внутреннего содержания, как ноуменального, так и феноменального, что влечет за собой одновременно и выявление места этого сознания в синархии космоса. Именно в категории разума совершается процесс иерархического самоопределения актуального сознания по отношению как к ноуменальному, так и феноменальному. Через иерархичность стихии разума сознание реализует индивидуальность своей монады и ее синархическую соподчиненность Безусловному; это есть тяготение к дифференциации всякого содержания и иерархической организации его конкретных модусов, стремление выявить конкретно-спекулятивную природу субстанциального бытия; это есть в то же время и внесение организующего начала в феноменальный мир, есть оправдание бытия многообразности конкретно-эмпирических явлений и состояний как субъектных объективации в продлении времени и протяжении пространства иерархических членений всеобъемлющего мирового единства, оправдание существования которых состоит в индивидуальных тональностях, осуществляющих многокрасочность космического аккорда.

Воля есть источник и двигатель жизни; она есть одновременно и непосредственное актуальное раскрытие субстанциальности абсолютного бытия, и результативный осуществитель реализации его спекулятивного содержания в синархии конкретного¹². В своей высшей модификации воля обнаруживает природу субстанции, как а. руу] що Kivгjоewс, космоса; как пер-восила, она адекватно выражает отношение реальности в своем предмирном единстве к синархии ее модусов¹³. Это первичное творческое воление изливается в онтологический бинер первообразов его объективации: мистику и разум. Проходя через сопряженные русла последних, первичное воление перерождается в низшую модификацию, призвание которой заключается в свершении конкретных реализаций, последовательно возрастающих по закону синархии до целокупного воссоединения со спекулятивной всеобщностью¹⁴. Итак, воля есть творческое обнаружение субстанции, первично вызывающее космос к бытию и конкретно свершающее космический диалектический процесс. — Это есть онтологическое определение воли;

пневматологическое ее определение будет следующее. — Категория воли раскрывается в сознании каждого конкретного существа постольку, поскольку оно реализует в себе космическое влечение к самосознанию в творчестве. Только через это активно-творческое сопряжение делается возможным и его собственное существование как субъектного волевого центра, и реализация его творческих влечений в синархической системе субъект-объектных отношений со вне его лежащим. В своей высшей модификации воля творчески призывает к бытию полярно-сопряженные стремления к объективации в двух модусах становления спекулятивного содержания исполняющего и проникающего индивидуальность монады потока бытия. Так рождаются категории мистики и разума, т. е. содержания и формы обнаружений субстанции в конкретном. Одновременно призывая к бытию эти категории и конкретизируясь в них, воля претворяется в свою низшую модификацию, конкретно устрояющую реализацию в синархии первичного спекулятивного содержания. Таким образом, выявление обособленности, самобытности и возрастающей мощи дара воления у конкретного сознания развертывается, параллельно с актуализацией им в себе своей индивидуальности, утверждением синархического единства истоков бытия его самости как субъекта и всего окружающего как объекта во Всеобщем и иерархизацией им внешнего и внутреннего содержания, как ноуменального, так и феноменального, в гармонии с эволютивным актуальным обнаруживанием своего места в многообразных иерархиях космоса. Именно в категории воли свершается процесс диалектического раскрытия индивидуальной субстанции второго рода и творческого сопряжения с общемировым диалектическим процессом в его всеобщности. Через двухприродность стихии воли человек реализует в своем актуальном сознании конкретно-спекулятивное достоинство своего синархического бытия и его одновременное тождество и иерархическую соподчиненность Безусловному. Воля есть стихия конкретного обнаружения духа в творческой дифференциации моду-соч бытия и в творческой же их организации в синархии; это есть в то же время и имманентное слияние с являющимися объектами феноменального мира, есть оправдание бытия многообразности конкретно-эмпирических явлений и состояний как мгновенных становящихся объективации в продлении времени и протяжении пространства обнаружений воли, иерархических членений ее всеобщности.

Эти определения пневматологических начал в их космической всеобщности и в их обнаружениях в конкретном сознании, где они образуют триединство первичных категорий, были выведены путем интуитивного внедрения в естество раскрывающегося духа. Они явились результатом опыта, но область последнего вовсе не должна ограничиваться человеческим сознанием и его внутренними истоками в ноуменальном. Система трех начал есть не только реальность духовного мира и области, где протекает деятельность сознания человека, но и непреложная действительность природы конкретно-эмпирических явлений. Она одинаково может быть опытно познана и в *nature naturans*, и в *natura naturata*, и в *nature rerum*. Строение феноменального мира существенно отлично от строения мира ноуменального. Синархия последнего состоит из гармонической системы частных иерархий, органических членений всеобщего Целого, связанных законом единства. Здесь нет дурной бесконечности, а потому здесь нет повторяемости, взаимного ослабления и беспорядочных смещений. Нисходящие ряды частных единств адекватно раскрывают синархичность естества единого Целого. В силу этого высшие начала здесь могут созерцаться как некие реальности в себе, природа которых обнаруживается в нисходящих из них иерархиях. В противоположность этому иерархия феноменального мира состоит из системы частных множеств, лишь отчасти связанных в частные единства и только стремящихся расположиться по частным иерархиям, параллельно с этим постепенно выявляя актуально содержание последних. Это есть царство дурной бесконечности, только постепенно качественно преодолеваемой путем стремления к

эволютивной организации конкретно-эмпирического материала. Но даже и там, где это стремление частично осуществилось, иерархические звенья различных порядков всегда остаются рядоположными и смешанными между собой, прослаивающимися друг друга, ибо, будучи подчинены категориям пространства и времени, принуждены занимать одно и то же пространство одновременно. В силу этого в феноменальном мире принципиально невозможно даже пытаться выявить иерархически высшее начало так, чтобы оно стояло особняком от единичных явлений и состояний. Этот мир не знает спекулятивного отвлечения, расчленения качественной перспективы природы по ее иерархическим звеньям; все они всегда проявляются и действуют совместно и только в сознании человека могут быть искусственно разъединены через замену автономности иерархически разнствующих видов и состояний бытия их полной самостоятельностью¹⁵. Согласно сказанному, была бы нелепой попытка отыскать в феноменальном мире соответствия трем ипостасным началам бытия и категориям всякого конкретного сознания в виде особых начал, являющихся эмпирически в своем чистом естестве. Однако отсюда вовсе не следует, что таких соответствий вовсе нет: они могут и должны быть найдены, но уже не в качестве автономных спекулятивно-всеобщих деятелей, стоящих выше и независимо от эмпирического, а только в самой среде этого эмпирического — в каждом конкретном феноменальном явлении как их постоянные составляющие.

Физическая природа возникает и путем эволюции развивается из первичной материи, состоящей из простейших атомов. Каждый атом есть система единицы положительного электричества, вокруг которой вращаются электроны. Таким образом, первичным источником материальной вселенной является энергия. В начальном своем состоянии космическая энергия едина, недифференцирована, и вся система ее возможных модусов остается непроявленной абстрактностью. Это и есть феноменальное соответствие абстрактно-спекулятивной природе высшей воли. Вселенная как таковая рождается в тот момент, когда с утверждением первичной разности потенциалов, первоверховного бинера феноменального бытия, возникает хаотическая множественность атомных систем электронов. С возникновением первичных атомов рождаются материя и форма. Это и есть феноменальные соответствия началам мистики и разума. Единичные частицы материи, ограниченные соответствующими им формами, благодаря появляющейся разности потенциалов начинают оказывать друг на друга энергетивные воздействия. Так возникает актуальное конкретное обнаруживание первичной энергии, которая, давая бытие двум своим бинерно-сопряженным модусам — материи и форме — и протекая через их русла, претворяется из своей высшей абстрактно-спекулятивной модификации в низшую конкретно-эмпирическую. Последняя и есть феноменальное соответствие началу низшей воли. Далее начинается постепенная эволюция феноменальных форм, благодаря чему возникает и постепенно возрастающий ряд конкретно-эмпирических проявлений энергии. Энтелехией этого возрастающего ряда является актуальное полное раскрытие в иерархии конкретных форм абстрактно-спекулятивной природы первичной энергии. Поэтому должно сказать, что бытие материальной вселенной есть эволютивное становление конкретно-спекулятивной природы космической энергии. Итак, жизнь природы есть действительно осуществление диалектического процесса одинаково с обеих точек зрения — ноуменальной и феноменальной. Для полной ясности выявим более подробно справедливость нашего утверждения, что материя, форма и энергия суть действительно соответственные обнаружения в материальной природе начал: мистики, разума и воли.

Материя есть субстрат, порождающий множественность явлений вселенной через применение первичной простой среды к различным конкретным условиям¹⁶; это есть содержание всех форм физической вселенной, неизменно определяющее вместе с тем их общую родственность и принадлежность к определенному виду бытия. Материя в физической природе,

подобно мистике в области духа и сознания, неизменно составляет содержание всей феноменологии, т. е. дает бытие всему конкретному; однако, будучи в себе простой и единой, она и во множественности порожденных иным началом форм сохраняет свое внутреннее единство¹⁷ и этим объединяет являющуюся множественность в общее целое. форма есть орудие, помощью которого единая простая материя расчленяется на множественность конкретно-эмпирических явлений, стремящихся путем постепенной эволюции организовать в иерархическую систему; только через форму как рождается само конкретное бытие в виде определенного субъекта или объекта, так и определяется его иерархическое достоинство и все его субъект-объектные отношения с окружающим; это есть источник и осуществитель дифференциации первичной единой материи в конкретные феномены и эволютивной организации создавшейся множественности единичного конкретного в иерархию, благодаря чему первичное простое единство материи претворяется в актуально-генерическое единство¹⁸ материальной вселенной. Форма в физической природе, подобно разуму в области духа и сознания, неизменно составляет орудие осуществления феноменологии; раскрывая возможность бытия конкретного через внесение множественности в единое, она в то же время является необходимым условием для возможности осуществления организации единичного конкретного в систему мировых иерархий.

Энергия есть одновременно и первичное феноменальное соответствие творческой активности (*&vva[4ic,*) духа, предшествующее бытию конкретного как такового, и результативный осуществитель бытия и процессов во всех звеньях феноменальных иерархий, эволютивно стремящихся к гармоническому сопряжению в единую синархию. В своей высшей модификации энергия является генетическим источником, вызывающим к бытию материальную вселенную. Её творческая активность изливается в бинер раскрытия модусов ее объективации: материю и форму. Проходя через сопряженные русла последних, эта первичная активность перерождается в низшую модификацию, призвание которой заключается в свершении конкретных явлений, последовательно возрастающих по закону синархии. Энергия в физической природе, подобно разуму в области духа и сознания, неизменно составляет *causa efficiens* и *causa materialis* осуществления феноменологии; она одновременно и предшествует бытию конкретного, и осуществляет его.

Материя, форма и энергия суть феноменальные соответствия началам мистики, разума и воли, но действительная природа этого соответствия может быть правильно понята лишь при свете закона синархии, и, наоборот, вне его получается лишь нелепый парадокс. Мы уже говорили, что в феноменальном мире не могут быть выявлены начала, стоящие особняком по своему иерархическому достоинству; здесь имеют место не изнутри разворачивающиеся в иерархию самобытные принципы, ноумены, а только виды, извне объемлющие, обобщающие свойственные им ряды конкретных феноменов. Различие здесь бесконечно велико, и именно оно устанавливает бинерность природы идеальной и природы являющейся. Принцип есть реальность в себе, дающая бытие всем звеньям рождающейся из него иерархии; наоборот, вид сам по себе есть также феномен, но только более общий и сложный по количеству входящих в него дифференциальных элементов. Так, «материя», «форма» и «энергия» в себе являются лишь пустым звуком; все они существуют лишь по отношению к чему-нибудь и при наличии соответствующих необходимых условий. «Материя» есть кристаллическое состояние энергии, создающееся и разрушающееся по определенным законам и при известных обстоятельствах. Так называемая «энергия» есть лишь свободное ее состояние, возникающее из разностей потенциалов, мировая совокупность которых по закону возрастания энтропии постоянно уменьшается, т. е. количество свободной энергии стремится сойти на нет. Наконец, «форма» существует лишь по отношению к определенному содержанию и сама по себе не может

существовать. Итак, материя, форма и энергия суть не объективно существующие самобытные начала феноменального, а лишь категории его явлений, существующие лишь в суммарной совокупности конкретного. Не они как таковые рождают иерархию физической вселенной, а сами возникают из последней, как некая общая система координат. Как и всякие координаты, они улавливают лишь внешний механизм феноменологии, но органическая связь и истинная генетическая преемственность ее отдельных этапов остаются совершенно вне их кругозора.

Физическая материя есть простейший вид содержания, ибо она есть содержание только физических форм. Но справедливо и обратное положение: содержание физических форм есть простейший вид материи. Здесь «материя» получает уже общий смысл, как содержание форм не только физических, но и вообще. Так именно она понимается в оккультизме, различающем: «физическую материю», «астральную», «ментальную» и «духовную». В таком понимании можно сказать, что мистика есть синархическая совокупность материй проявляющегося духа. Аналогично этому, физическая форма есть простейший вид разума, и обратно — проявляющаяся в физической природе разумность есть простейший вид проявления оформляющего и организующего начала. Наконец, — физическая энергия есть простейший вид воли, и обратно — воления физического мира суть простейшие проявления начала активности, энергии. Во всех этих определениях термин «простейший» означает принадлежность к низшему поясу синархии, низость иерархического достоинства. Согласно закону синархии, высшее всегда объемлет все иерархически низшее; низшее есть только модус высшего и собственных самобытных истоков бытия, как таковое, не имеет. Зная это, можно правильно воспринять следующий результативный вывод— Ноуменальные начала мистики, разума и воли в органическом сопряжении порождают синархию конкретных явлений; низший пояс этой синархии — в пределах физического мира — воспринимается в координатах: материи, формы и энергии. В этом положении заключена также важная мысль, что материя, форма и энергия как таковые возникают к бытию лишь в воспринимающем сознании, т. е. существуют лишь в субъект-объектных отношениях, а потому и вообще феноменальный мир как таковой существует лишь постольку, поскольку он познается¹⁹. Вне этого познания он является лишь совокупностью дифференцированных потенций Субстанции, существующей лишь по отношению к Ней как к субъекту, но для Нее он есть только Майя. Лишь в конкретных сознаниях он становится quasi-самобытным, представляется некоторой самостоятельной эмпирической данностью.

Все виды процессов, воспринимаемых сознанием извне, равно как и процессы, протекающие в его собственных пределах, могут быть правильно выявлены, изучены и поняты только при условии должного учета всех особенностей относительного состояния и положения среди окружающего познающего субъекта. Тот же самый процесс, наблюдаемый с различных точек зрения, представляется глубоко различным, а подчас почти и вовсе противоположным по смыслу. Наше знание может приближаться к адекватному отражению действительности только тогда, когда оно в состоянии переходить от конкретно-наблюденной системы взаимоотношений к ее синтетически-общей формуле, разрешать проблему во всей полноте ее общего смысла и полученный результат обратно проектировать во всякий заданный относительный модус общего сознания. Все попытки делать общие выводы из относительных концепций безнадежно осуждены на неуспех, ибо во всех этих построениях одни виды относительности не могут быть устранены, а другие не могут быть вовсе предусмотрены. Если в логике переход от частного к общему виду есть лишь суммарное обобщение качество-ваний членов определенного множества в общее понятие, то в действительности реального бытия высший смысл, объемлющий множество смыслов низших, отличается от последних не только более значительным объемом содержания, но и более высокой природой по ее внутреннему качеству. В этом именно и заключается иерархичность строения космоса. Когда сознание человека стремится подняться от

более частных явлений или законов к более общим, то для этого необходимо не только накапливать конкретные наблюдения, но и повышать свой иерархический уровень. Так как во всяком организме каждая часть отражает и все целое, то идея этого целого, вообще говоря, может быть выкристаллизована даже из одной части. Увеличение количества частей может лишь способствовать восприятию целого, но вовсе не является его необходимым условием. Сознание, поднимаясь по иерархии от части к целому, должно внутренне перерождаться, попутно видоизменяя, а подчас и переменяя состав своей феноменологии. Итак, понятие «общий вид» и идея «синархического центра» не только не совпадают, но и в некотором отношении являются полюсами бинера. Синархический центр собственной силой развертывается во множество частного, генетически выливаясь в них изнутри; наоборот, общий вид возникает только в познающем конкретном сознании через обобщение извне уже имеющихся явлений или состояний.

Зная это, мы можем правильно оценить истинную природу онтологических проблем и возникающие при этом трудности и опасности. Так, на пути истории было совершено много попыток разрешения исходных вопросов бытия через онтологизирование психологических данностей. Эти попытки были справедливо осуждены, но истинный корень их ошибочности остался невыявленным. Более того, — подверглась осуждению сама идея восхождения к онтологическим реальностям, хотя ошибочность свершенных попыток заключалась не в самой идее, а в неумении ею правильно воспользоваться. Непосредственно наблюдаемые в жизни человеческого сознания начала и законы действительно не могут почитаться общекосмическими реальностями, так как всем им необходимо присущ специфический психологический окрас. Онтологизирование этих психологических данностей есть неправомерный антропоцентризм, неправильное приписывание частному достоинства всеобщего. Однако все это справедливо лишь при ошибочном отождествлении понятия общего вида с синархическим центром. Не зная закона синархии, различные авторы²⁰ понимали онтологизирование в смысле восхождения именно к общему виду, а не к синархическому центру. Ложность этих построений очевидна, но отсюда вовсе не следует невозможность выполнения онтологизирования в его истинном смысле; более того, отрицание идеи онтологизирования вообще неумолимо приводит к абсурду. Действительно, в одном случае мы должны были бы признать за психологическими данностями самобытную субстанциальность, что очевидно нелепо. Если же эти данности суть лишь феномены некоторых общих космологических начал, онтологических реальностей, то должна существовать и иерархическая связь между ними, а следовательно, должен быть возможным и переход от психологического феномена к онтологическому ноумену через возрастание уровня иерархии. В настоящей работе я и старался выполнить эту задачу. Если бы мы брали человеческий разум, человеческое чувство (мистику) и человеческую волю и приписывали им достоинство категорий мирового бытия, ипостасей субстанциальной Реальности, то этим мы совершили бы указанную ошибку отождествления общего вида с синархическим центром. Вместо этого я старался по-настоящему вникнуть во внутреннее естество тех ноуменальных реальностей, по отношению к которым категории человеческой психики являются феноменальными обнаруживаниями. Выявленные таким путем общие онтологические начала с формальной стороны представляются даже более простыми, чем их конкретные аспекттивные проявления в сознании; сложность и богатство их содержания в этих определениях остаются скрытыми и актуально обнаруживаются лишь в феноменальных иерархиях, возникающих при органическом сопряжении в конкретном триады ноуменальных начал. Равным образом с формальнологической точки зрения понятие, напр., «чувство» и понятие «(содержание)» совершенно различны, и сделанный переход от одного к другому представляется произвольным замещением одного понятия другим. То же самое должно сказать и относительно других двух

начал: Аполлон вовсе не есть олицетворение или персонификация человеческого разума, как Прометей не есть персонификация человеческой воли. Итак, онтологическое начало не есть понятие общего вида, формально-логически возникающее из познания множества конкретного, а есть высшее органическое членение мировой синархии: познающее сознание может переходить от конкретного к этому началу единственно через движение по иерархической координате. При этом имеет место не проектирование относительных особенностей конкретного во всеобщее, но реальное переключение сознания на восприятие онтологических начал.

§ 18. Положение категории мистики в пневмато-логическом триединстве

Действительная природа категорий человеческого сознания, их взаимные соотношения и свойственные им феноменологии могут быть восприняты без искажений лишь после раскрытия проблемы во всей ее онтологической всеобъемлемости. Только этим путем могут быть устранены относительности и перспективные искажения, свойственные кругозору частной точки зрения. По этим основаниям я и начал изложение эзотерического учения о триаде категорий сознания выявлением их онтологических первообразов-начал: Аполлона, Диониса и Прометея. Выполнив эту задачу, мы и можем перейти теперь к изучению преломлений космических начал в конкретном эволюционирующем сознании человека.

Действительные онтологические взаимоотношения между тремя категориями утверждаются, как это было показано, законом динамического ква-тернера, раскрывающегося в диалектическом процессе. Здесь примат принадлежит началу высшей воли, мистика же и разум возникают как сопряженные его полярные модусы, а низшая воля рождается как результат их взаимоотношений. Именно в таком р. иде система категорий представляется с абсолютной точки зрения, свойственной Божеству и Его индивидуальному модусу — монаде. В обоих этих случаях сознание сопряжено непосредственно с субстанциальными истоками бытия, а потому и не искажается никакой обманчивой перспективой. Переходя к актуальному сознанию человека, мы встречаем совершенно иную картину. Центр сознания уже не включает в себе субстанциальной самобытности, а черпает свое бытие из внешних, трансцендентных ему сфер. В гармонии с этим начало высшей воли также представляется трансцендентным и лишь постепенно раскрывается параллельно с ходом эволюции через интуицию. Таким образом, актуальное сознание включает в себя лишь частичные раскрытия мистики, разума и низшей воли, веяния же высшей воли представляются привходящими извне. Ясно, что при этих условиях имманентное сопричисление к действительно совершающемуся диалектическому процессу актуальному сознанию представляется невозможным, и оно обречено иметь иное, искаженное представление о взаимоотношении категорий.

В категории мистики актуальное сознание воспринимает внутреннее содержание всех форм бытия. Таким образом, оно сопричисляется к мировой Реальности прежде всего через мистику, и именно через нее же само исполняется содержанием. Разум только объективирует это содержание в различные формы и организует их в системы, а воля является лишь необходимой для этого движущей силой. Без содержания формы не только являлись бы пустыми, но и не могли бы вовсе возникнуть, как не могла бы родиться и воля. Здесь именно и проявляется воочию различие природ субъекта субстанциального и субъекта вторичного, порожденного. В Божестве и монаде содержание вечно присутствует, хотя и остается в начале²¹ не объективированным; воля, эмануруемая субстанциальным естеством, в дальнейшем лишь объективирует категорию содержания, как один из полярных модусов естества, но не рождает

это содержание. В противоположность этому актуальное сознание в своей уединенности есть лишь фикция, и для того, чтобы жить, должно сначала заимствовать содержание из высшего субстанциального источника. Однако, с другой стороны, это извне воспринимаемое содержание действительно становится актуальным достоянием сознания лишь постольку, поскольку оно объективировано им в формах разума. Последнее же неразрывно сопряжено с проявлением воли. Итак, первенство в актуальном сознании принадлежит категории мистики, но последняя является лишь *prima inter pares*.

Жизнь актуального сознания человека есть реальное творчество, и оно, как всякое конкретное бытие, одновременно причастно мировой Всеобщности (то *ovtos*, *ov*) и мировому Ничто (*ovk ov*), находясь на грани Нирваны («?; *ov*) и Манвантары. Оно черпает содержание через мистику извне, но последнее в первичный момент вхождения должно быть охарактеризовано как бессознательное, ибо только после волевого объективирования в формах разума оно становится достоянием актуального сознания. Бессознательное содержание должно быть разделено на два основных вида. Первое приходит через низшую интуицию из окружающего феноменального мира, космической среды, а второе через высшую интуицию — из непроявленных глубин духа. Это содержание высшего порядка первичнее другого, ибо только благодаря его наличию возможно восприятие последнего. В частности, Гартман в своей «Философии бессознательного», понимая мистику, в полном согласии с эзотерическим определением, как категорию содержания, ограничивает ее одним только высшим видом: она есть «заполнение сознания содержанием (чувством, мыслью или хотением) путем непосредственного появления его (содержания) из бессознательного»²². Состояние стихии мистики в первичный момент вхождения ее в актуальное сознание, бессознательное в его общем смысле, как имеющее абстрактно-спекулятивную природу, играет феноменологически в диалектическом процессе актуального сознания роль вполне аналогичную с исполняемой началом высшей воли в истинном космологическом процессе. Действительно, это первичное состояние мистики раскрывается актуально в полярно-сопряженных: мистике как таковой — и разуме, а пройдя сквозь русло их — в воле, чем и оправдывается во всей глубине формула Гартмана.

В общей идее Нирваны заключены две полярно-противоположные идеи: непроявленная всеобщность (*\jw'jov*) и абсолютное ничто (*ovkov*)²³. Конкретное бытие всегда граничит с Нирваной, а мистика является *prima inter pares* среди категорий его сознания. Вследствие этого должно *a priori* прийти к выводу, что мистика не может не иметь особого вида сродства с бездной Нирваной, в то же время будучи ей противоположной. Ввиду же двойственности концепции Нирваны возникает необходимость исследовать эту проблему в обоих сопряженных полярной противоположностью ее аспектах. Первичное состояние мистики в момент вхождения ее в актуальное сознание человека должно быть определено одновременно как тождественное с Нирваной, потенциальной Всеобщностью (*u'j ov*), и полярно ей противоположное. По недостатку терминов возможно пояснить эту доктрину только путем подробного описания. Природа первичного состояния мистики нирванична, ибо в ней заключается вся всеобщность содержания, но только потенциально; в ней сосредоточены все истоки всех модусов конкретного бытия, но самое это бытие остается еще невыявленным. Это внутреннее родство мистики с Нирваной сказывается и в ее дальнейшем актуальном раскрытии: среди всех категорий актуального сознания мистика по преимуществу отражает веяния Нирваны, наиболее близко подходит к нирваническому лику Реальности. Действительно, мистика проявляется помимо внешней формальной логической закономерности: никакие разграничения, никакие формы ни в коей мере ее не останавливают, ибо она проникает и наполняет их изнутри; самая идея ее адекватна идее свободы и царственного господства над всеми условностями и

относительностями. Однако, несмотря на наличие в некотором отношении тождества природ мистики и Нирваны, они в то же время бинерно противоположны друг другу. Мистика есть содержание бытия, есть ипостась его актуального раскрытия, есть то, что в нем есть. Последняя идея для современного мышления представляется плеоназмом, но в действительности здесь раскрывается реальный конкретно-спекулятивный смысл. В идее субстанции идея бытия является лишь аспекттивным выражением ее общего смысла: субстанции неотъемлемо присуще бытие, это есть ее основной предикат, но тем не менее он не исчерпывает всего ее смысла. Но так как, обратно, бытие присуще только субстанции или ее модусам, то вполне закономерно ее определение как того, чему присуще бытие²⁴. Идея мистики и выражает актуально становящееся бытие реальности. Чтобы быть актуальным, бытие должно преломиться во всех трех категориях, а потому одна категория содержания выражает лишь мгновенный рубеж между нирванической непроявленностью и актуальным раскрытием. Итак, первичное состояние мистики выражает содержание актуального бытия в его *statu nascendi*; определяя рубеж между Нирваной и Проявлением, оно причастно им обоим, а потому, с одной стороны, отражает дыхание бездны непроявленного, а с другой — есть истинный источник производства (*partus generatio*) всего, что есть.

Аналогично этому, первичное состояние мистики в момент вхождения ее в актуальное сознание человека граничит также и с Нирваной, понимаемой как безусловное ничто (*ovkov*). Действительно, жизнь всякого конкретного сознания есть реальное творчество, т. е. непрерывное преодоление мировой Пустоты, Нирваны. Каждый новый возникающий в нем элемент, каждое новое его состояние или вид движения продвигает рубеж царства актуального существования, заполняет зияющую бездну Нирваны. Иначе говоря, конкретное сознание все время граничит с Нирваной, все время передвигая вперед этот рубеж и, соответственно со своей собственной эволюцией, увеличивая его общее протяжение в интеллигибельном пространстве. Разум и воля проявляются в этом пространстве, но сами по себе, как таковые, не протяженны; только мистика, как протяженность, кат $e\text{ }o(r)v$, и образует «тело» актуального бытия, его «материю» (*ovosa*) в общем смысле, а потому и актуально граничит с бездной Пустоты.

Первичное состояние мистики, являющееся по отношению к конкретному сознанию абстрактно-спекулятивным его диалектического процесса, есть веяние Трансцендентного Лица Абсолюта, космического Субъекта, стремящегося к самопознанию в творчестве. Точно так же и в проявленной природе всякий организм, как и всякое их множество, возникает к бытию лишь через внедрение начала мистики в мир времени и меры, не имеющий сам в себе никаких самобытных истоков бытия. Различные состояния и степени совершенства обнаружения единой в себе мистики и создают иерархический строй космоса. Таким образом, начало мистики, как содержание всех форм и видов актуального бытия, связуя своим естеством Трансцендентный Лик Абсолюта с феноменальным, осуществляет имманентизм идеального со становящимся. Идея, что мистика есть абстрактно-спекулятивное человеческого сознания, что именно в ней свершается сопричисление конечного бытия к Бесконечному, как атрибута к субстанции, достаточно отчетливо выражена у В. С. Соловьева. — «Мистика имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, так как в мистике жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью Абсолютного Первоначала, с Жизнью Божественной»²⁵.

Будучи содержанием всего человеческого существа, мистика, разумеется, является содержанием и всех его проявлений. Чем выше развивается его актуальное самосознание, тем отчетливее и непосредственнее он ощущает иерархическую соподчиненность своей природы Природе Безусловного. Непрестанное углубление этого ощущения и есть раскрытие в актуальном сознании категории мистики. Жизнь человека есть реализация потенций его духа,

постепенное эволютивное объективирование и утверждение его синархического содержания. В этом и состоит всякое творчество. Таким образом, в своей мистике, как в абстрактно-спекулятивном, актуальное сознание одновременно черпает и ощущение реальности, и совершенство ее синархического выражения, которыми оно должно обладать при полноте реализации, и самую энергию, необходимую для осуществления творчества, и наиболее рациональную его закономерность. Отсюда становится понятным, что всякое творчество рождается как актуализация вяющей мистики, т. е. что мистика есть субстрат творчества, и всякое творчество всегда мистично. Именно такое определение мистики мы встречаем и у Соловьева²⁶. — «Истинная цельная красота может очевидно находиться только в идеальном мире в самом себе, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется мистикой».

Все три категории сознания неразрывно и органически сопряжены между собой, а потому истинная философия не может не основываться на ведении этого триединства. Всякое отклонение к гипертрофированию одной из них в ущерб другим, а тем паче игнорирование какой-либо из них неминуемо приводит к ряду заблуждений и противоречий. Именно это мы наблюдаем в истории новой философии, где, начиная с картезианской школы, стал претендовать на абсолютное господство интеллектуализм. Достоинно бороться против этой гипертрофии интеллекта представители сенсуализма не могли, ибо они ограничивались лишь низшим поясом иерархии мистики — простейшими чувствами. О более высоких видах ее проявления мы встречаем у разных авторов лишь отдельные мысли и частные учения, но создание соответствующей целостной системы остается делом будущего. Наконец, волюнтаризм разрабатывался главным образом в узко-психологическом аспекте, и только у Шопенгауэра идея воли несколько приобретает онтологическое значение. Вообще же философия нового времени характеризуется необоснованным ограничением начал мистики и воли одной только психологической областью и в то же время неправомерным приписыванием разуму в психологическом понимании онтологического достоинства. Воля, а в особенности мистика, были устранены из строительства современного мирозерцания за психологизм, но тот же самый психологизм разума был положен в основание всех учений от Декарта через Канта до его преемников и последователей. Как известно, выяснению этого и посвящена преимущественно философия Розмини и в особенности Джоберти. В противоположность психологизму и одностороннему утверждению категории разума новоевропейской школы, эзотеризм изучает предстоящие пред человеком проблемы в их онтологической всеобщности и в органическом сопряжении всех трех категорий. Так как его отличие от официальной школы наиболее резко раскрывается в факте наличия в нем учения о мистике, то и всему его целому было неправомерно приписываемо общее наименование мистицизма. Между тем в действительности эзотеризм есть органическое триединство мистицизма, интеллектуализма и волюнтаризма в онтологической всеобщности и психологической конкретности. Эти три его части суть не отдельные системы, но органические членения единого целого, взаимно дополняющие, отражающие и насыщающие друг друга. Каждое из них есть познание целого с точки зрения части, но при учете ее собственного относительного места в нем и свойственного поэтому ей достоинства. Это есть как бы три координатные плоскости, на которые одновременно проектируется единое трехмерное тело. Так как мистика есть категория содержания, то истинный мистицизм имеет своей задачей изучение внутренних иерархических соотношений между содержанием видов конкретного бытия и Содержанием Бытия Абсолютного. Разум занимается только очерчиванием форм, разграничением их между собой, расчленением синтетического целого на его элементы. Мистика же, сопричисляясь к синтетическому целому, вневременно сопереживает и целое, и все его составляющие части, и все их сочетания между

собой. Она сопереживает отдельные виды конкретного бытия не с их периферии, как это делает разум, а через их внутреннее естество, и объединяет их многообразие через непосредственное ощущение насыщенности космоса единством.

ГЛАВА V

§ 19. Две основные системы категорий: Сущего и Его раскрытия в синархии; предмет пневматологии

Начала мистики, разума и воли, конкретизирующиеся в феноменальном как материя, форма и энергия, суть онтологические реальности, исходные органические звенья космического диалектического процесса. Раскрывающаяся из этих основных начал мировая синархия ориентирована в своем целом и в членениях непосредственно на всеединстве Самосознания Божества. Здесь Брахман грезит не мир, но возможность мира; Майя, мировое сновидение, еще не имеет никакой оплотненности; творческая сила только приготавливает себе цель и поле проявления, но еще не входит в него, не раздробляется на множественность единичного, а потому и не вызывает еще к бытию единичное для себя и в себе. Всеединство здесь еще не выделяет своего антитезиса — иерархизм; тезис, как таковой, всегда объемлет в себе антитезис, но до выпада его вовне, до начала утверждения его quasi-самобыт-ным деятелем он остается потенцией и даже не по отношению к себе, а только по отношению к самобытному тезису, имеющему его породить. Это есть порог создания мира, начало космогонии¹, тот метафизический миг, когда предназначенная к бытию вселенная предстояла перед своим Творцом, но еще не принадлежала себе, когда все единичное в нераздельности было включено во всеединство сосредоточенного на себе самосознания Божества, когда, провозгласив свое единство, Оно только приготавливалось произнести второй член нераздельной формулы — свою множественность. Этот начальный миг космогонии отчетливо запечатлен в эзотерической литературе. Так, в Каббале мы читаем: «Святой, да будет Он благословен, уже создал и разрушил многие миры, прежде чем остановиться в Своей Творческой Мысли на том, в котором мы живем; и когда это последнее творчество было в точке своего завершения, все вещи этого мира, все творения вселенной, прежде чем принадлежать вселенной, были некоторое время в состоянии продления и предстояли перед Богом в своей истинной сущности». Так надо воспринимать слова Экклезиаста: «То, что было когда-либо, будет в будущем, и то, что будет, уже было»³. Таким образом, в космогонически и онтологически первой идее потенциальной синархии и неразрывно связанной с ней идее триады пневматологических категорий в себе отдельные органические членения двойственной иерархии монад и множеств еще не обладают субъектностью, а являются только объектами Божественного Самосознания. Оно вневременно объемлет все имеющие проявиться актуально монады и множества, но в этом акте и объекты, и Субъект, и процесс остаются абстрактно-спекулятивными. Космическая синархия и ее отношение к Божеству становятся актуальными только в конкретном осуществлении мирового диалектического процесса, т. е. в эволюции конкретного бытия⁴. Итак, космическая синархия переходит к эволютивной актуализации лишь с рождением конкретных субъектов, т. е. перенесением субъектное™ из Божественного всеединства в перспективу двойственной иерархии монад и множеств. В этом акте, полагающем грань между Нирваной и Манвантарой, и рождаются сопряженно: система антитезисов пневматологических категорий — и система

категорий конкрет'-но-субъектного сознания.

Одной из основных доктрин эзотерической логики является следующая. — Во всяком бинере антитезис имеет целью своего бытия раскрытие тезиса. Все содержание лежит в тезисе; антитезис методом противопоставления лишь объективирует периферии компонентов тезиса, но сам по себе не имеет собственного независимого содержания; поэтому всякий тезис делается доступным познанию лишь через антитезис, сам же по себе тезис для сознания абсолютно трансцендентен. Согласно этому, пневматологические категории в себе трансцендентны конкретному сознанию; в нем имманентно раскрываются лишь иерархии качественно возрастающих антитезисов. Так, мистика в себе, ее *ovoia*, раскрывается во вселенской иерархии видов материи. Но справедливо и обратное положение.—

Антитезисы пневматологических категорий существуют лишь в воспринимающих конкретных сознаниях. Для возможности осуществления этого восприятия необходимо наличие в последних соответствующих категорий познания; мы будем их называть, следуя Джоберти, психологическими (для кантианцев они — гносеологические). Таковы, например, категории: пространства, времени, причинности, модальности и т. п. Эти категории конкретного сознания актуально существуют только по отношению к нему, но их потенции онтологически предрешены законом синархии. Для правильного уяснения этого положения необходимо предпослать несколько общих замечаний. Всякая идея актуально раскрывается в бинере, а в своем спекулятивном единстве имеет нирваническую природу. Так, идея пространства может быть расчленена на две полярно-сопряженные идеи. Антитезисом идеи пространства является ее обычное понимание, где пространство конкретно, протяженно, делимо, а потому и измеримо. Исходя из этой низшей интуиции пространства, его идею обычно определяют как потенциальную бесконечность протяжения. Между тем пространство, как актуальная бесконечность, есть трансфинитум протяжения, неделимо на конечные части конечным числом делений, а потому и неизмеримо не только фактически, но и по существу. Из пространства могут быть делаются только в *ы р е з ы*. Отсюда следует, что пространство и вырезы из него имеют различную природу, различное иерархическое достоинство. Идея пространства как трансфинитума протяжения есть тезис, раскрывающийся в идее конечного протяжения, или его потенциальной бесконечности, как антитезисе. Только антитезис этого бинера первого вида имманентен конкретному сознанию, тезис же всегда трансцендентен. Антитезис существует только в конкретном сознании и онтологических корней бытия не имеет; напротив, тезис есть онтологическая реальность. Итак, идея пространства реальна постольку, поскольку она существует вне феноменальных качество-ваний; ее онтологическая сущность, окрашиваясь психологическими обертонами, обеспечивает феноменальное существование соответствующей психологической категории, но, как таковая, предшествует последней иерархически и от нее не зависит. Аналогично сказанному, и в других психологических категориях внутренней основой являются онтологические реальности. — Бог вездесущ, вечен, всеедин и всеобъемлющ. Каждый из этих предикатов есть тезис соответствующего бинера, где антитезисами служат категории пространства, времени, причинности и модальности. Во всех этих случаях предикаты Божества суть трансфинитумы соответствующих возрастающих рядов⁵, определяющих психологические категории как понятия общего вида. Надлежит также заметить, что эти предикаты относятся не к Божеству как таковому, а к Его отношению к миру. В этих бинерах *essentia* противопоставляется *existentia*, ноуменальное — феноменально становящемуся, или, в терминах Джоберти, *Сущее* — существующему. Идея восходящего ряда включается в *Сущее*, но не обратно. Идея ряда есть только *res nominativa*, а не *res substantive*, есть только *nomen*, а не *nomen*⁶. Она имеет ноуменальное обоснование как *modus operandi* реальности, но не как таковая. Вообще, подобно всякому феномену, она осуществляет конкретизацию спекулятивного

содержания, но, созерцаемая вне причастности к последнему, есть иллюзия.

Тезисы бинеров первого вида, где антитезисами являются психологические категории, суть категории Божественного Самосознания. Как космическая синархия ориентирована только по отношению к Божественному Субъекту, так и протяжение пространства, продление времени, причинно-иерархическая зависимость и вид соотносительного состояния объемлются Им не в конкретном проявлении и не в потенциальной бесконечности возрастания глубины и интенсивности последнего, а в подлинной актуальной всеобщности. Категории мистики, разума и воли суть ипостаси Реальности как таковой; они актуализируются в конкретно-спекулятивные начала с переходом Реальности к диалектическому раскрытию в космосе, но и вне этого раскрытия являются подлинным бытием, хотя и нирваническим. Напротив, трансфинитумы психологических категорий относятся не к Реальности как таковой, а к ее актуализации; иначе говоря, они суть не ипостаси Сущего, а только категории творения как такового, и до этого творения вовсе не существуют. Для полной ясности, пользуясь «идеальной формулой» (*formula ideale*) Джоберти⁷: «Сущее творит существующее» («L'Ente crea esistente»), можно установить следующую иерархию. — Мистика, разум и воля суть категории «Сущего», трансфинитумы психологических категорий суть категории «творения», а сами психологические категории относятся к «существующему». Это соотношение между тремя системами категорий может быть выражено также в более конкретной формулировке. Реальность раскрывается в творчестве по закону синархии, а потому осуществление творчества и утверждение закона синархии суть адекватные идеи; равным образом, «существование» есть актуализация синархии. Итак, трансфинитумы психологических категорий суть категории космической иерархии, актуальной конкретизации Сущего; психологические же категории как таковые относятся к реализованным конкретным членам синархии. Отсюда становится очевидным, что системы категорий естественно разделяются на две основные группы: на относящиеся к Сущему как таковому — и на относящиеся к процессу его актуализации. Эти две группы образуют бинер второго вида, где тезисом является первая. С другой стороны, каждый из членов этого бинера, как тезис бинера первого вида, эманурует актуально-раскрывающий его антитезис. Эти антитезисы на всем пути своего эволютивного развития остаются подчиненными взаимной бинерной сопряженности. Этот последний бинер является бинером раскрытия по отношению к изначальному онтологическому бинеру и в своем целом относится к последнему как антитезис к тезису бинера первого вида. Система этих: онтологического бинера и бинера раскрытия — в эзотеризме именуется кватернером Манвантары. Тезисы этих бинеров образуют бинер субъектности, а антитезисы — бинер объект-ности.

Космический процесс заключается в раскрытии Сущего в синархии. Вне этого процесса как идея Сущего, так и идея его синархического раскрытия остаются погруженными в Нирвану. Их актуализация подчинена закону бинерной сопряженности: Сущее постольку становится актуальным, поскольку оно раскрывается в синархии, и, обратно, синархия космоса становится постольку актуальной, поскольку проявляется Сущее. Диалектически это выражается тем, что полюсы бинера: Сущее — синархия эволютивно отражаются друг в друге. Для простоты изложения я выразил онтологический бинер и бинер раскрытия с упущением этой идеи. Для того, чтобы эти бинеры возвысились от гносеологического до онтологического смысла, необходимо данную концепцию соответствующим образом дополнить. Вспоминая общее определение бинера раскрытия, в данном случае надлежит сказать, что полюсы онтологического бинера актуально проявляются постольку, поскольку они отражены друг в друге эволюцией конкретного бытия. Этим мы приходим новым путем к уже известной доктрине, что феноменальный мир существует постольку, поскольку он познается. Действительно, Сущее есть всеобщность субъектности; всякое конкретное бытие только потому может быть субъектом, что

оно синархически причастно к Субъекту Абсолютному. Равным образом всеобщностью объектности является синархическое раскрытие Сущего, и всякий объект является таковым потому, что он синархически имманентен этому раскрытию. В каждом конкретном познании, осуществляемом сознанием конкретного бытия, одновременно с субъективным смыслом заключается и смысл всеобщий, ибо здесь свершается гармонизация некоего модуса вселенского бинера субъект-объектноеTM. С другой стороны, степени актуализации субъектности и объектности, как членов бинера раскрытия, всегда равновелики по отношению к каждому конкретному сознанию, а потому и ко всей их космической совокупности. Отсюда уже непосредственно вытекает, что актуализация категорий Сущего, субъектности, и актуализация категорий синархического раскрытия, объектности, неразрывно сопряжены между собой, осуществляются параллельно и взаимно друг друга обуславливают. В эзотеризме изучению субъект-объектных отношений конкретного бытия посвящены две сопряженные дисциплины. Эзотерическая пневма-т о л о г и я занимается исследованием этих проблем *sub specie* субъектности, т. е. центрируется на категориях Сущего, а эзотерическая гносеология изучает их *sub specie* объектности, т. е. центрируется на категориях раскрытия Сущего. Предметом настоящей работы и является первая из них.

ГЛАВА VI. Рождение монады как утверждение потенциальной системы категорий Сущего; трансцендентный диалектический процесс и символ свастики

§ 20. Система категорий потенциальной монады

В потенциальной синархии, ориентированной в своем целом и членениях непосредственно на всеединстве самосознания Божества, вся субъектность сосредоточена в последнем, а потому и категории Сущего: мистика, разум и воля только по отношению к Нему же являются возможностями свободными. Они суть только возможности, ибо космическая синархия здесь еще остается потенциальной и для актуализации ее необходимо утверждение конкретности вообще, т. е. рождение вселенской семьи центров конкретного бытия, монад. Эти возможности свободны, так как ничто не мешает осуществлению конкретизации, т. е. оно может быть осуществлено непосредственно. В противоположность этому, по отношению к монаде означенные категории являются возможностями закрытыми, ибо для их реализации необходимо первоначально объективирование субъектности в монаде, т. е. эта реализация опосредована. Отсюда явствует, что переход монады из потенциального состояния, т. е. из существования только в качестве объекта Божественного Самосознания, к осуществлению свободы возможности реализации, присущей индивидуальному центру субъектности, есть особый онтологический акт, изначально утверждающий ее субъектную самобытность и свойственную ей, как конкретному модусу Сущего, систему пневматологических категорий. Исследованием этого факта и начинается эзотерическая пневматология.

В потенциальной синархии монада не обладает индивидуальной замкнутостью, не имеет идеи своего Я, является лишь элементарным объектом Божественного Самосознания и вместе с тем его модусом, т. е. субъектом. Нерасчлененность этих двух отношений, как объекта и как модуса-субъекта, и определяет потенциальность Божественного Самосознания. Потому актуализация мировой синархии — конкретизация спекулятивного содержания Сущего — есть

рождение космического бинера субъект-объектности. Во всяком бинере второго вида его актуализация есть выпадение антитезиса. Пока антитезис остается нераздельно сопряженным с тезисом, реальность имеет нирваническую природу; только активным противопоставлением себе своего антитезиса тезис получает свободу раскрытия как конкретное начало. В данном случае монада, как модус Божественного Самосознания, начинает становиться актуальным субъектом лишь через активное противопоставление свойственной ей индивидуальной синархии как объектности во всей всеобщности микрокосма. Итак, монада раскрывает потенциально присущую ей как модусу Сущего субъектность по мере эволютивного раскрытия и конкретизации ее индивидуальной синархии, аспекта вселенской объектности.

Если актуальная монада, по образному выражению Лейбница¹, «не имеет окошек, через которые что-нибудь могло войти или выйти», то потенциальная монада, соответственно, имеет все окошки и двери раскрытыми настежь, и через них свободно проходит некий общий вихрь. Этот вихрь есть вселенски единое Божественное Самосознание, пронизывающее все членения потенциальной вселенской синархии, но не могущее задержаться и объективироваться ни в одном из них. Оно воспринимает потенциально лишь внешние контуры отдельных членений, но их особенное содержание и качества не могут быть актуально осознаны. Потенциальная монада по природе своей неотъемлемо причастна категории содержания Сущего — Божественной Мистике, как ее модус. Так возникает идея прообраза категории мистики конкретного бытия, именуемого в эртеризме прамистикой. Прамистика есть индивидуальный модус потенциальной категории мистики Божественного Самосознания. Равным образом, потенциальная монада неотъемлемо причастна категории воли Сущего — Божественной *bwafuc*, Действительно, первичное стремление к актуальному проявлению, не осознанная еще жажда конкретной жизни, будучи неотъемлемо присущи Реальности в Ее целом, не могут не быть также присущи и всем Ее модусам. Так возникает идея прообраза категории воли конкретного бытия, именуемого в эзотеризме праволей. Праволя есть индивидуальный модус потенциальной категории воли Божественного Самосознания. Прамистика и праволя суть идеи абстрактно-спекулятивные. Но, невзирая на дискретность каждой из них порознь, вместе они имеют некоторый определенный конкретный смысл. Прамистика, как потенциальное содержание монады, предопределяет долженствующее раскрыться в индивидуальном диалектическом процессе потенциально присущее монаде естество, ее *oioia*; равным образом праволя, как потенциальное стремление монады к актуализации, предопределяет долженствующую раскрыться в индивидуальном диалектическом процессе потенциально присущую монаде активность, ее *dwsqic*, Эти два аспекта раскрывающегося в монаде Сущего и предопределяют потенциально ее субъектность. В самом деле, идея субъекта необходимо разлагается на бинер: самобытного содержания и самобытной активности. Последнее одинаково справедливо во всяком иерархическом плане вплоть до низших ступеней конкретно-эмпирической деятельности. Однако бинер прамистики и праволи необходим для потенциального предопределения субъектной природы мона-ДБ¹, но недостаточен для ее актуальной реализации.

Начало космогонии, переход Реальности от Нирваны к Манвантаре полагается провозглашением первоверховного бинера: единство — множественность. Взаимоотношение полюсов этого бинера определяет собой как принцип синархии, так и путь его актуальной реализации. Гносеологически МЫ разделяем начало, актуализирующее Реальность, на ряд бинерных идей, но по существу, онтологически, все они являются неразрывно сопряженными аспектами единого целого. Так, бинер: единство — множественность неразрывно сопряжен с бинерами: трансцендентное — имманентное, *essentia* — *existentia* (Сущее — существующее)-, субъектность — объектность, Нирвана — Манвантара и т. д. Через возникновение идеи

множественности Сущего в себе возникают предикаты в виде тезисов основных космических бинеров, благодаря чему Оно и противопоставляется своему раскрытию, как антитезису. Идея множественности в изначальный миг своего объективирования как потенции Сущего *eo ipso* объективирует в Нем категорию разума. Последняя по существу своему относится не к собственному естеству Сущего, а к раскрытию Его спекулятивного содержания. В бинере: мистика — разум первая хотя также становится конкретно-актуальной только в проявлении субстанции, но и вне этого проявления сохраняет спекулятивный смысл, как содержание самозамкнутой в себе реальности. Это содержание остается абсолютно неосознанным и не могущим быть осознанным, но это нисколько не разрушает его подлинности. Равным образом, воля может оставаться непроявленной, но, как потенция, она всегда неотъемлемо присуща всякому самодовлеющему бытию. Напротив, разум вне проявления лишен всякого, даже абстрактно-спекулятивного смысла, ибо он возникает лишь в процессе актуализации и представляет собой механизм и результат последнего. Формулируя более точно: мистика есть основной предикат Сущего, воля — его возможность свободная, разум — возможность закрытая, т. е. становящаяся свободной лишь после свершения необходимого опосредующего акта — изъяснения субстанцией конкретного воления актуально быть. Со свершением этого первичного творческого акта возникает потенциальная синархия. Объективируемые при этом монады становятся объектами по отношению к целостному Божественному Самосознанию, но сами по себе оказываются еще не имеющими субъектности. В Священной Книге Тота это состояние Божественного Самосознания выражается Арканом III. Его содержанием является доктрина о *Divina Nature*, т. е. о Божественной Природе монад и первообразов, существующих только по отношению к абсолютному Субъекту³.

Актуализация потенциальной синархии осуществляется актуализацией входящих в нее монад — индивидуальных центров конкретного бытия. Первоначально монада причастна Божественному Самосознанию только через прамистику и праволу. Божественная категория разума трансцендентна по отношению к монаде, ибо она составляет лишь элементарное членение Его синархии, а неподвижность ее иерархического уровня предопределена ее индивидуальностью. Акт первичного воления Божества отражается в монаде двойственно. Во-первых, монада объективирует потенциально свою субъектность через провозглашение бинера: единство — множественность и выявление свойственной ей индивидуальной синархии. Аналогично Божеству, этим она объективирует потенциальную категорию механизма актуального раскрытия; в эзотеризме последняя именуется праразумом. Во-вторых, монада объективирует потенциально конкретизацию своей субъект-объектной природы через провозглашение бинера воли спекулятивной и воли конкретной. Первородная активность, первоначальное стремление к актуальному раскрытию объективируется, как генезис и трансфинитум некоего возрастающего ряда, т. е. становится тезисом бинера первого рода. Так возникает идея потенциальной категории кинетического осуществления конкретизации спекулятивного содержания; эта категория в эзотеризме именуется. Таким образом, природа потенциальной монады определяется системой четырех потенциальных категорий. Они органически разделяются на две пары. Прамистика и праволя являются первичными, ибо они непосредственно присущи монаде как модусу Сущего, т. е. они трансцендентны проявлению. Вторые две категории — праразум и пранизшая воля — объективируются как потенции лишь с потенциальным утверждением общей идеи проявления, а потому по природе имманентны последней, т. е. по отношению к субстанциальной природе являются вторичными. Следовательно, эти две пары категорий образуют в некотором отношении бинер первого вида. С другой стороны, каждая пара в себе самой также является бинером. Итак, категорий потенциальной монады попарно бинерны между собой и в целом представляют некоторый

кватернер. Теперь нам надлежит обратиться к исследованию онтологического достоинства этого кватернера и действительной природы потенциальной монады.

§ 21. Космический диалектический процесс и проявление монады

На пути предыдущего изложения мы искусственно расчленили последовательностью во времени два нераздельно связанных акта космогонии, а именно — потенциальное объективирование монады по отношению к Сущему от ее потенциального самоутверждения. В действительности эти два акта сопряжены неразрывно, и первый непосредственно влечет за собой второй. Первичное воление Божества, потенциально утверждающее бинер субъект-объектности через идею потенциальной синархии, eo ipso вносит этот бинер в каждое членение трансцендентной иерархии, в каждую монаду. Иначе говоря, монада синхронически воспроизводит в своей индивидуальной природе вселенский акт развертывания Сущим категорий. Во вневременном естестве Сущего космологические бинеры являют противоположность своих полюсов одновременно с их взаимным соподчинением, т. е. они всегда онтологичны. Только по несовершенству нашего познавательного аппарата мы разделяем познание онтологического бинера на два этапа: на выявление гносеологического бинера и на отражение его полюсов друг в друге. В этом и заключается космологический метод познания как искусственная замена синархической соподчиненное™ принципов генетической последовательностью выявления членов их систем во времени. Так, именно в силу онтологичности своей природы бинер: единство — множественность непосредственно выливается в идею синархии как идею конкретизации его спекулятивного смысла. Аналогично этому же категории Божественного Самосознания образуют собой не систему гносеологически бинерных начал, а конкретное органическое триединство. Первичная активность, — Высшая Воля Божества, раскрывается в онтологическом бинере Мистика — Разум и через русла их конкретизируется в синархии. Этими четырьмя началами, где первое и четвертое суть лишь различные модификации Божественной Воли, исчерпывается первичный потенциальный космический диалектический процесс.

Идея синархии конкретизируется в космосе, а потому, как таковая в себе, может быть противопоставлена своей актуализации. В этом бинере первого вида тезис, с одной стороны, как трансфинитум возрастающего ряда ступеней эволюции космоса, трансцендентен по отношению как к его отдельным членениям, так и ко всей их потенциальной бесконечности, а с другой — не есть субстанция, Сущее. Таким образом, идея синархии в себе занимает совершенно своеобразное метафизическое положение: она надмирна, но не адекватна Божеству. Недостаточно отчетливое восприятие этой двойственности на пути истории приводило к попыткам одностороннего утверждения одного из этих полюсов. Между тем мы встречаем правильное — антиномическое разрешение проблемы в религиозно-мистическом сознании христианской Церкви. Такова концепция Софии, которая не есть четвертая ипостась Божества (что пытался утверждать В. С. Соловьев), но в то же время не есть и часть тварного мира, ибо она есть «дыхание силы Божией и чистое изливание Славы Вседержителя. Она есть чистый отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она одна и может все и, пребывая в самой себе, все обновляет». (Кн. премудр. Соломона. VII, 24–27). В Каббале концепция синархии в себе отразилась в идее так называемой «потерянной сефиры» — Даат (LVI). Она замыкает собой первичную триаду сефирот: Кетер, Хокма и Бина, а с другой стороны, из нее вытекает последующая цепь сефиротической системы. В канонической системе Даат не указывается вовсе, но потенциально присущее ей место легко усматривается из самого

закона построения «древа сефирот». Этим устанавливается полная аналогия между Софией и Даат. — Обе они не занимают никакого явного места в онтологической системе, но в то же время самый факт их бытия утверждается положительно, Из предыдущего вытекает естественное объяснение этой, странной на первый взгляд, антиномической двойственности. Синархия в себе, София есть не субстанция, не ипостась Реальности и не конкретное творение, а этап трансцендентного диалектического процесса, идея раскрытия Сущего как таковая. Иначе говоря, идея синархии, в противоположность Реальности и ее ипостасям, не может быть выделена за пределы Манвантары: приближение к Нирване есть *eo ipso* *ее annihilatio*. С другой стороны, как становящийся первообраз космоса, синархия первичнее его как такового. Итак, в идее синархии в себе неразрывно сопряжены идеи *Divine Nature* и *Partus Generatio*.

Совершающийся в недрах Божественного Самосознания как такового космический диалектический процесс приводит только к утверждению синархии в себе. Категории Сущего в органическом сопряжении выливаются в идею космоса, чем и устанавливается конкретность их спекулятивного смысла. Но тем не менее и идея синархии, и рождающийся космос, и его конкретность все еще остаются потенциальными, только свободными возможностями, готовыми актуально раскрыться, «существующим» (Джоберти) *in statu nascendi*. Итак, космический диалектический процесс, приводящий к утверждению синархии в себе, только раскрывает возможность актуальной конкретизации Реальности, но еще не осуществляет последнюю; свершение этого является призванием и смыслом бытия конкретного. С другой стороны, как было показано выше, разделение этого процесса от совокупности таких микрокосмических искусственно и вызывается лишь стремлением облегчить понимание. В действительности эти процессы совершаются синхронически, т. е. выявление космической синархии в себе и объективирование ее членений как объектов Субъекта Абсолютного совершается одновременно с объективированием этих членений — монад как центров микрокосмических синархии, и через это раскрытием в них бинера субъект-объектности. Отсюда осуществляемый монадой индивидуальный микрокосмический диалектический процесс приобретает вселенский смысл и значение как единственный фактор реализации синархии в себе, т. е. актуальной конкретизации Самосознания Реальности.

Прамистика и праволя определяют потенциальную субъектность монады, а праразум и пранизшая воля определяют потенциально объектность ее раскрытия. В противоположность категориям Сущего, связанным между собою онтологическими бинерами, категории потенциальной монады лишены взаимного сопряжения. В потенциальной синархии монада является лишь объектом Сущего, а потому она утверждается как простое нерасчленимое единство, качественности которого обуславливаются лишь местом в общем целом и соотношениями с иными его членениями, т. е. эти качественности как бы накладываются на монаду извне, но не проистекают из ее собственной самобытной индивидуальности. Соответственно этому индивидуальная природа монады остается еще не выявленной, ибо множество ее составляющих не противопоставлено ее синтетическому единству, и возможность их организации остается закрытой⁴. Всякий реальный организм⁵ состоит из центра и периферии, т. е. из некоего единства и соответствующего ему конкретного множества. Взаимно отражаясь друг в друге, полюсы этого основного бинера и осуществляют общую целостность организма и его проявлений. В потенциальной монаде ее центр, т. е. индивидуальное сущее, и ее периферия, т. е. система потенциальных категорий, остаются несопряженными друг с другом. Актуальность бытия и органичность строения суть синонимы: рождение субъектности в монаде и переход ее к актуальному раскрытию и знаменуются прежде всего творческим сопряжением категорий в единое целое через взаимное отражение и соподчинение их друг в друге, благодаря чему они и претворяются из абстрактных потенций в конкретные реальности. Исследованием

этого первичного акта проявления монады нам и надлежит заняться прежде всего.

§ 22. Трансцендентный диалектический процесс проявления монады

Мистика есть содержание, естество бытия, как в его нераздельном целом, так и в иерархии его конкретных форм; напротив, разум есть начало, осуществляющее дифференциацию бытия в иерархии форм. Поэтому категория мистики по существу центральна, а категория разума периферийна. Согласно общему закону бинера, мистика, как тезис сознания, в себе неизменяема: оставаясь всегда себе тождественной, она лишь, творчески раскрывается в эволютивно восходящем ряду своих органических модусов, выявляемых, как частные единства, оформляющим действием начала разума. Только тогда, когда разум выявит конкретные формы, начало мистики получает возможность влиться в них, т. е. дать им жизнь. Разум, как антитезис, сам по себе лишен самодовлеющего содержания и является лишь орудием и методом проявления; напротив, мистика есть единственная реальность, как естество всего, что есть. Поэтому множественность видов проявлений мистического начала и их иерархий проистекает исключительно в силу Разграничивающих, оформляющих, дифференцирующих и организующих Действий разума. Мистика в себе бесструктурна, аморфна и не кристаллична, т. е. ее внутренняя природа вполне проста, однородна и неизменяема. Но исполняя содержанием многообразные иерархии форм ума, она тем самым обнаруживается конкретно как бы в различной степени своей густоты, уплотненности и сложности через наведенное извне преобладание отдельных единичных качественностей. Начало разума, в свою очередь, также проявляется различно в зависимости от иерархического достоинства воспринимающего сознания, т. е. параллельно с эволюцией последнего качественно повышается глубина, многообразность и совершенство его дифференцирующих и организующих действий. Но наряду с этой кажущейся аналогией в действительности самые методы проявления в единичном мистики и разума, как начал, совершенно различны, представляя собой полюсы бинера. Разум проявляется на ступенях утверждаемых им иерархий как бы методом геометрических сечений или вырезов. В каждом конкретном случае он входит лишь частью, т. е. сокращается и по качественной интенсивности, и по степени широты поставленных целей путем проявления большей или меньшей части составляющих элементов. В противоположность этому мистика проявляется на ступенях утверждаемых разумом иерархий как бы методом цело-купных отражений^б. В каждом конкретном своем проявлении она раскрывается во всем своем бесконечно сложном целом, лишь обнаруживая преимущественно те составляющие своего многообразия, которые соответствуют объективированным разумом качественностям явления, образующим его феноменальный облик, т. е. форму. Создаваемое ею содержание единичного отделяется от всеобъемлющего содержания ее целого не объективно, а только субъективно в соответствии с глубиной воспринимающего сознания; отмежевание от целого проистекает исключительно из ограничивающих и суживающих воздействий разума. Таким образом, мистика, единая по своей внутренней природе, не утрачивает своего единства и в проявлении среди многообразных космических иерархий. В ней самой каждая часть содержания всегда остается нераздельной со всем этим целым, и есть все целое. Она входит во все не дробью, не частью своей, но всем своим целым. Напротив, разум есть единственный источник и осуществитель раздробленности целого путем образования множественности единичного и относительного. Как мистика имеет своим предикатом единство, так разум — множественность. При этом если мистика, как естество бытия и тезис бинера, есть в себе онтологическая реальность, то разум, как инобытие реальности и антитезис бинера, с онтологической точки зрения иллюзорен, есть лишь

изменчивый и призрачный покров реальности. Только единство есть исконный предикат реальности; множественность призывается к бытию лишь для осознания глубинности содержания единства и в себе уконична. Последняя идея с чеканной отчетливостью выявилась уже древней Индией. — «Лишь единство реально в высшем смысле, тогда как множественность — результат ложного познания» («Шанкара Ведантасутра», II, 1,14). На основании всего сказанного мы приходим к следующему определению бинерности мистики и разума. — Раскрытие мистики в сознании есть ощущение цельности и общего внутреннего единства мироздания, причем эта цельность является самодовлеющей данностью: здесь целое непосредственно объемлет все содержание форм, как бы наполняет их до краев и сводит их к единству. В противоположность этому, подчинение категории разума есть сознание, что мир есть целое, расчлененное на бесконечное множество единичных оформленных явлений, соподчиненных в иерархию, сознание многогранности и обособленности членений этих иерархий, причем эта система иерархического строения представляется самодовлеющей данностью, ибо целое здесь отождествляется с организованной совокупностью многообразного единичного, что и утверждает первоосновность принципа множественности. Итак — мистика есть естественная носительница идеи единства; наоборот, разум есть начало, утверждающее и реализующее множественность. Символически начало мистики выражалось чашей, а разум — мечом. Чаша выражает идею собирания, равно как жидкость — единство и однородность. Наоборот, меч есть символ расчленения целого на части, вырезывания кусков, их искусственного отъединения и т. д.

Качествования актуального бинера: мистика — разум предустановливаются первичным бинером потенциальных категорий монады: прамистика — праразум. Прамистика, как раскрытие в монаде естества Реальности, есть субстрат первичного творческого единства. Это не есть еще единство, иерархически объединяющее множественность внутренне связанных потенциалов или конкретных качествований (т. е. синтетическое), но единство, содержащее их в себе *in place*, т. е. это есть единство онтологически предшествующее множественности и порождающее ее (т. е. генетическое), а не ее завершающее. Поэтому природа единства прамистики мэонична (цц оv), подобно трансцендентной реальности Сущего в Себе. Праразум, как раскрытие в монаде возможности реализации первичного воления Реальности актуально быть, есть субстрат дифференциации генетически единого естества, порождающей бытие единичного, т. е. множественности. Однако это еще не есть актуальная множественность — совокупность конкретных частных единств, а есть лишь абстрактный прообраз дифференцированного в многообразности конкретных состояний единого субстанциального содержания, т. е. это есть множественность онтологически противостоящая единству, а не раскрывающая его. Поэтому природа множественности праразума непричастна реальности Сущего и является лишь иллюзией зияющей Пустоты.

Первичный акт рождения монады как актуального членения космической синархии, утверждение ее как субстанции второго рода, индивидуального субъекта, заключается в органическом сопряжении ее центра с системой потенциальных категорий как периферией через попарное сопряжение полюсов связующих эти категории бинеров. Этот процесс чрезвычайно сложен и трудно поддается дискурсивному изложению, ибо он является нераздельной органической совокупностью нескольких взаимно сопряженных аспективных процессов. Ввиду невозможности для нашего познавательного аппарата в его примитивном состоянии непосредственно интуитивно воспринять этот первичный творческий аккорд самобытной жизни монады мы оказываемся принужденными обратиться к дискурсивному описанию, в котором органическая сопряженность искусственно замещается логической последовательностью. Однако, памятуя об этом, мы будем вносить соответствующие поправки,

чтобы в конечном результате эта приводящая условность не оказала бы никакого влияния как на механизм вывода, так и на саму Результативную концепцию. С другой стороны, для возможности правильного уяснения последующего изложения необходимо предпослать некоторые общие замечания, заимствуемые из теории бинера.

Во всяком бинере второго рода, согласно уже приведенной ранее Доктрине, вся реальность сосредоточена в тезисе, а антитезис, как таковой, ареален, и весь смысл его существования заключается в раскрытии содержания тезиса. Если воспринимающее сознание сопряжено с антитезисом, то Раскрытие тезиса представляется постепенно растущим от нуля до полного обнаружения заключенного в нем смысла. По отношению же к сознанию более высокого иерархического уровня, которому доступно имманентное сопереживание всех звеньев диалектического раскрытия, этот процесс представляется иным и более сложным. — Первоначально тезис мзоничен, остается непроявленным, а антитезис, как таковой, уконичен, т. е. вовсе не существует. В этом состоянии он входит в содержание тезиса как некая потенция, лишенная всякой объективации. Именно отсутствие последней и определяет отсутствие у тезиса проявленности, а у антитезиса — отсутствие его quasi-самобытного существования. Возможность проявления тезиса становится свободной с потенциальным противопоставлением членов бинера, благодаря чему антитезис и объективируется потенциально, как некое quasi-особое сравнительно с тезисом существование. Этот факт в эзотеризме и именуется выпадением антитезиса. Далее наступает период конкретного осуществления диалектического раскрытия ноумена бинера, т. е. развертывания содержания тезиса в конкретной иерархии форм. В конечном результате тезис становится актуальным, т. е. его идея обнаруживается в конкретной иерархии его модусов. Из всего этого и вытекает, что антитезис во всех трех этапах диалектического процесса — при его начале, в течение его и при его завершении — остается онтологически включенным в тезис, хотя в то же время и проявляется видимо во втором и третьем этапах как некий quasi-самобытный деятель.

Обращаясь теперь к проблеме кватернера категорий потенциальной монады, мы должны прежде всего отчетливо уяснить их взаимные отношения. Прамистика и праволя образуют бинер первичных категорий, а пранизшая воля и праразум — бинер категорий вторичных. Эти два бинера связываются между собой, в свою очередь, двумя сопряженными бинерами. Во-первых, прамистика как субстрат единства есть тезис бинера, где антитезисом является праразум как субстрат множественности. Во-вторых, праволя как субстрат первичной спекулятивной активности есть тезис, где антитезисом является пранизшая воля как субстрат конкретно дифференцированной активности. Эти последние два бинера именно и определяют спекулятивную целостность и потенциальное единство двух пар категорий потенциальной монады, а потому и всей их системы, Бинер прамистика — праволя определяет потенциальную субъектность природы монады, т. е. составляет необходимое условие возможности ее независимого бытия. Однако, как это было уже сказано, он не может осуществить реализацию этой субъектности непосредственно. Этим мы подходим к общей доктрине, что полюсы бинеров не могут непосредственно между собой входить во взаимоотношения, так как это повлекло бы за собой взаимное погашение разностей потенциалов, триумф энтропии, т. е. поглощение актуального существования бездной Нирваны. Напротив, полюсы бинера реализуют свою сопряженность в системе своих обоюдных следствий, т. е. в свершении всего цикла диалектического процесса. Отсюда становится понятным, что оба бинера первичных и вторичных категорий не могут иметь непосредственного взаимодействия между своими полюсами, и полное достижение этого есть энтелехия всего диалектического развития. В полную противоположность этому бинеры: прамистика — праразум и праволя — пранизшая воля, как бинеры первого вида, имеют свои полюсы связанными непосредственно, ибо

антитезис здесь есть лишь инобытие тезиса. В то же время взаимная сопряженность этих двух бинеров первого вида, как следствие сопряженности их тезисов, прамистики и праволи, в бинере второго вида, естественно интерпретируется символически перекрещенностью линий, связующих полюсы первых бинеров. Так естественно возникает символ андреевского креста, выражающий единство категорий потенциальной монады, т. е. нирваническую природу Реальности.

Пранизшая воля и праразум суть антитезисы первичных категорий и как таковые не имеют субстанциальных истоков бытия; они возникают к quasi-самобытному существованию лишь через выпадение из соответствующих тезисов. Это выпадение свершается, согласно сказанному ранее, с потенциальным объективированием в монаде, как модусе Сущего, субъектности через противопоставление ей индивидуальной потенциальной синархии — микрокосмической объектности. Первичное воление Реальности актуально быть, переносящее субъектность из Ее всеединства в членения потенциальной космической синархии — в монады, вызывает гетерономный процесс реализации потенциально присущей монадам субъектности в актуальный предикат. Изначальным актом этого процесса и является творческая организация кватернера потенциальных категорий в органическое целое через взаимное соподчинение полюсов его бинеров. Этот акт может быть разделен на два этапа для облегчения его уяснения, хотя в действительности они представляют собой единое целое. В первом этапе бинер вторичных категорий творчески приобщается к реальности бытия первичных, а во втором этапе все четыре категории активно осуществляют в гармоническом содружестве акт претворения своих потенциальных качествований в систему актуальных категорий конкретно становящейся монады. Обратимся же к последовательному изучению этих этапов.

Первичные категории потенциальной монады суть ипостаси раскрывающегося в монаде Сущего. Их природа онтологична по существу, самодовле-юща, автономна и самобытна (сσυγαρίσεια), ибо они относятся к «Сущему». Напротив, вторичные категории суть лишь модусы становления монады, актуализации Сущего. Их природа феноменальна по существу, вторична, гетерономна и производна, ибо они относятся к «творению». Так как всякое проявленное бытие есть организм, состоящий из центра и периферии, то первичные категории должны быть охарактеризованы как по существу центральные, а вторичные — как периферические. Когда монада переходит к актуальному раскрытию, то в космогонически первый момент ее субстанциальность актуализирует только первичные категории, вторичные же остаются инертными, не участвующими в этом процессе, как абстракции, не имеющие никакого конкретного смысла. Но поскольку первичные категории актуализируются, постольку они, как внутреннее естество, отражаются во вторичных категориях, как в периферии. Только в этот космогонически второй момент вторичные категории и получают конкретный смысл. По природе своей они необходимо относятся к некоторому что, по отношению к ним внешнему, и без него являются чистейшими абстракциями. Первичные категории, актуализируясь, и являют это что, благодаря чему вторичные категории из абстракций претворяются в предикаты конкретных субъектов, т. е. становятся реальными модусами становящегося бытия. Итак, в первый этап организации потенциальных категорий монады вторичные категории претворяются из абстракций в quasi-самобытных деятелей, будучи в этом состоянии в действительности как бы отражающими экранами самобытной мощи первичных категорий.

Со свершением актуализации первичных категорий и с призыванием к бытию наведенной актуальности вторичных заканчивается первый этап организации системы потенциальных категорий. Вполне параллельно с ним протекает второй этап, который лишь по несовершенству нашего сознания мы выделяем как логически последующий. В этом втором этапе собственно и происходит организация категорий через взаимное соподчинение полюсов бинеров первого

вида. Отражение и соподчинение этих полюсов друг в друге, в свою очередь, протекает параллельно и сопряженно в бинерах: прамистика — праразум и праволя — пранизшая воля. Здесь нам вновь приходится прибегнуть к искусственному логическому расчленению единого органического целого и затем внести в вывод и его результаты соответствующую поправку. Исследуем сначала превращение бинера: прамистика — праразум в онтологическую актуальную реальность.

Нирваническая прамистика, отражая в себе ареальный праразум, преобразует природу своего единства: из спекулятивного первоначала она претворяется в конкретно-спекулятивное естество бытия. Так возникает конкретная модификация мистического начала, именуемая в эзотеризме в ы — шей мистикой. Прамистика и высшая мистика образуют бинер первого вида: первая, как трансцендентный космическому бытию тезис, актуально раскрывается во второй, имманентной этому бытию, как антитезисе. Закон этого субстанциального бинера можно изложить также следующим образом: абстрактно-спекулятивное единство, онтологически предшествующее конкретному бытию, включая в себя абстрактную множественность, претворяется в конкретное единство, генетически рождающее конкретную множественность конкретных модусов и обратно воссоединяющее их синтетическим единством своего естества. Таким образом, в идее высшей мистики *implicite* заключен весь диалектический процесс *sub specie* единства. В строгой гармонии с этим, ареальный праразум, сопричисляясь к нирванической прамистике, преобразует природу своей множественности: из абстрактно-формального понятия он претворяется в конкретно-спекулятивное обнаружение бытия. Так возникает актуальная модификация разумного начала, именуемая в эзотеризме высшим разумом. Праразум и высший разум образуют, подобно прамистике и высшей мистике, бинер первого вида. Однако в данном случае этот бинер имеет особую, своеобразную природу. Он не выражает самобытную ноуменальную идею, не развертывается естественно из ноуменальной реальности, а раскрывает лишь актуальное соотношение действующих сил, не учитывая их истинного источника. Он возникает к бытию не субстанциально, а наведенно, благодаря свершившемуся первому этапу организации категорий. Праразум, как модус становления трансцендентной прамистики, действует отраженной в его периферичности мощью последней, как *quasi*-самобытный, трансцендентный космическому бытию тезис, и актуально раскрывается в высшем разуме, имманентном с этим бытием, как антитезисе. Закон этого наведенного бинера можно изложить также следующим образом: абстрактная множественность, онтологически имманентная феноменологии, как таковой, конкретного бытия, но чуждая его реальному смыслу как абстракция, включая в себя субстанциальную мощь абстрактно-спекулятивного единства, претворяется в конкретную множественность, актуально раскрывающую потенциальную многогранность первичного конкретного единства и обратно эволютивно стремящуюся к организации образующих ее конкретных модусов в синтетическом единстве. Таким образом, в идее высшего разума *implicite* заключен весь диалектический процесс *sub specie* множественности.

Вполне параллельно и сопряженно с актом претворения абстрактного бинера: прамистика — праразум в реальный онтологический бинер: высшая мистика — высший разум происходит аналогичный процесс актуализации абстрактного бинера: праволя — пранизшая воля. Нирваническая праволя, отражая в себе ареальную низшую волю, преобразует природу своей активности: из спекулятивного первоначала она претворяется в конкретно-спекулятивный источник активности актуального бытия. Так возникает конкретная модификация волевого начала, именуемая в эзотеризме высшей волей. Праволя и высшая воля образуют бинер второго вида: первая, как трансцендентный космическому бытию тезис, актуально раскрывается во второй, имманентной этому бытию, как антитезисе. Закон этого субстанциального бинера

можно изложить также следующим образом: абстрактно-спекулятивная активность, онтологически предшествующая идее конкретного бытия, включая в себя абстракцию конкретно-дифференцированной активности, претворяется в единую конкретно-спекулятивную активность, рождающую конкретную множественность ее конкретных проявлений и вновь объединяющую их единством конечной цели — совершенной синархической реализации своего субстанциального естества. Таким образом, в идее высшей воли *implicite* заключен весь диалектический процесс *sub specie* первичного единого творческого воления. В строгой гармонии с этим ареаль-ная пранизшая воля, сопричисляясь к нирванической праволе, преобразует природу своей дифференцированной активности: из абстрактно-формального понятия она претворяется в конкретно-спекулятивное обнаружение субстанциальной активности. Так возникает конкретный субстрат волевого начала, именуемый в эзотеризме низшей волей. Пранизшая воля и низшая воля образуют, подобно праволе и высшей воле, бинер второго вида. Однако в данном случае этот бинер имеет своеобразную природу. Он не выражает самобытную ноуменальную идею, не развертывается естественно из ноуменальной реальности, а раскрывает лишь актуальное соотношение действующих сил, не учитывая их истинного источника. Он возникает к бытию не субстанциально, а наведено, благодаря свершившемуся первому этапу организации категорий потенциальной монады. Пранизшая воля, как модус становления трансцендентной праволы, действует отраженной в ее периферичности мощью последней, как *quasi*-самобытный, трансцендентный космическому бытию тезис, и актуально раскрывается в низшей воле, как антитезисе. Закон этого наведенного бинера можно изложить также следующим образом: потенция конкретно-эмпирической активности, онтологически имманентная феноменологии как тиковой конкретного бытия, но чуждая его реальному смыслу, как абстракция, включая в себя субстанциальную мощь абстрактно-спекулятивной активности, претворяется в конкретно-эмпирическую активность, актуально реализующую совокупностью своих проявлений потенциальную многогранность первичного творческого воления и обратно эволютивно стремящуюся к организации этих единичных проявлений в синтетическом единстве. Таким образом, в виде низшей воли *implicite* заключен весь диалектический процесс *sub specie* конкретного осуществления первичного творческого воления.

§ 23. Символ свастики, его эзотерический смысл и история

Как уже было замечено несколько раз, вновь повторяем, что все по отдельности объясненные процессы в действительности параллельны, синхроничны, неразрывно сопряжены между собой и взаимно дополняются и обуславливаются. Дискурсивным путем мы не можем выявить эту сложную концепцию в адекватной ее естеству единой формуле, но после сделанного мною детального объяснения всех ее органических членений уже нетрудно воспринять ее в ее истинном едином естестве путем интуитивным. В эзо-теризме, равно как в религиозно-мистической литературе и памятниках, мы встречаем особый специфический символ, выражающий доктрину рождения актуальной монады, т. е. реализации потенциальной космической синархии и перехода Реальности от Нирваны к Манвантаре через организацию потенциальных категорий в творческом сопряжении и соподчинении полюсов связующих их бинеров. Это есть так называемый символ свастики. Достоинство этого символа необычайно велико, как по заключенному в нем эзотерическому смыслу, так и по его экзотерической истории. Это бесспорно древнейший символ мировой истории, равно распространенный у всех культурных народов и во все времена. Ввиду важности этого символа вообще и основоположноеTM выражаемой им доктрины для эзотерической пневмато-логии я позволю себе сделать отступление — привести имеющийся исторический материал. В замечательном труде А.

Фон-Фрикена — «Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства» (Москва. Издание КТ.Солдатенкова. Часть вторая. 1877. Стр. 158–168) приводится нижеследующий глубоко интересный обзор истории символа свастики, или гамматического креста.

«Другой знак следующей формы (свастика) также можно считать скрытым изображением креста, хотя он имел, вероятно, не только это одно значение. В археологии его называют «сгх *gamma*», так как он состоит из соединения четырех греческих прописных букв Г (гамма) их оконечностями. Гамматический крест встречается на христианских памятниках прежде всего рядом с эпитафиями раньше Константина. Мы видим его возле надписи III-го столетия из катакомбы города Кьюзи в Тоскане, на надгробной плите римского происхождения, сохраняющейся теперь в собрании древностей города Бергамо, вместе с монограммой Константиновской, возле эпитафии⁷ 363 года и в сопровождении монограммы, венка и пальмы⁸. Во многих других примерах равносторонний крест с загнутыми концами является дополнением катакомбных надгробий, или отдельно подле имени умершего⁹, или между А и Q. Несколько раз повторен этот же знак на христианском саркофаге¹⁰ IV-го столетия, но скорее как украшение, чем с символической целью. Он изображен на глиняных лампах, на печатях, кольцах и других предметах небольших размеров, христианское происхождение которых не всегда, однако, можно доказать положительно и. Его встречаешь также в странах, очень отдаленных от Италии, на христианских памятниках относительно более позднего времени, как, например, возле надписи V-го или VI-го века из Мангей-мского музея. В стенной живописи подземных кладбищ гамматический крест показывается позже, чем возле надписей; он находится на тунике «Доброго пастыря»¹² во фреске IV-го столетия из катакомбы *Generosa*, вырытой под священной рощей известного братства Арвалов¹³. Тут «*Pastor*» — слово это написано над ним — стоит среди деревьев, скрестив ноги, между двумя овцами со свирелью в правой руке, поднося ее к устам и опираясь левой на посох; на нижней оконечности его короткой туники, в том месте, где иногда являются круги из металла или из дорогих материй (*calliculae*), которыми римляне времен империи украшали свои одежды, два раза повторена фигура свастики. Она снова видна на тунике «Доброго пастыря» в стенописи катакомб Неаполя¹⁴, где он стоит совершенно в том же положении, как и во фреске кладбища *Generosa*, на лугу, между деревьями и овцами. На одежде могильщика «*Fossoris Diogenes*»¹⁵ в катакомбной стенописи изображен тот же крест с загнутыми концами. Он, сколько до сих пор известно, был употребляем христианами, но в первые времена распространения новой веры, не показываясь возле надписей первого, второго и даже первой половины III-го столетия, а начиная встречаться во второй половине III-го века и чаще в IV-м. Этот знак, однако, нельзя считать христианским; он является гораздо раньше веры Спасителя и на предметах, открытых в различных странах Азии и Европы, дошедших до нас от отдаленных времен.

Гамматические кресты, ничем не отличающиеся от изображенных в катакомбах Рима, мы находим в Индии¹⁶, где они назывались *svastika* — свастика¹⁷ и имели особенное благоприятное значение, будучи знаками благословения, доброго предзнаменования, пожелания благополучия, счастья и отвращения беды¹⁸. Свастика является у браманов; в т. н. поэме «*Рамаяна*» сказано, что, когда король Рама переезжал со своим войском через реку Ганг, чтобы идти на завоевание Индии и острова Цейлона, то на носу его кораблей были изображены эти знаки благополучия. Но на памятниках браманизма «свастика» начерчена не так часто, как у буддистов; ее неизменно находишь в начале или в конце буддийских надписей, в пещерах западной части Индии, равно как и в эпиграфических памятниках того же верования около города Каттак, столицы провинции Ориссы¹⁹; она является и на древних буддийских медалях, выбитых в Индии²⁰. Мы встречаем свастику у всех последователей буддизма, даже самых диких

и отдаленных от Индии, как, напр., у жителей Тибета и Сибири, у китайцев, японцев, вообще всюду, куда проникли миссионеры этой религии. Но знак, называемый в Индии «свастика», не принадлежит единственно браманизму или буддизму; он изображен при условиях, исключающих влияние буддизма, — на памятниках, дошедших до нас от глубокой древности в западной и северной Европе, равно как и на берегах Средиземного моря. Так, например, при раскопках, произведенных в последние годы г-ном Шлиманном²¹ в Гиссарлике²², в том месте, где, как он предполагает, стоял город Троя, этот ученый нашел предметы различного рода и формы из обожженной глины; осколки сосудов, двойные конусы с просверленными круглыми отверстиями, известные под названием веретенных колец (*fusaioles*), диски, круги²³ неизвестного употребления, на которых очень часто является крест с загнутыми концами, иногда и следующего вида (с дополнительными точками) отдельно или вместе с другими символическими фигурами. Памятники эти дошли до нас со времен Доисторических и вероятно принадлежат народу арийского племени. Тот же знак показывается и на предметах из обожженной глины²⁴, очень приближающихся своей формой к выкопанным г-ном Шлиманном и открытых в северной Италии около озерных построек и в того рода землях — *terramares*, — которые сохраняют следы жизни первобытных обитателей Италии. Гам-матический крест, но с этими пополнениями, мы видим в кусках диадемы из серебра, также времен доисторических, вырытых из земли недалеко от города Беневенто²⁵; на пеплохранительных вазах, на *Poggio Renzo*, около города Кьюзи в Тоскане²⁶, дошедших от народа, предшествовавшего этрускам в средней Италии, так как урны эти были открыты под землей, выброшенную при выкапывании этрусских ипогеев, иногда и под последними. Крест с загнутыми концами также встречается на следующих памятниках, которые мы тут перечислим. На погребальной урне особенной формы, найденной в окрестностях Рима возле Альбано; на надгробном же предмете, периода доэтрuscoго, из гробницы города Цере (*Caere*); на золотой брошке того же происхождения²⁷; на пеплохранительной урне из *Schropham*, в Норфольк-ском графстве в Англии²⁸ (в последнем примере ряд гамматических крестов украшает урну); на коринфских и афинских вазах раннего эллинистического периода; на сосудах эпохи пеласгов с островов Милоса и Фера (теперь Сан-торин); на осколках ваз, заключавшихся в гробнице около развалин города Кумы²⁹ (*Cumae*), в Италии, и очень древней, потому что она находилась под двойным слоем гробниц периодов греческого и римского; в самнитском ипогее недалеко от города Капуа³⁰; в последнем случае на груди мужской фигуры в тунике, написанной на стене и изображающей, вероятно, жреца, погребенного тут. Крест с загнутыми концами является также на монетах города Газы в Палестине, Коринфа в Греции, Сиракуз в Сицилии, на многих греческих вазах с юга Италии, Греции, вообще из стран Востока эллинистического, не столь древних, однако, как названные выше, и сохраняющихся в разных музеях Европы; на осколках глиняных ваз времен доисторических, открытых в Дании; на различных предметах дохристианской эпохи, происходящих из Скандинавии³¹, равно как из северной, средней и западной Европы; на бронзовой бляхе или брошке, занимая главное место среди других украшений, — памятник, найденный в гробнице — *tumulus* — в Швейцарии (*Canton de Vand*) вместе с предметами, которые относят его к концу бронзового или началу железного периода³²; на галло-кельтских монетах³³; на алтарях галло-римского периода, и т. д. и т. п.³⁴. У римлян гамматический крест является во времена империи на различного рода памятниках так, что нельзя доказать христианское происхождение какого-либо предмета изображением на нем означенной фигуры, если неизвестно его происхождение, или если последняя не пополнена другими символами. Мы видим крест этой формы возле одной из языческих надписей, открытых в Африке в городе Тебес-са (римской Февеста) и на *flabellum* — небольшом веере, употребляемом для раздувания огня при жертвоприношениях — в сцене *ignispicio*, т. е. предсказания будущности по виду

пламени, представленной в римской мозаике³⁵. В перечисленных выше примерах крест с загнутыми концами изображен или один, или с другими знаками, то как украшение, как, напр., на греческих вазах, где его ряды составляют бордюр вокруг главного сюжета, то на самом видном месте, будучи окружен линиями и кружками, которые образуют род рамки, как бы назначенной для того, чтобы выставить на вид эту фигуру и возвысить ее значение, как, напр., на пеплохранительных урнах из Цере (Caere) и Кьюзи (Poggio Renzo)».

Такая обширная распространенность свастики приводит Фон-Фрикена к справедливому заключению, что она не может быть только мотивом орнаментации, но должна быть символом некоторой определенной идеи. По своей древности он должен быть отнесен к периоду, предшествующему разделению первобытных арийцев, и по мере распространения их ветвей, как этнографических, так и религиозных, был разнесен по всему миру. Отсюда Фон-Фрикен приходит к поддержке гипотезы Эмиля Бюрнуфа³⁶, что свастика изображает инструмент «*aganī*», которым в ведический период высекался священный огонь — символ Агни. Ясно, что в этом случае достоинство свастики как символа весьма невелико, а потому ее необычайная распространенность остается совершенно необъяснимой. Это, впрочем, косвенно признает и сам Фон-Фрикен³⁷. «Если это мнение пока только одно предположение, если нельзя сказать, какое именно значение имела у древних арийцев фигура равностороннего креста с загнутыми концами, то более вероятным кажется, что знак этот во времена отдаленной древности, когда праотцы индоеврейского племени жили нераздельно в центральной Азии, имел уже у них священный смысл. С таким значением является он у народа, по которому мы всего ближе можем подойти к первобытным арийцам, т. е. у индийцев в первоначальном их основании в северной части полуострова, впоследствии совершенно занятого ими. Унесенный арийцами, по мере того, как они оставляли общее свое отечество и уходили на юго-восток и на запад, этот знак, вероятно представлявший у них известные религиозные идеи, продолжал долго потом изображаться ими, первоначально как символическая фигура, а впоследствии, при постепенном забвении его значения, как мотив украшения. Мы видим, в самом деле, что чем древнее памятник, на котором видишь гамматический крест, тем сильнее выражен его символический характер». Несомненно, всякий символ может утратить в понимании людей свой эзотерический смысл и в этом случае он не только может стать простым мотивом орнаментации, как это правильно указывает Фон-Фрикен, но и сделаться носителем суеверия. Действительно, символ может сохраняться в виде простого орнамента только благодаря своему эстетическому достоинству, но здесь он уже перестает быть предметом почитания. Но возможен и другой случай, когда почитание в силу устойчивости традиций сохраняется, но его истинная причина и смысл утрачиваются: так религиозный культ замещается суеверием³⁸. По прекрасному определению Элифаса Леви³⁹ — «Суеверие (*superstition*) происходит от латинского слова, которое означает «пережить». Это есть знак, переживший мысль, это есть труп религиозной практики». Невозможно допустить *a priori*, чтобы свастика получила столь широкое распространение, оставаясь только эстетическим орнаментом или предметом суеверного поклонения, т. е. трупом давно забытой доктрины. Несомненно, значение этого символа сохранялось известным адептам эзотерической школы, и под влиянием их авторитета он сохранял подобающее ему положение. Но, с другой стороны, в отдельных случаях свастика могла распространяться и только как орнамент. Так, например, Стасов⁴⁰, говорит Фон-Фрикен⁴¹, нашел гамматический крест на узорах полотенец, вышиваемых крестьянками Новгородской и Орловской губ. которые, вероятно, переняли его у соседних финнов, так как он встречался в шитье рубашек Выборгской губ., уездов Каппали и Нейкирхен, равно как и на рубашках мордовских и остяцких. К восточным финнам этот знак был, разумеется, занесен миссионерами буддийской религии. Точно так же появление и, можно даже сказать, частое повторение креста с загнутыми концами на памятниках римлян времен

империи следует приписать не столько воскресению среди них религиозного символа, принесенного из общего отечества арийских народов, сколько влиянию восточных верований, наводнивших, как известно, своими идеями и формулами римское общество этой эпохи. Буддийская свастика могла прийти в Рим тем же путем, как и символические фигуры поклонения персидскому богу Митре, египетским божествам Изиде, Серапису и проч. У христиан, как мы уже сказали выше, гамматический крест является довольно поздно, насколько до сих пор известно, во второй половине 3-го века, т. е. в ту эпоху, когда верующие приискивали различные фигуры, чтобы напомнить орудие искупления, не изображая его открыто. Для этого они, вероятно, переняли у язычников римлян и крест означенного вида, который поэтому нельзя считать самобытным христианским знаком. Имел ли он у последователей учения Спасителя другой смысл? — Решить трудно. Употребление его в некоторых примерах, именно, возле надгробий совершенно отдельно, заставляет предполагать, что у него было и другое символическое значение⁴². Весьма любопытно, что за последнее время символ свастики получил широкое применение и у нас в России. — На выпущенных после февральской революции кредитных билетах достоинством 1000 и 250 рублей, свастика занимает центральное положение, служа как бы фоном распростертого орла, а на 250-ти рублевых билетах, кроме того, имеются еще два изображения свастики по краям на обратной стороне.

Итак, символ свастики действительно является наиболее древним и самым распространенным символом. Один этот факт с очевидностью указывает на высокое достоинство выражаемой им идеи, равно как на общность ее почти всем известным религиям, невзирая на различие их индивидуальных особенностей. До сих пор все попытки распознавания этой идеи оставались тщетными; теперь, после нашего изложения, эта эзотрическая доктрина делается впервые доступной.

Система: высшая воля, высшая мистика, высший разум и низшая воля представляет собой кватернер актуальных категорий становящейся монады. Возвращаясь к символическому изображению системы категорий монады, мы видим, что этот кватернер выражается лишь частью символа свастики, а именно символом креста. Итак, крест есть естественный символ конкретно спекулятивной реальности, раскрывающейся в актуальном диалектическом процессе⁴³. Переход к осуществлению этого процесса является результатом свершения трансцендентного диалектического процесса, в котором возможность конкретного становления из возможности закрытой претворяется в возможность свободную. Этот трансцендентный диалектический процесс выражается иерархией трех символов: андреевского креста, символизирующего первичное соотношение категорий в нирваническом состоянии реальности, греческого креста, символизирующего конечный результат трансцендентного процесса и сущность актуального процесса, свершающегося в космосе, и символа свастики, диалектически связующего начальный этап с конечным и раскрывающегося сущность и механизм этого процесса. Отсюда становится понятным, почему в символике раннего христианства свастика так часто замещала крест. С другой стороны, при знании этого естественно выявляется следующее истолкование символа распятия. Под распятием обычно помещаются две кости, перекрещенные в виде андреевского креста. Обыкновенно это толкуется как символ победы Христа над смертью, понимаемой в обычном смысле. В действительности этот символ несравненно более возвышен и глубок. — Это есть символ онтологической победы онтологической Жизни над онтологической Смертью, это есть победа актуального бытия — абсолютного идеального мира над мрачной бездной абсолютной пустоты — Нирваной. Будучи живым Символом конкретной реализации Спекулятивного Смысла, Христос в Своем Бою-Человечестве свершил космический диалектический процесс⁴⁴ и тем утвердил царство Жизни Вечной и ее конкретный образ — Церковь⁴⁵, Тело Христово, которую «не одолеют врата адовы», т. е. «тьма внешняя» — ничто

нирванической пустоты.

Если в религиозно-эзотерической символике мы находим яркое отражение доктрины о рождении конкретно-субъектного бытия монады, как организации ее потенциальных категорий через взаимное сопряжение и соподчинение связующих их бинеров, то в истории философии можно указать лишь на следующий подход к осознанию этой доктрины. — В философии Шеллинга актуализация Сущего и рождение конкретного бытия определено связуются с бинерами: единство — множественность и субъектность — объемность и с перерождением пневматологических категорий, но все же эти идеи только намечаются, оставаясь весьма далекими от надлежащей конкретной выявленное™. Но и при этих условиях самый факт подхода к эзотерической доктрине остается весьма существенным и знаменательным, хотя он и совершается только попутно в построении иной системы концепций. Эти идеи Шеллинга⁴⁶ следующим образом резюмируются Куно Фишером⁴⁷. — «Дифференцирование субъект-объекта есть основание всяких степенных различий и развития всякой единичности. Итак, вопрос о переходе Абсолютного к миру, от сущности к явлению, от единства к разнообразию, от бесконечности к конечному совершенно тождествен вопросу о переходе от недифференцированного субъект-объекта [т. е. из «нирванического состояния»] к дифференцированному [т. е. к «проявленному в синархии»], от Абсолютного Разума («Прамистики») к самопознанию на различных ступенях его развития [к «Высшей мистике»], от бытия [«Пра-воли»] к процессу, осуществляемому конкретно «Высшей Волей»).

ГЛАВА VII. Становление монады как диалектический процесс и его отличие от гегелевского; актуальное сознание как бинер начал мистики и разума

§ 24. Трансцендентное и Имманентное; два идеальных мира и два вида конкретности в эзотерической Доктрине

В результате трансцендентного диалектического процесса система потенциальных категорий монады претворяется в кватернер актуальных категорий. Ближайшей нашей задачей должно явиться наиболее отчетливое осознание смысла общей системы актуальных категорий и отличия природы ее членов от природы категорий потенциальных. На пути эзотерической истории философской мысли действительная природа идеального мира и совершающиеся в нем как таковом процессы весьма мало подвергались должному изучению. Мы находим лишь или утверждение бытия его реальностей, раскрывающихся по тем или иным путям в космосе, или же их полное отрицание. В первом случае они воспринимаются как некие надмирные начала, природа которых онтологически предшествует конкретному существованию и от него не зависит. Попытки творческого объединения трансцендентного и имманентного приводили или к замещению онтологической «идеи» гносеологическим «видом» (Аристотель), т. е. обесценению трансцендентного, или же к признанию конкретного лишь «теньями» реальностей (Платон), их несовершенными слепками, т. е. к обесценению имманентного. К последней группе должны быть отнесены и те учения, которые объединяют трансцендентное и имманентное в актуальной жизни космоса как в конкретном обнаружении спекулятивного смысла. С первого взгляда здесь представляется полное оправдание бытия конкретного, так как только через его являемость трансцендентное становится актуальным. Трансцендентное нуждается в имманентном для возможности претворения в конкретно-спекулятивное — такова

итоговая формула этого мирозерцания. В частности, Гегелю принадлежит заслуга разрешения этого бинера. Между тем, пользуясь «идеальной формулой» Джоберти, нетрудно усмотреть, что в этом случае бинер: трансцендентное — имманентное понимается и разрешается не в его исходной конституции, а только в самом процессе его творческого раскрытия как таковом. Говоря более конкретно, этот бинер причисляется к «связке» идеальной формулы — к идее «творения», а не к высшему члену этой иерархии — к идее «Сущего». С наибольшей яркостью это проявляется у самого Джоберти. Во всех этих концепциях трансцендентное и имманентное понимаются как абсолютно противоположные полюсы бытия, причем рни или существуют параллельно, но первое онтологически предшествует второму, или же первое прямо порождает второе. Общим постулатом, однако, повсюду является, что идея трансцендентного в себе не зависит от имманентного, как онтологически первичное. В действительности этот постулат улавливает лишь один полюс истинной концепции, а потому ошибочен.

Трансцендентное, стремящееся к актуальному становлению, не является как *Deus ex machina*, подобно абстрактно-спекулятивному Гегеля, а есть само результат некоего первичного процесса. Всякий бинер претворяется в актуальную реальность только по взаимном отражении и сопряжении полюсов. Трансцендентное, как тезис бинера: трансцендентное — имманентное, становится реальным ноуменом лишь по включении в себя идеи имманентного. В силу этого в эзотеризме и возникает доктрина о двух идеальных мирах: потенциальном и актуальном, где первый онтологически предшествует и постепенно переходит во второй. Идея имманентного благодаря этому безмерно возрастает в своем значении, ибо из полюса раскрытия бытия она претворяется в полюс самого этого бытия, т. е. в формуле Джоберти относится к идее самого «Сущего». Ближе всего к этой доктрине все-таки подошел сам Гегель, Во-первых, он весьма подробно исследует взаимное отражение полюсов модусов становления спекулятивного, а во-вторых, конечным результатом диалектического процесса у него является конкретно-спекулятивное, как результат сопряжения полюсов бинера: абстрактно-спекулятивного и конкретно-эмпирического. Первая идея, т. е. бинер второго вида диалектического кватернера, им исследуется с исчерпывающей полнотой. Что же касается бинера первого вида, то он неправоммерно ограничивается исследованием актуального отражения и сопряжения полюсов. Между тем не только свершение этого процесса, но и самый приступ к нему делается возможным лишь после предварительного осуществления его потенциально. Вообще всякий процесс *in actu* может осуществиться не иначе как после утверждения соответствующей системы возможностей. Актуализация есть только как бы «оплотнение» возможностей, но не их первичное созидание и осуществление одновременно. Именно в силу этого тезис всякого актуального бинера всегда онтологически включает в себя антитезис со всей иерархией взаимоотношений как их целого, так и всех промежуточных состояний в становлении.

Возвращаясь теперь к проблеме кватернера категорий монады, мы и можем составить себе ясное представление о значении первичного трансцендентного диалектического процесса. Прамистика и праволя суть потенциальное трансцендентное, а пранизшая воля и пранизший разум суть потенциальное имманентное; первое — мэонично, а второе — уконично. В результате первичного процесса рождается кватернер актуальных категорий; его природа актуально трансцендентна. Это значит, что его члены суть актуально существующие ноумены, хотя и не сопряженные еще с феноменальными иерархиями, но могущие к этому динамически стремиться. Поэтому интеллигибельно они конкретно-спекулятивны, хотя эмпирически эта конкретность еще не осуществлена. Так естественно назревает понятие о двух видах конкретности: потенциальной и актуальной; первая выражает интеллигибельную конкретность трансцендентного начала, т. е. осуществленность объективации его субъектной самобытности, а вторая, сверх того, и наличие утвержденности в соответствующей иерархии феноменов. Однако

эти два вида конкретности разнятся лишь в сознании, воспринимающем синархический космос в космогонической последовательности. В действительности потенциальная конкретность объективируется синхронически с конкретностью актуальной, и первая, относясь к актуальному идеальному миру, переходит во вторую, свойственную становящемуся абсолютному идеальному миру. Осуществление актуальной конкретности есть энтелехия актуального диалектического процесса, а потенциальной — трансцендентного. Отсюда непосредственно вытекает доктрина, что трансцендентный и актуальный диалектические процессы протекают синхронически. Закончив анализ рождения потенциальной конкретности кватернера категорий монады, обратимся к исследованию его актуального становления, претворения в актуальную конкретность.

§ 25. Эзотерическая доктрина о диалектическом процессе проявления монады и учение Гегеля

Претворение кватернера актуальных категорий в актуальную конкретность осуществляется в диалектическом процессе. Посему надлежит прежде всего выявить его общую идею применительно к данному случаю. У Гегеля Диалектический процесс моничен: единое абстрактно-спекулятивное, развиваясь в бинере своих модусов, создает конкретно-эмпирическое, эволютивно возрастающее до сопряжения с абстрактно-спекулятивным и в этом воссоединении рождающее конкретно-спекулятивное. Такая система привлекает своей простотой, но именно в силу этой простоты неправомерно оплощает сложную действительность органической жизни, искусственно вгоняя ее в категорию разума. Истинный пневматологический процесс формально представляется более сложным, но в действительности проще по своему внутреннему замыслу, как адекватное отражение процесса Жизни. Различие пневматологического кватернера от кватернера Гегеля в основном сводится к следующему. — Во-первых, категории монады являются не последовательными процессуальными состояниями некоего 'перво-состояния, а органическими ипостасями субстанциальной Реальности. У Гегеля члены кватернера последовательно возникают во времени сначала в нисходящем, а потом в восходящем порядке, т. е. последовательность их возникновения обуславливается эмпирическим процессом. Напротив, пневматологические категории рождаются как потенциальная конкретность и одновременно и параллельно же претворяются в конкретность актуальную, т. е. их онтологическая последовательность не зависит от эмпирического процесса. Во-вторых, самое осуществление раскрытия пневматологических категорий свершается по отношению к каждой из них самостоятельно, и в то же время все эти раскрытия органически между собою сопряжены. У Гегеля члены кватернера раскрываются только друг через друга, т. е. их цепь только последовательна. Иначе говоря, воля, мистика и разум есть органическое триединство, как в себе, так и в своем раскрытии, между тем как у Гегеля есть только цепь последовательных состояний. Чтобы вполне отчетливо уяснить приведенное отличие, скажем следующее. — В тональностях концепции Гегеля нужно было бы сказать, что воля, раскрываясь в мистике и разуме как в своих модусах, выливается в низшую волю — конкретный образ, эволютивно стремящийся к реализации спекулятивного смысла высшей воли и в результате конкретизирующий ее всеобщность. Такая формула в действительности выражает только один аспект истины и, кроме того, даже в его пределах искажает его смысл. В самом деле, здесь категории воли приписывается абсолютное первенство и всеобщность, параллельно с замещением онтологической последовательности последовательностью эмпирико-процессуальной. Все значение сказанного станет ясным из сравнения с самой эзотерической

доктриной. Закон синархии органически распадается на два бинерных: на закон иерархического строения и на закон всеединства. Первый из них, как антитезис, эволютивно раскрывает второй — тезис. Общая формула космического диалектического процесса такова: первичное единство (тезис), противопоставляя себе множественность (антитезис), создает совокупность иерархий и, раскрываясь в них, восстанавливает всеединство, т. е. утверждает свою конкретность (сравн. Гегель — «конкретность как единство во множественности»). Посему в становлении триединства пневматологических категорий надлежит различать два процесса: *sub specie* синархичности и *sub specie* иерархичности. Первый из них (тезис) протекает в самом трансцендентном естестве триединства категорий, а второй (антитезис) — в их раскрытии. Займемся сначала исследованием последнего.

В концепции Гегеля каждая категория переживает диалектический процесс, т. е. развертывается через полярные модусы, в специфически свойственном ей конкретно-эмпирическом, эволютивно реализующем конкретность ее спекулятивного смысла. Ареной этого процесса является актуальное сознание человека, которое и воспринимает феноменологию, соответствующую данной категории монады, через посредство ему свойственной категории — актуального становления первой. Здесь действительно, вполне согласно с теорией Гегеля, имеется только одно становящееся, абстрактно-спекулятивное, и последовательная цепь состояний его естества, сначала нисходящая, а затем вновь восходящая. С эзотерической точки зрения этот процесс должно определить как протекающий последовательно на различных ступенях иерархии (т. е. как бы в вертикальной плоскости — сечении метафизического пространства). Однако и этот процесс осложняется органической взаимной сопряженностью категорий, сказывающейся и в их раскрытии. Кроме внутренних бинеров, в феноменологии данной категории имеют также место и бинеры по отношению к ней внешние, связующие отдельные ее этапы с таковыми других категорий.

Параллельно с актуальной конкретизацией каждой категории как таковой протекает процесс ее конкретизации в пневматологическом триединстве. По общему закону трансфинитов, утверждаясь как часть, она утверждается и как все целое. Она внедряется в онтологическое естество монады и, обратно, отражает его в себе. Это есть тоже диалектический процесс, но уже отличный от гегелевского, ибо иерархичность здесь неразрывно сопряжена со всеединством. Категория высшей воли представляет собой первое звено диалектического цикла, но не как первичное, порождающее вторичное и т. д., только как *primus inter pares*. Иначе говоря, здесь имеет место отношение не как субстанции к ее модусам и не как высшего иерархического состояния к развертывающейся из него нисходящей цепи низших, но только как ведущего к сопутствующим, параллельно сопряженным. Высшей воле присущ *primus* не по сущности бытия, не по достоинству его конкретного раскрытия и не в силу гносеологической перспективы, а по месту в системе взаимных связей между становящимися категориями. Этим мы и встречаем нижеследующий бинер. — С одной стороны, существует определенная иерархическая преемственная последовательность: монада раскрывается прежде всего в спекулятивном волеии, конкретизирующем соответствующие членения мистики и разума и претворяющемся через это в конкретное воление. С другой же стороны, все категории актуализируются параллельно. Первый член этого бинера выражает иерархичность строения системы категорий, а второй — подчиненность ее закону всеединства', во всем же целом он и утверждает ее синархичность.

Итак, пневматологический диалектический процесс есть не метафизический цикл последовательных эманации и не цепь логических развертываний первичного понятия, а конкретно-спекулятивная сущность органической жизни. Действительно, здесь не происходит ни творчества *ex nihilo*, ни логического обнаружения скрытого смысла из спекулятивной

всеобщности. Это есть творческое сопряжение активной потенциально-конкретной субъектноTM с пассивной потенциально-дискретной объектно, приводящее к рождению актуальной конкретной субъект-объектно. Это есть внедрение духа в материю и возвышение ее иерархического потенциала до духовного мира. Пневматологический процесс не может быть признан только ноуменальным или только феноменальным; в нем есть и то и другое в органическом сопряжении. Он неизменно остается ноуменально-феноменальным как в его целостном замысле, конечной цели и общей идее механизма осуществления, так и во всех дифференциальных этапах его эволютивно-последовательного свершения. Он двухприроден — и в этом заключается вся его сущность и исходный императив всей его феноменологии. Он есть сущность творчества, есть конкретность всей спекулятивной его идеи, а почему, действительно является таковым и для горнего, и для дольного. Пневматологический процесс есть сущность, носитель и механизм жизни, есть одновременно и ее джоркх, и ее jipafyg.

При сравнении между собой пневматологического диалектического процесса с гегелевским нетрудно усмотреть, в чем заключается недоразвитость концепции последнего. В этом именно лежит корень односторонности философии Гегеля и тех печальных последствий, к которым привело в наши дни левое гегельянство. Основная ошибка Гегеля заключается в непонимании истинной природы трансцендентного, по его терминологии — «абстрактно-спекулятивного». Идею Абсолюта он ограничил Арканом XXI, т. е. Трансцендентным Ликом, а неразрывно с ним полярно сопряженный антитезис этого первоверховного бинера, Аркан XXII, т. е. Имманентный Лик, — игнорировал. Говоря языком эзотеризма, Гегель односторонне утверждал идею Отца и вовсе отвергал идею Великой Матери¹ — в этом корень всех его заблуждений. Становящееся трансцендентное у Гегеля не включает в себя имманентное, что является результатом предшествующего потенциального трансцендентного космосу диалектического процесса, а благодаря неведению этого процесса в себе (an sich) чуждо — ему и только создает и раскрывается в этом имманентном для себя (fur sich). Естественным неустранимым последствием этого обесценивания космологического достоинства имманентного является игнорирование иррациональной стихии. Отрыв от Великой Матери, утрата благодати Геи, влечет за собой распыление вложенного в человека дара имманентной (пластической) интуиции, т. е. непосредственного внедрения в волны текущей жизни и в дремлющий под их покровом древний хаос. Отрыв от дольного иссушает и интуицию горнего; Дионис становится чуждым и непонятным, а на все дерзающий Апполон сам для себя незаметно утрачивает свою жизненность. Воление естества замещается волением распорядка, закон формы становится единственно существующим. Так онтология должна неминуемо заместиться логикой, а это мы и видим у Гегеля: его Логика есть Онтология², а Онтология — Логика.

Из основной ошибки Гегеля вытекает и все дальнейшее. Отрекшись от глубинных вейний Диониса, разум утрачивает и в себе самом протяжение глубины, перестает воспринимать различие уровней иерархии. Индивидуальность, раскрывающаяся в колорите имманентного на трансцендентных творческих лучах, распыляет самобытный смысл, и иерархия монад замещается множеством «модусов» — обнаружений единого — и отличающихся между собой только последствиями свершившихся феноменальных взаимоотношений³. Так, игнорирование онтологической идеи имманентного естественно приводит к прямо противоположному результату — отрицанию иерархичности становящегося в конкретных сознаниях Смысла и утверждению полной их адекватности Всеобщему, т. е. к провозглашению имманентности имманентного трансцендентному⁴. Именно это лежит в основе всей философии Гегеля: диалектический процесс в человеческом сознании имеет абсолютное значение, так как он адекватен Диалектическому Процессу Абсолютного⁵. На это чудовищное самообожествление справедливо обрушилась его критика.

Мы находим у Гегеля идею конкретности потенциальной и конкретности актуальной, но самый смысл их иной, чем в эзотерической доктрине. Если для эзотеризма конкретизация есть органическое становление, реализация триединства пневматологических категорий реальности, то для Гегеля это есть лишь процесс логического осознания без сознательного содержания⁷. Эзотерический потенциальный диалектический процесс, приводящий к потенциальной конкретности, есть творческое сопряжение трансцендентного и имманентного через взаимное отражение и подчинение по. мосов этого бинера. Здесь и трансцендентное, и имманентное суть полярные онтологические реальности, причем каждая имеет свой самобытный смысл. У Гегеля потенциальный процесс, «логика начала», есть только диалектическое самообнаружение трансцендентного, потенциально предначертывающее путь и процесс в своей актуализации⁸. Здесь идея имманентного совершенно видоизменяется и делается только характеристикой процессуального состояния трансцендентного⁹. Равным образом эзотерический актуальный диалектический процесс, приводящий к актуальной конкретности, есть реализация онтологического бинера: трансцендентное — имманентное в звено абсолютно идеального мира. Здесь взаимно отраженные и соподчиненные полюсы этого бинера актуально органически сопрягаются в конкретном процессе и, не утрачивая каждый самобытного смысла, творчески создают некий высший конкретно-спекулятивный смысл. У Гегеля актуальный процесс, — «логика конца», есть только диалектическое самопознание актуально становящегося Понятия¹⁰. Именно поэтому диалектический процесс в сознании человека и принимает значение абсолютного¹¹.

Резюмируя все эти различия, нужно сказать, что в эзотеризме весь космический процесс является внутренним только по отношению к Абсолюту, а для каждого из полюсов развертывающегося из него первоверховного бинера — Трансцендентного и Имманентного Ликов. Этот процесс является одновременно и внутренним, и внешним; наоборот, у Гегеля этот процесс является внутренним для Трансцендентного, так как этот Лик отождествляется с Абсолютом¹². В гармонии с этим в эзотеризме всякое единичное конкретное сознание обращено к Реальности двумя сторонами: чрез восприимчивость горных веяний Логоса и чрез подземное чуяние всеисчерпывающей густоты вселенского потока, ткущего Плоть. У Гегеля человеческое сознание приобщается к Реальности только через стихию спекулятивной мысли¹³. Наконец, в эзотеризме имеют место два сходящихся ряда, нисходящих из Трансцендентного и из Имманентного. По первому из них нисходит организующее творчество Логоса, а по второму восходит организующая Плоть. Эти два ряда прослаивают друг друга и творчески сопрягаются друг с другом, претворяясь из потенциальных конкретностей в конкретность актуальную, не теряя в то же время каждый своего самобытного значения¹⁴. У Гегеля есть только один ряд, соответствующий его основной односторонности. — «Онтология Гегеля признает, таким образом, четыре различные ступени¹⁵: реальности, или чисто спекулятивного Понятия (наука); действительности, или сущности, принявшей стихию инобытия (все разумное в мире); существования, или стихии инобытия, затаившей в себе и осилившей силу Понятия (все неразумное в мире); и, наконец, чистого хаоса, вовсе не скрывающего в себе силу Духа (иллюзия)»¹⁶. Два эзотерических ряда представляют собой целостный гармонический организм¹⁷, ряд же Гегеля безнадежно повисает в пустоте, благодаря чему он *volens nolens* в сущности оказывается принужденным или онтологизировать эту пустоту, или признать, что космос есть лишь бесцельное энтропическое истекание Реальности в Ничто, перманентный процесс умирания Бога. Если Гегель не делает ни того, ни другого, то в этом можно усмотреть лишь недостаток надлежащей последовательности.

Односторонне утверждая ноуменальное достоинство трансцендентного, Гегель тем самым придал своей системе характер абсолютного Рационализма¹⁸. Следуя этому пути, он должен

был объяснить эмпирический факт существования феноменального и дать ему спекулятивное оправдание. И вот, как и следовало ожидать, Гегель приведен был к необходимости признать, что из стихии спекулятивного разума не может быть выведена чувствен но-эмпирическая стихия. Однако Гегель все-таки не осознал своей исходной ошибки и частью пошел на компромисс, частью проблему оставил вовсе не разрешенной. Вместо определенного признания Имманентного Лица равноценным полюсом Трансцендентного Гегель только сгладил остроту этого бинера, признав в конкретно-эмпирическом зачатки спекулятивности¹⁹. Он продолжал видеть источник бытия имманентного не в себе, как полюсе первоверховного бинера, раскрывающего Абсолют, а в его причастности трансцендентному. Иерархия конкретно-эмпирического есть только нисходящая лестница обнаружений спекулятивного²⁰. Параллельно этой деградации спекулятивной идеи идет потенцирование конкретно-эмпирического. Вначале Гегель попросту отрицал конкретно-эмпирическое, как не имеющее никакой ценности и являющееся лишь иллюзорной пародией на реальность. Теперь он признает, что в иррациональной стихии мира не все подлежит отвержению, что в ней должна быть произведена своеобразная дифференциация, отделяющая приемлемые состояния ее от неприемлемых, отыскивающая зачатки высшего в низшем и завершающаяся органическим приятием того, что повинуется силе Понятия²¹. Так возникает учение о действительности, в которой спекулятивная мысль объединяется с иррациональной стихией. Отсюда уже естественно вытекает понятие об абсолютном идеальном мире, рождающемся из сращения Понятия с иррациональным бытием²². Абсолютная идея восстает, таким образом, из органического сращения Разума с неразумной чувственностью. Иррациональная стихия является необходимым для Духа и обогащающим его ингредиентом: реализация Духа состоит в постепенном усвоении ее, в сращении, побеждающем ее беззаконие, но приемлющем ее качество²³. Между тем, компромисс Гегеля, как и всякий компромисс, не достигает Цели: не разрешая основного вопроса, он только скрывает его за рядом второстепенных построений. Если конкретно-эмпирическое не заслуживает быть отброшенным, поскольку оно повинуется Понятию, то это значит, что Гегель признает имманентное, поскольку в нем отразилось трансцендентное. Ограничив свои познавательные возможности односторонним центрированием на трансцендентном, Гегель уже не может выйти из него, как из заколдованного круга. Признать иррациональное поскольку оно рационально — значит абсолютно не признавать иррационального. Гегелю дано было подняться до высокой идеи Спекулятивного Смысла, но эта идея задавила его, ибо он не смог ей ничего противопоставить. Как имманентное преодолевается трансцендентным, так и, наоборот, трансцендентное может быть сдержано в его притязаниях только мощью имманентного. Придя к глубоко верной и богатейшей идее космического процесса и эволюции, Гегель сам лишил ее всякого идеального обоснования и спекулятивного смысла. Как возможно существование конкретно-эмпирического с онтологической точки зрения? — Если в иррациональном нет никакой особой самобытной конкретности, то его бытие невозможно и нелепо, а сам космический процесс бессмыслен. Действительно, абсолютно совершенному спекулятивному должна быть чужда дурная бесконечность и бесцельная трата сил, а между тем конкретно-эмпирическое в подавляющем большинстве случаев именно таково. Спекулятивная дифференциация для себя вовсе не требует создания специфических недостатков конкретно-эмпирического, и диалектический процесс его осознания мог бы пройти и в ритме совершенной гармонии. Если же в иррациональном есть особая самобытная конкретность, то откуда она, каков ее смысл и в чем состоит ее оправдание? — Все эти вопросы остались у Гегеля без ответа, ибо он не мог на них ответить.

Односторонне центрируясь на трансцендентном, Гегель тем самым всецело замыкается в категориях Спекулятивного Смысла. Поэтому его философия имеет дело только с тем, что

имманентно акту спекулятивно-самозабвенного мышления; и в этом ее предел²⁴. Таким образом, для философии Гегеля оказывается закрытым доступ ко всякому предмету, не имманентному спекулятивной мысли²⁵. Между тем, наряду с интуицией спекулятивного имеется интуиция конкретно-эмпирического, которое частью выходит из категорий спекулятивного. Отсюда Ильин правильно заключает²⁶. — «Понятие» Гегеля имеет пред собой своего «двойника». «Конкретное эмпирическое» есть его одиозный alter ego, который не может быть ни принят, ни отвергнут, и который превращает монизм бытия в философски-неосуществленное задание». Но если «не все, что есть, логически-разумно²⁷, то естественно назревает невозможная проблема: что же представляет из себя это бытие, которое не есть Бог?»²⁸. Разумеется, никакого ответа Гегель не мог дать, ибо всякий ответ по существу так или иначе разрушил бы всю его систему. При свете эзотерической доктрины ясно, что Гегель потому не мог объяснить конкретное эмпирическое, что оно есть не только эволютивное становление спекулятивного. Его «глубокий конфликт с иррациональной стихией бытия»²⁹ имеет под собой глубинное основание, есть естественный, неизбежный результат его исходного постулата. Не конкретно-эмпирическое принципиально, безусловно, онтологически противостоит спекулятивному, трансцендентному, а то, что проистекает в нем из Имманентного Лица. Бинер: спекулятивное — конкретное эмпирическое есть не исходный, а производный бинер, результат первоверховного онтологического бинера: Трансцендентное — Имманентное в процессе его становления в космосе.

Будучи не в состоянии объяснить факт существования конкретно-эмпирического исхода из спекулятивной мысли, Гегель не мог не сознавать глубокой трагичности своего мирозерцания. Всякая трагедия есть следствие непримиренных противоположностей, результат их борьбы за одностороннее господство. Гегель не мог увидеть субъективности столь ярко раскрытой им трагедии спекулятивного и конкретного эмпирического, а потому силою необходимости принужден был искать ее истоки в самом бытии мира. Следуя этому, Гегель онтологизировал свою субъективную трагедию, возвел непримиренность спекулятивного и конкретного эмпирического до степени сущности мирового процесса. Спекулятивная мысль, Понятие, Бог, находятся в трагической связи с миром форм и явлений. Как противоположность гармонии спекулятивного, неорганизованная стихия конкретного эмпирического являет собой начало зла. Но самостоятельного бытия она лишена вовсе; сама по себе, в качестве реального злого начала, или, что то же, в качестве зла, она не существует: зло как таковое «ничтожно»³⁰ и «тщетно»³¹, и даже тогда, когда оно встает в виде призрака в индивидуальном заблуждающемся духе³², судьба его в том, чтобы внутренне сокрушиться и растаять³³. Гегель выражает это или так, что зла нет³⁴, или так, что добро и зло «реально» различны только для человеческого «абстрагирующего»³⁵ сознания, но не для Бога³⁶, или же так, что добро и зло, не теряя своего качественного различия, состоят в единстве и так слагают ткань мира. Это можно выразить и так, что эмпирическая стихия, как потенция зла, — сразу: «необходима» и «не должна иметь бытия»³⁸. Такое понимание зла открывает ту последнюю глубину в сущности Божества, о которой Гегель обычно избегает говорить. Эта глубина определяется термином страдания. Богу свойственно страдать потому, что сущность Его в мире раздвоена и пребывает во внутреннем противоборстве. Двойственный состав мира есть тем самым двойственный состав Божества, и несчастье мира есть и несчастье его Создателя³⁹. Воззрения Гегеля на зло, отрицающие за ним онтологическое *ens*, вполне совпадают с эзотерической доктриной⁴⁰, но утверждаемое им отношение зла к Божеству представляется совершенно неверным. В концепции Гегеля зло или находится вне Божества, или входит в Него. В первом случае возникает дуализм, а во втором зло оказывается включенным в самую сущность Божества, что есть или *contradictio in adjecto*, или кощунство. Итак, здесь вновь восстает все тот же самый, не разрешенный Гегелем и не могущий

быть им разрешенным вопрос об отношении конкретного эмпирического к Божеству. Идея страдания и трагедии, вводимая Гегелем, несколько не устраняет и не разрешает этого вопроса. Причина этого ясна: Гегель все время остается при своем исходном заблуждении — одностороннем центрировании на трансцендентном, а потому вводимое им трагическое затрагивает лишь результативную феноменологию космоса, а не его внутреннее онтологическое естество. Только при ведании изначальной двойственности мира, при признании одинаковой онтологической самобытности трансцендентного и имманентного может быть правильно поставлен вопрос о трагедии его бытия, ее истоках, конечной цели и возможностях ее творческого преодоления в трагическом пути конкретного сознания, Гегель не увидел изначальной трагичности мира, не принял ее в основу своей философии, но не мог и отстранить неизбежной с нею встречи в своих последующих построениях. Отсюда трагическая судьба его грандиозной попытки создания первой в истории философии системы, притязавшей на конкретно-спекулятивную всеобщность. Гегель не включил трагедию во внутреннее естество своей системы — трагедия ворвалась извне, он не сумел понять ее всезидущий пафос, потому он стал для него всеразрушающим вихрем, безжалостно разметавшим пафос абсолютного рационализма.

Из исходной ошибки Гегеля естественно вытекает смешение пневмато-логических категорий. Первоначально Гегель определяет Понятие как разумную стихию⁴¹. «Мысль есть принцип и сущность мира»⁴². В дальнейшем он вкладывает в него все большее содержание, благодаря чему оно и получает все признаки органической жизненности. Так, стихия разума оказывается неразрывно сопряженной со стихией воли и даже, более того, вторая оказывается сущностью первой⁴³. Этим, бесспорно, Гегель совершает измену своей основной доктрине о первенстве и абсолютности стихии разума. Если Божественное Понятие не может быть раскрыто одной только стихией разума, то это тем самым с очевидностью свидетельствует о категориальности природы данного начала. Вступив на этот путь, Гегель приходит и к необходимости утверждения третьей категории, которую он хотя и не объективирует в означенном конкретном смысле, но все же ее концепция оказывается вполне тождественной эзотерической доктрине о категории мистики. Именно таковой является в философии Гегеля идея любви. Гегель справедливо усмотрел, что диалектика, поскольку она есть разум *in actu*, выражается стремлением ко множественности, к дифференцированию. Процесс становится сомкнутым и целесообразным только благодаря наличию некоей иной субстанциальной силы, стремящейся к единству и восстанавливающей его. «Выше всего и глубже всего стоит сила сращивающего единения. Ею держится мир вещей и людей, ибо эта входящая сила есть сила Божественной Субстанции. Эта последняя основа философии была воспринята Гегелем из Евангелия: этическое и религиозное учение о любви как силе, соединяющей человека с человеком в Боге, открыло Гегелю тот опыт, конгениальное проникновение в который указало ему на основной закон спекулятивной философии»⁴⁴. Иначе говоря, закон диалектического раскрытия сам по себе имеет сложную природу и органически объединяет два различных начала. Одно из них есть разум, а другое Гегель воспринял под символом Любви. Здесь именно Гегель вплотную подошел к эзотерической доктрине о различии природ разума низшего и разума высшего. Первый из них, тяготея к праразуму, отмежевывается от животворящих веяний мистики и вырождается благодаря этому в мертвенную абстрактно-формальную дисциплину; второй, напротив, представляет собой органическое сопряжение разума с мистикой, созерцаемое с точки зрения разума. Трудно сказать, с какой степенью конкретности сознавал это Гегель, но интуиция этого проявляется в его системе с несомненностью. Спекулятивная конкретность неразрывно связана с идеей «всеобщего», а «сущность идеи «всеобщего» (Allgemeine) при всяком понимании и с любой точки зрения слагается в качественном

сопоставлении множества и единства⁴⁵. Делая «всеобщность» основным предикатом «Понятия», Гегель тем самым и переходит от элементарного низшего разума, формального рассудка, к высшему разуму, спекулятивному мышлению, и в этом именно и заключается причина трудности и даже прямой невозможности усвоения его философии в категориях рассудка (ratio). Основная ее концепция — диалектический закон — есть закон высшего разума, так как он родился из органического слияния начал мистики и разума, из которых первая есть носительница единства, а второй — носитель множественности. «Так, «логика» его возникла в результате слияния двух законов: евангельского закона любви и логического закона противоречия; оба закона видоизменились: второй подчинился первому, а первый переместился в царство второго. Это можно выразить так, что Божественное открылось Гегелю как начало Разума, живущее во всем мире по закону любви, т. е. спекулятивной конкретности»⁴⁶.

Гегель все время продолжал утверждать не только примат стихии разума, но и исключительность его реальности и абсолютности. Поэтому его система носит все внешние признаки, характеризующие ее как систему абсолютного рационализма. Однако по существу дела Гегель принимает все три пневматологические категории и органически включает их в содержание Понятия. Очевидно, что разум, по Гегелевой системе, не имеет ничего общего с формальным рассудком и не может быть выражен адекватной формулой на языке кантианской гносеологии. Только в эзотеризме гегелевскому спекулятивному разуму находится эквивалентное понятие — высший разум. Назревает вопрос: есть ли система Гегеля абсолютный рационализм, понимая разум как высший разум? Ответ должен быть дан двойственный: по пафосу Гегеля — да, но по действительно исполненному им — нет. Гегель в своей концепции высшего разума соподчинил категорию мистики и игнорировал полярную концепцию высшей мистики, где соподчиненным является разум. Этим определилась односторонность его философии, но в своей односторонности она последовательна. Однако она перестает быть даже и односторонне закономерно-последовательной поскольку подчиняет разуму волю. Последняя является или функцией разума, а это ошибочно, или она образует самостоятельную ипостась Понятия, а это в корне разрушает исходный постулат. Итак, в проблеме соотношения разума и воли кроется неправомерный скачок гегелевской системы через недоступную ее разрешению пропасть. Результативный вывод будет таков: Гегель вполне выявил категорию разума, категорию мистики выявил наполовину, поскольку она выражается в высшем разуме, и лишь обозначил категорию воли, не дав ей никакого пневмато-логического места (в Понятии) или приписав ей неправомерно приниженное положение (как модуса разума).

§ 26. Членения пневматологической доктрины

Сделанное отступление — критика гегелевской философии — необходимо для возможности адекватного уяснения эзотерической доктрины и отчетливого осознания ее спекулятивной всеобщности. «Опыт есть арсенал изранивших нас орудий», — а потому из ознакомления с опытом Гегеля мы можем избежать совершенных им ошибок. Эзотерическая доктрина о диалектическом процессе расходится с гегелевской концепцией прежде всего приятием пер-воверховного бинера: трансцендентное — имманентное и вытекающей из него трагичности. Ближайшим следствием являются учения: о трансцендентном диалектическом процессе и потенциальной конкретности, имманентном диалектическом процессе и актуальном диалектическом процессе, разлагающемся на диалектические процессы: любви, познания и действия. Трансцендентный и имманентный диалектические процессы творчески сопрягаются в конкретном сознании, благодаря чему оно и обладает двумя видами интуиции —

высшей и низшей. Детальное исследование соответствующих доктрин составляет предмет дальнейшего изложения; теперь же мы должны вернуться к осознанию общей природы актуального диалектического процесса как актуальной конкретизации потенциально-конкретного ква-тернера категорий.

Пневматологический диалектический процесс, в противоположность гегелевскому монизму, представляет собой эволютивное становление системы равновеликих начал, связанных органическим единством. Эта система актуальных категорий монады может быть выражена двумя способами в зависимости от задания. Формально они отличаются друг от друга, но онтологически тождественны. В первом случае, при желании выразить общую онтологическую природу монады, система ее категорий представляется триединством; Во втором — она выражается кватернером через внесение дополнительного начала низшей воли, благодаря чему эта природа и выражается в процессуальном состоянии. Первые три категории суть самостоятельные, хотя и взаимно сопряженные ипостаси: низшая воля есть только модификация высшей воли, ее конкретизированное состояние. В идее этого основного кватернера пневматологии синтетически заключена вся ее доктрина, однако дискурсивно она не может быть непосредственно пояснена с должной адекватностью ее истинному смыслу. Цель настоящей работы и заключается в изложении последовательного ряда приводящих к этому отдельных доктрин. Теперь же необходимо дать общие замечания о качест-вовании категорий. Кватернер актуальных категорий органически расчленяется на две пары: бинер: высшая мистика — высший разум именуется сознанием, а бинер: высшая воля — низшая воля именуется волевым; кватернер в его целом представляет волевое самосознание. Итак, монада актуализируется в волевом самосознании. Волевой бинер и сознание, в свою очередь, образуют бинер, где первый есть тезис. Согласно уже приведенной общей доктрине, во всяком бинере тезис не может быть познаваем непосредственно, а раскрывается только через антитезис. Соответственно этому, в эзотерической пневматологии мы будем изучать сначала сознание, т. е. бинер категорий мистики и разума, а уже затем обратимся к познанию категории воли.

Внутреннее естество и внешняя феноменология каждой категории доступны действительному постижению только в соответствующих им видах опыта, имманентных природе каждой из них. Благодаря органической связанности их между собой возможно и постижение всей их системы *sub specie* каждой из них, но такое постижение всегда будет страдать крайней неполнотой и неудержимым стремлением к сектантской односторонности. Но если при приближении к равномерной развитости познавательных способностей по всем трем категориям человек и может избегать этой односторонности, то все же это касается лишь пользования приобретенным познанием только для самого себя. При решении же передать эти результаты другим неустранимо приходится решаться на впадение в односторонность, хотя и ясно сознаваемую, но, увы, неустранимую. Современная культура преимущественно построена на категории разума. Таков наш язык, такова наша письменность. Наши слова и их начертания передают только понятия и представления: они могут характеризовать и проявления категорий мистики и воли, но дают лишь их рациональный образ, схему, слепок с их отражения в разуме, а не самое их естество⁴⁷. Мы можем передать словами и определенное чувство, и определенное волевое влечение, но не непосредственно. У слушателя или читателя может возникнуть соответствующая эмоция только по ассоциациям, а потому она всегда будет субъективной и никогда не сможет быть адекватной оригиналу. Наш язык — это не объединяющие непосредственно людей симпатические волны, а только некоторый условный код, или шифр. Пережив эмоцию, мы должны «подыскивать» наиболее подходящие слова, т. е. переводить реальность непосредственного опыта на язык шифра, а тот, к кому этот шифр приходит, должен вновь проделать обратную операцию, причем определенного ключа к этому шифру нет и быть

не может, а имеются лишь некоторые общие указания. Стоит ли удивляться, что при этих условиях ни один автор никогда не был и не мог быть адекватно понят. Между тем нам известны, кроме этого столь несовершенного фонетического письма, также и другие способы выражения: это идеография (пиктография), музыка, ароматы и язык жестов. Путем письменного символа или образной речи, в которой фонетическое значение слов получает второстепенное значение, возможно непосредственное общение между людьми; с еще большей силой это достигается музыкой. К сожалению, эти два великих искусства, а в особенности первое, почти утрачены современной культурой, и современный автор *volens volens* принужден пользоваться только фонетическим письмом. Это, как сказано, неизбежно влечет за собой необходимость все результаты своего опыта проектировать в категорию разума, т. е. односторонне искажать действительность. Так возникает дополнительная, по существу бесцельная работа: трехмерная действительность должна быть уложена по одной координате, и притом так, чтобы читатель мог вновь развернуть в своем сознании целое. Это предъявляет требование обладания творческими способностями ко всякому читателю, а так как удовлетворить ему могут лишь немногие, то количество истинных читателей сводится к немногим единицам. Ко всему этому необходимо добавить субъективное несовершенство как самого автора, так и читателя, а это приводит к устранению самой надежды на возможность адекватного усвоения последним опыта первого. Итак, цель автора ограничивается стремлением только по возможности сблизить воспринимаемое читателем с вкладываемым в сочинение автором, без всякой надежды помимо маловероятной случайности достигнуть столь необходимого для обоих полного совпадения. Итак, начиная изложение эзотерического учения о пневматологических категориях, я обязан подчеркнуть, что по отношению к категориям мистики и воли я могу дать лишь перевод на язык разума естества и феноменологии неких реальностей, ибо оригинальному бытию каждой из них присущ свой особый, специфический *тoвoс*, и язык.

Становление пневматологического триединства протекает в двух сопряженных процессах: синархическом и иерархическом. Будучи связаны бине-рной зависимостью, где первый есть тезис, а второй — антитезис (в бинере первого вида), эти процессы являют в своем целом действительно происходящий онтологический космический процесс. Как и во всяком бинере, мы можем познавать имманентно лишь антитезис — иерархический процесс, и уже затем на основании приобретенного опытного материала и общих законов строить а priori концепцию тезиса — процесса синархического. Как полный антитезис, иерархический процесс отражает все содержание тезиса, но выражает последнее не в замкнутости единства, предшествующего множественности, с единством, ей последующим, а во временной последовательности отдельных этапов организации, образующих полный цикл раскрытия ноумена в его феноменологии. Согласно этому, истинное синархическое естество действительности в иерархическом процессе расчленяется: на развертывание нисходящих и восходящих рядов модусов (реализация иерархизма) и на организацию их членений в последовательно возрастающие по достоинству организмы (реализация всеединства). Этим мы получаем возможность условно разделить изучение процессов, происходящих в пределах каждой из пневматологических категорий, равно как и в пределах только одного главного иерархического членения, от процессов, объемлющих все три категории и все их иерархические членения. Разумеется, такое разделение есть лишь гносеологический прием, но сама возможность его, как метода, обосновывается онтологической природой иерархического процесса.

С другой стороны, пневматологическая феноменология получает различный окрас в зависимости от иерархического плана воспринимающего сознания. Всякая спекулятивная

конкретность есть организм, а всякий организм может изучаться с точки зрения всего его целого и с точки зрения отдельного составляющего его органического членения. Отсюда органически возникают три дисциплины: общая пневматология изучает актуальный диалектический процесс становления монады в его общем виде, безотносительно к конкретному масштабу воспринимающего сознания; пневматология индивида изучает этот процесс *sub specie* целостного сознания конкретно-спекулятивного организма; социальная пневматология изучает этот процесс *sub specie* сознания отдельного органического членения конкретно-спекулятивного организма. Эти два членения пнев-матологии неразрывно сопряжены между собой, ибо волевое сознание всякого организма достигает полной конкретной выявленности только при наличии одновременно и внутреннего опыта в индивидуальной жизни, и внешнего опыта в жизни социальной. Если преувеличение одной из них и уташение другой неминуемо ведет к замедлению и обеднению жизненного процесса, то полное подавление одного из полюсов этого бинера приводит к уничтожению другого. Человек есть существо индивидуально-общественное, и только при равномерном развитии личной жизни и жизни в обществе актуальный пневматологический процесс может протекать гармонически во всей своей полноте.

ГЛАВА VIII. Механизм актуального иерархического процесса. Учение о кинетических агентах, раскрывающих в конкретном спекулятивное естество ноуменов пневматологических категорий; общая концепция тернера: низшая воля, низшая мистика и низший разум

§ 27. Природа актуальной конкретизации: опыт, его смысл и необходимые условия возможности его

Трансцендентный диалектический процесс заканчивается выявлением кватернера потенциально-конкретных категорий, представляющих собой антитезисы по отношению к категориям первичного кватернера: праволи, прамистики, праразума и пранизшей воли. Этот процесс протекает в природе Трансцендентного Лица Абсолюта, потенциально включающего в себя Лик Имманентный, как тезис — антитезис. Дальнейшее течение космического процесса осуществляется в последующем, более низком иерархическом плане. Здесь потенциально-конкретное трансцендентное противопоставляется рождающемуся актуально-конкретному космосу, как тезис к аппрегендирован-ному антитезису. Иначе говоря, в этом втором этапе космического процесса кватернер потенциально-конкретных категорий становится уже тезисом по отношению к нисходящей из него иерархии последовательно возрастающих актуально-конкретных модусов становления. Разделение актуального диалектического процесса на синархический и на иерархический закономерно обуславливается тем, что первый из них характеризует претворение кватернера категорий из антитезисов по отношению к иерархически высшему, космогонически предшествующему, в тезисы по отношению к иерархически нисходящему, а второй раскрывает актуальное отношение этих категорий, как тезисов, к вытекающим из них иерархиям. Итак, нам надлежит исследовать последний процесс объективации кватернера потенциально-конкретных категорий, как тезисов, и рождения вытекающих из них иерархий.

Эта проблема находится в непосредственной зависимости от общей Доктрины эзотерической космогонии о рождении конкретного бытия. и соотношениях между

ноуменальным и феноменальным. Переход от ноуменального к феноменальному характеризуется прежде всего утратой принципа актуальной бесконечности и замещением его принципом последовательности совместно с понятием ряда, возрастающего к бесконечности потенциальной. Принцип актуальной бесконечности распространяется по всем возможным категориям; по своему онтологическому естеству он есть аспект принципа синархии. Таким образом, переход от ноуменального к феноменальному знаменует собой замещение идеи абсолютного организма как гармонического двуединства: абсолютного единства и абсолютного множества — идеей дурной бесконечности относительных организмов, эволютивно становящихся сопряжений частных единств с частными множествами. В гармонии с этим все виды трансфинитов замещаются возрастающими рядами конкретных образов. Отсюда явствует, что если в ноуменальном сознание единовременно (синхронично) — т. е. вневременно — объемлет как все отдельные органические членения своего естества, так и все их гармонические сочетания в последовательно возрастающих по иерархическому достоинству синтезах вплоть до синархически всеобъемлющего целого, то в феноменальном это может быть осуществлено лишь в движении по координате времени и последовательной смене мгновенных сознаний.

Ноуменальное сознание в своей исключительности остается только потенциально-конкретным, а с точки зрения эмпирического актуального сознания представляется только потенциальным. Для того, чтобы это ноуменальное сознание стало актуально-конкретным, необходимо должно произойти конкретное опытное осознание по отдельности элементов заключающегося в нем множества и соответствующего последнему синтетического единства, а потому и связующей их двойственной иерархии единств и множеств. Переход к осуществлению процесса актуальной конкретизации заключается в утверждении ноуменальным сознанием бинера двух природ своего единства: в первой оно онтологически предшествует развертывающейся из него множественности, т. е. является единством генетическим, а во второй оно синтетически объединяет эту множественность, т. е. является единством синтетическим¹. Расчленение общей идеи единства на генетическое и синтетическое неразрывно сопряжено с актуальным утверждением индивидуальным сознанием первоверховного бинера: единство — множественность. Действительно, в понятие синтетического единства необходимо входит идея множественности, и притом в подобающем ей соподчиненном положении. Равным образом, идея синтетического единства адекватна идее актуальной конкретности, что, в частности, утверждал и Гегель, определявший конкретность как единство, сложившееся из множества (Menge)². Если генетическое единство есть генезис актуального диалектического процесса, то синтетическое единство есть его энтелехия. Полюсы бинера этих двух состояний единства и связуются возрастающим рядом этапов феноменологии актуального процесса. Иначе говоря, утверждение этого бинера *eo ipso* претворяет возможность свершения актуального процесса из закрытой в свободную.

Выявление синтетического единства есть конечный результат актуального диалектического процесса. Он заключается в постепенном выявлении элементов соответствующего ему множества и в последовательном утверждении восходящей иерархии частных синтезов. Актуальное множество, раскрывающееся из генетического единства, представляет собой совокупность единств низшего иерархического порядка. Это значит, что выявление множества заключается в последовательном выявлении количественно возрастающего ряда единств низшего порядка. В свершении этого и состоит познавательно-творческий опыт актуального сознания. Для того, чтобы этот конкретный опыт был возможен, необходимо, чтобы были осуществлены следующие условия:

- 1) объект опыта должен быть уединенным и изолированным от внешнего;
- 2) он должен быть членом некоторой частной причинно-последовательной цепи, благодаря

чему он получает двойное выявление: как следствие предыдущего и как причина последующего;

3) он должен быть осознан как часть некоего высшего синтетического целого; с другой стороны, само воспринимающее сознание должно обладать

4) способностью самоограничения в соответствующем конкретном аспекте,

5) способностью логического, т. е. относительного причинно-последовательного мышления, и

6) способностью к синтезу.

Всякий процесс в сознании основывается на субъект-объектных отношениях; категории субъектности неразрывно связаны с категориями объектности — и обратно. Возможность эмпирического процесса обуславливается соответствующим состоянием как категорий субъекта, так и категорий объекта. Не входя в область, составляющую непосредственный предмет эзотерической гносеологии, мы, оставаясь даже на пневматологической точке зрения, должны сказать, что относительность подлежащего познанию объекта необходимо должна обуславливать и соотносительность сознания познающего субъекта. Это и выражается, в частности, только что приведенными шестью условиями возможности конкретного опыта, где первые три относятся к объекту, а вторые три соотносительны первым и относятся к субъекту. Исследуем, что представляют собой эти условия. Первое и четвертое утверждают: объект, соответствующий ему аспект сознания субъекта и протекающий процесс познания по отношению к данному частному модусу субъект-объектности как таковому, т. е. к некоторому объективированному частному единству. Итак, первым основным условием возможности конкретного опыта является реализация идеи части как антитезиса бинера: целое — часть. Второе и пятое утверждают: объект, соответствующий ему аспект сознания субъекта и протекающий процесс познания по отношению к множествам, членами которых они являются, т. е. сопрягают данный частный модус субъект-объектности с

иным, более общим модусом высшего иерархического порядка по количественной координате. Итак, вторым условием, нераздельным с первым, является реализация идеи части как количественной составляющей определенного конкретного множества.

Здесь часть и целое, различаясь лишь количественно, остаются понятиями одного порядка. Наконец, третье и шестое условия утверждают: объект, соответствующий ему аспект сознания субъекта и протекающий процесс познания по отношению как к высшим по иерархичности единствам, аспектами которых они являются, так и к множествам низших единств, в свою очередь из них проистекающих как аспекты, т. е. сопрягают данный частный модус субъект-объектности с иным, более общим модусом высшего порядка по иерархической координате. Итак, третьим условием, нераздельно сопряженным с первыми двумя, является реализация идеи части как иерархической вставляющей определенного конкретного целого — высшего единства — и как, в свою очередь, целого по отношению ко множеству низших единств.

Здесь часть и целое, качественно различаясь, становятся понятиями

Различного иерархического порядка. Последние две пары условий неразрывно сопряжены друг с другом и в сущности составляют, дополняясь взаимно, одно целое: они требуют иерархической выявленности данного конкретного процесса. Выяснив это, можно следующим, более кратким и одновременно более конкретным образом формулировать условия возможности конкретного опыта: объект, соответствующий ему аспект сознания субъекта и протекающий процесс познания должны быть утверждены, во-первых, по отношению к себе как таковым, а во-вторых — по отношению к соответствующим иерархиям, членами которых они являются. Но так как именно в этом состоит полная актуальная конкретизация идеи части как антитезиса бинера: целое — часть, то возможность конкретного познания есть синоним возможности бытия части, т. е. самоограничения целого в заданных относительных гранях. Отсюда мы уже

непосредственно приходим к результативному выводу. — Процесс актуальной конкретизации, выявления синтетического единства, заключающийся в последовательном утверждении соответствующего множества низших единств и эволютивном объединении его общего содержания в возрастающей двойственной иерархии частных единств и частных множеств, может быть осуществлен лишь с утверждением возможности самоограничения волевого сознания целого во всяких заданных относительных гранях. Целое, оставаясь целым, не может осуществлять свою актуальную конкретизацию: оно должно раздробить свое генетическое единство на последовательный во времени ряд своих членений, становящихся состояниями совершающего эту конкретизацию актуального кинетического сознания, рождающегося, как это определил с гениальной проникновенностью Баадер, с выступлением субстанции из своего центра (единства) на свою периферию (множество).

§ 28. Учение о двух кризисах космогонии,

«Выступление на периферию» являет собой исходный этап процесса актуальной конкретизации монады, а в общем онтологическом смысле знаменует второй критический момент космогонии. Первый кризис, поясненный ранее, заключается в моменте перехода вселенской потенциальной синархии к претворению в синархию актуальную. Эти два кризиса не только связаны законом полной и прямой аналогии, но и онтологически тождественны, ибо первый предreshает второй и в то же время становится действительным лишь в осуществлении последнего.

Сущность второго кризиса состоит в творческом перерождении природы индивидуального волевого сознания. Космическое «выступление на периферию» — это внесение субъектности в членения потенциальной синархии, реализация потенциальной множественности вселенского генетического единства. Потенциальная синархия как во всем своем целом, так и во всех ее членениях ориентирована только на Абсолютном Субъекте. Многогранность Его содержания, множественность потенциально присущих Ему модусов не могут быть отъединены от Его всепоглощающего единства. Последнее есть тезис устрояющего космический диалектический процесс бинера, но в этом состоянии соответствующий антитезис нераздельно с ним объединен и не может быть ему противопоставлен. Невозможность quasi-са-мобытного существования антитезиса есть синоним проявленности тезиса, отсутствия у него актуальной конкретности. «Выступление на периферию» и есть выпадение антитезиса, рождение у него quasi-самобытного существования. В наступающем затем процессе развития актуальной синархии и выявляется в эволютивной постепенности ее синтетическое единство, т. е. актуальная конкретность Абсолютного Субъекта. В результате первого кризиса космического потенциального диалектического процесса рождается монада как потенциальная конкретность, насыщенная велением претвориться в конкретность актуальную. И вот в гранях микрокосма происходит процесс, аналогичный свершившемуся в беспредельности макромира. Абсолютное Я монады также является вначале только генетическим единством соответствующей индивидуальной потенциальной синархии, множественность членений которой — модусов естества монады — оказывается нераздельно сопряженной с единством как с тезисом. Наступает кризис «выступления на периферию», и антитезис отпадает от тезиса к quasi-самобытному существованию. В возникающем затем процессе развития актуальной индивидуальной синархии и выявляется в эволютивной постепенности ее синтетическое единство, т. е. актуальная конкретизация индивидуального субъекта — монады. Итак, мы показали прямое и полное подобие первого и второго кризисов космогонии. Теперь предстоит

задача показать их качественное различие.

Основным предикатом Абсолютного Субъекта является актуальная бесконечность. Все его процессы вечны и вневременны, т. е. все есть везде и всегда. Космогония — это лишь метод познания, в котором наше несовершенное сознание искусственно замещает истинную синархическую соподчиненность принципов их генетической последовательной преемственностью во времени. Монада, как индивидуальное членение вселенской синархии, есть начало относительно-бесконечное. Процессы, протекающие в гранях ее сознания, подчинены закону потенциальной бесконечности, а потому в своем целом являют собой лишь систему восходящих рядов. Звенья этих рядов — членения индивидуальной синархии — суть величины дважды относительные, т. е. конечные. Таким образом, во вселенском процессе, где единством является Абсолютный Субъект, членения синархии суть относительно-бесконечные индивидуальные монады, а самый процесс над-временен и над-пространствен во всех частных качествах идеи пространства (т. е. геометрического, качественного разных именовании, метафизического, иерархического и т. д.). Напротив, в индивидуальном процессе, где единством является монада, членения синархии суть конечные величины, а самый процесс протекает во времени и лежит в пространстве во всех качествах его идеи. Это показывает, что вселенский и индивидуальный процессы различаются по своему иерархическому достоинству, и первый относится ко второму как трансфинитум ряда к его отдельному члену. Итак, два кризиса подобны, но отличны иерархически: этим и определяется их аналогичность. Перейдем теперь к анализу последнего звена проблемы — к доказательству онтологического тождества двух кризисов и порождаемых ими процессов.

Вселенская потенциальная синархия становится актуальной чрез предварительное утверждение множественности монад и организацию их в иерархии частных относительных синтезов, смыкающихся в Синтезе Абсолютном. Всякое развертывающееся из единства множество есть совокупность единств низшего порядка. Чтобы множество существовало актуально, необходимо актуальное существование образующих его элементарных единств. Именно поэтому первый этап актуального вселенского процесса и состоит в перенесении субъектности из генетического единства Абсолютного Субъекта в членения Его потенциальной синархии — в монады³. Однако этот акт необходим, но недостаточен. — Монады в нем рождаются только как потенциальные конкретности. Последние претворяются в актуальные лишь в свершении соответствующих индивидуальных диалектических процессов. Итак — индивидуальном процесс актуальной конкретизации имеет не только индивидуальную ценность, но и ценность вселенскую, безусловную. С одной стороны, вселенский процесс онтологически предшествует индивидуальному, а с другой — он может осуществиться лишь по осуществлении последнего. Разумеется, здесь индивидуальный процесс берется в общей идее, т. е. во всей космической совокупности таковых конкретных. Полученный вывод, подходящий под общую формулу: «А порождает В, а В порождает А», есть ничто иное, как проекция в низший разум, способный двигаться лишь последовательно с одной ступени на другую иерархии категории разума, действительно имеющего место синархического тождества $A = B$. Синархическое тождество не есть тождество формально-логическое. В последнем дие величины равны, при наложении совпадают и могут замещать друг друга; это не две различные величины, а только одна, повторенная дважды. В противоположность этому синархическое тождество связывает различные формально-логические величины, не совпадающие в своих общих качествах и феноменологии. Это тождество указывает лишь на глубинное совпадение их естества, на единство истоков их бытия, а потому и именуется онтологическим. Так, в данном случае мы лишь условно ограничили идею космического процесса царством недифференцированного сознания Абсолютного Субъекта; в действительности же идея

вселенской совокупности индивидуальных процессов не есть особая онтологическая реальность, но та же самая идея общего процесса, лишь созерцаемая в сознании иного, более низкого иерархического уровня. Итак, космический процесс и совокупность индивидуальных процессов, а равно совершающиеся в них кризисы онтологически тождественны, а их феноменологии аналогичны.

Второй космогонический кризис в индивидуальном процессе — выступление монады из ее генетического единства на периферию — есть перенос субъектности в членения индивидуальной синархии. Вселенский процесс вневременен, а потому монады возникают к потенциально-конкретному бытию также вневременно, и дальнейшие конкретизации членений вселенской синархии протекают синхронически. Эмпирически мы наблюдаем частью параллельность, а частью последовательность индивидуальных процессов, но это проистекает лишь из категориальных свойств нашего воспринимающего феноменального сознания; онтологически же протяженность по координате времени здесь не имеет и не может иметь места. Напротив, в индивидуальном процессе протяженность по координате времени как феноменология принципа, последовательности есть основной онтологический предикат этого процесса. В силу этого членения индивидуальной синархии возникают к потенциально-конкретному бытию во временной последовательности, и в такой же последовательности свершается их актуальная конкретизация. В этом именно и проявляется различие природно-уменального и феноменального. Целостная индивидуальная синархия есть организм — сопряжение единства со множеством, центра с периферией. Членения этой синархии по общему закону строения организмов суть также организмы, но уже более низкого иерархического порядка. Входящее в такой низший организм множество составляет количественную часть общего множества, соответствующего монаде, т. е. периферии индивидуальной синархии. Наоборот, входящее в такой организм единство составляет качественную часть общего единства монады, центра индивидуальной синархии. Если множества различаются только количественными размерами, то единства различаются качественным достоинством, положением в иерархической системе. Возникающие в индивидуальном диалектическом процессе организмы низшего порядка аналогичны целостному организму монады: как было сказано ранее, они состоят из актуального Я и сознания — для всего данного воплощения — и из мгновенного Я и мгновенного сознания — для минимальной сознаваемой единицы времени.

Соотношение между целостным организмом монады, т. е. ее истинным Я и периферией индивидуальной синархии, и организмом эмпирического человека, т. е. актуальным Я и составом, выражается в эзотеризме законом Кармы. Его доктрина, бесспорно, одна из труднейших, как благодаря онтологической глубине, так и по необъятности входящих в нее частных идей, законов и теорий. Поэтому я оказываюсь лишенным возможности хоть сколько-нибудь затронуть ее в данном исследовании. Замечу только, что рас-постранившееся за последнее время в Европе ее примитивно-наивное понимание (теософия) имеет более чем условное сходство с ее действительной сущностью. Но так или иначе, система сознания эмпирического человека есть только частное органическое членение целостной системы монады, благодаря чему актуальное Я и определяется как субстанция третьего рода. Система мгновенного сознания, в свою очередь, есть членение системы актуального Я. Мгновенные сознания могут различаться между собой качественно и количественно, а с другой стороны, последующее во времени может охватить собой целую цепь предшествовавших, и не только собирательно, но и в иерархическом синтезе. Отсюда рождается проблема природы нисходящего иерархического ряда: целостное сознание монады; сознание актуального Я; мгновенное сознание. Здесь возможны две точки зрения, и из них вытекают два дополняющие друг друга решения. Во-первых, возможен подход конкретно-эмпирический, т. е. познание

периферическое, изучение феноменологии как в ее общих законах, так и в конкретных данностях. Во-вторых, возможен подход онтологический, т. е. познание центральное, изучение внутреннего смысла становления субстанции как в ее общих направляющих принципах, так и в преломлении их в основных членениях синархии мира.

В первом случае предмет проблемы представляется осуществляющимся во времени. Чем выше понятие иерархически, тем большее протяжение во времени объемлет его феноменология: разнствование иерархического достоинства здесь иллюстрируется богатством и сложностью раскрывающей его периферии. В гармонии с этим онтологическое тождество членов ряда восстанавливается здесь умножением каждого последующего члена на количественно возрастающий временной коэффициент. — Сознание монады раскрывается в совокупности сознаний актуальных Я, а каждое из последующих — в совокупности мгновенных сознаний. Отсюда: учение о феноменологии становления монады сводится к учению об упорядоченном множестве актуальных Я — это есть учение о Карме; учение о феноменологии становления актуального Я сводится к учению об упорядоченном множестве Мгновенных Я — это есть психология. Итак, учение о Карме есть психология высшего порядка, а психология есть учение о Карме в низшем иерархическом уровне. Эти дисциплины не входят в пределы предстоящей нам задачи.

Во втором случае предмет проблемы изучается в его онтологическом естестве и вневременной всеобъемлемости. Чем выше реальность иерархически, тем выше природа и механизм ее сознания, тем синархичнее ее категория, тем шире диапазон ее общего *говог* 'а; разнствование иерархического достоинства здесь иллюстрируется синтетичностью и всеобъемлемостью зиждущего центрального единства. В гармонии с этим онтологическое тождество членов ряда восстанавливается здесь внутренней органической сопряженностью видов бытия и процессов, протекающих на различных ступенях иерархии. — Конкретизация спекулятивного содержания монады нераздельно сопряжена, а потому и синхронична с конкретизацией совокупности актуальных Я, а конкретизация каждого из последних — с конкретизацией совокупности мгновенных Я. Закон всеединства, органически дополняя закон иерархического строения, утверждает синархичность целостного индивидуального процесса, т. е. его общую единую целостность в многообразии становящегося единства. Отсюда — пневматология, учение об онтологическом естестве становления монады, хотя и объемлет все иерархические его ступени, все же остается единой и всеобщей. Итак, эзотерическая доктрина о становлении монады органически распадается на бинер двух дисциплин: пневматология, как тезис, выражает онтологическое естество становления реальности, а учение о Карме (психология) имеет своим предметом, как антитезис, его конкретно-эмпирическую феноменологию.

С феноменологической точки зрения различные виды мгновенных сознаний представляют собой иерархию, различие ступеней которой столь же значительно и существенно, как и переход от целостного сознания монады к сознанию актуального Я. Поэтому естественно назревает вопрос — не является ли нисходящий ряд волевых самосознаний от целостного, присущего монаде, до мгновенного бесконечным? В этом случае проблема свершения актуальной конкретизации чрез такое *reductio ad infinitum* только снималась бы, оставаясь вовсе неразрешенной. Параллельно с этим значение описанных выше кризисов космогонии безмерно бы уничижалось, так как они оказывались бы лишенными всякого особенного смысла, являлись бы только случайно подчеркнутыми единичными членами бесконечного ряда им подобных. Ответим на эти два соображения порознь.

Всякое волевое самосознание независимо от его количественных размеров или качественного достоинства, имеет органическое строение, т. е. состоит из сопряженных

единства и множества. Каждое такое множество есть количественная часть общего множества, соответствующего целостному сознанию монады, и каждое единство есть качественное членение целостного единства монады. Поэтому все волевые самосознания, независимо от их иерархического достоинства, остаются органическими членениями общего самосознания. Однако их нисходящему ряду неизменно полагается конкретный предел, который, вообще говоря, может испытывать самые значительные колебания, но как общий принцип остается незыблемым. Причина этому как раз и заключается в органичности строения асякого волевого самосознания. Входящее в него множество может распадаться на частные множества лишь до известного продела. — Простейшим мгновенным сознанием оказывается такое, у которого множество состоит из эмпирически неделимых феноменальных единиц — «психических атомов», элементарных компонентов состава. Итак, предел нисходящего ряда волевых самосознаний эмпирически полагается самой феноменологией актуального сознания. Именно такую роль играют минимальные масштабы восприятий: наименьшие возможные размеры тела, наименьшая уловимая единица времени, простейшие цвета, оттенки вкуса, тона, запаха и т. п. Когда мгновенное сознание представляет собой восприятие такого простейшего элемента, то это есть непосредственная интуиция, неделимый простой акт. Между его периферией и его конечным результатом нет никаких промежуточных звеньев, начало и конец связаны законом тождества. Это одинаково справедливо по отношению ко всем трем пневматологическим категориям; а именно, здесь осуществляется актуальная конкретизация спекулятивного смысла, ориентирование феноменального по отношению к ноуменальному, объективирование в естестве последнего данного определенного конкретного модуса, т. е. актуальная конкретизация данного членения его потенциальной синархии. Совершенно аналогично минимальному масштабу восприятий физических феноменов имеет место и наименьший возможный масштаб восприятий феноменов психических. Актуальное сознание объемлет в себе как эмпирические восприятия из внешнего мира, так и данности собственного внутреннего опыта. Однако во всех трех категориях имеются простейшие проявления внутренней жизни, эмпирически уже не могущие быть разложенными на еще более частные. Когда мгновенное сознание представляет собой переживание такого простейшего состояния, это есть непосредственная интуиция, неделимый простой акт. Таковы: простейшие инстинкты, влечения и непосредственно очевидные истины. Содержание этих психических элементов, их иерархическое достоинство, могут колебаться в весьма широких пределах, в каждом частном случае определяясь дарованиями личности, количеством и характером предшествующего опыта, равно как и окружающими феноменальными условиями, но самый факт неизменного наличия этого низшего предела иерархии сознания остается непреложным.

Обращаясь ко второй части проблемы, мы должны признать, что качественное достоинство волевых самосознаний по мере восхождения по их иерархии непрерывно возрастает. Их цепь прерывна, т. е. переход от одной ступени иерархии на другую совершается не путем плавного непрерывного перерождения, а через посредство скачков, *transcensus'oB*, т. е. разрывов непрерывности. Прерывность нисколько не противоречит закономерности в Целостной последовательности процесса; вообще непрерывные функции встречаются только в виде исключений и частных случаев, ибо всюду, где процесс объемлет различные ступени иерархии, *eo ipso* функциональная зависимость становится прерывной. Иерархия мгновенных сознаний, конкретизирующая сознание актуального Я, представляет собой прерывную цепь, но общий закон згой иерархии определен и неизменен. Поэтому наблюдаемая здесь прерывность есть прерывность феноменологии, а не самого становящегося естества; эта прерывность феноменальная, а не онтологическая. Точно так же и иерархия актуальных сознаний, конкретизирующая целостное Я монады, представляет собой феноменально прерывную цепь

проявлений постоянного и неизменного закона. Наконец, то же самое должно сказать и по отношению к иерархии монад, конкретизирующих Сознание Абсолютного Субъекта. Каждая из этих иерархий хотя и обладает прерывностью в своей феноменологии, но может быть рассматриваема как некое единое целое. Имеющие здесь место скачки, разрывы непрерывности представляют лишь второстепенный интерес, относятся лишь к механизму процесса, а не к его онтологической сущности. Но, обращаясь теперь к исследованию космического процесса в его целом, мы встречаемся с совершенно иной картиной. В иерархии становления Субстанции есть два и только два разрыва, скачка, относящиеся к самому его существу, а потому имеющие всеобщее онтологическое значение. Это переход от Абсолютного Субъекта к субъекту индивидуальному, к монаде, и переход от его целостного индивидуального сознания к сознанию актуальному эмпирическому. Сущность и значение этих двух кризисов космогонии были обрисованы с достаточной полнотой; нам остается лишь показать их исключительность, невозможность бытия других, им подобных. Это непосредственно вытекает из исчерпывающей полноты космогонических кризисов. — В первом кризисе происходит реализация банера: единство — множественность, благодаря чему рождаются идеи: потенциальной конкретности и потенциально-конкретного субъекта. Во втором кризисе происходит реализация принципа последовательности, благодаря чему рождается возможность актуальной конкретизации означенных идей. Все дальнейшее есть только дифференциация этих начал и действительное свершение ими предначертанного. Актуальное Я и его сознание качественно лежат в одном иерархическом ряду с мгновенным сознанием. Первые вовсе не представляют собой какой-либо особой онтологической ценности, начала с самобытным специфическим значением. По существу космический нисходящий ряд волевых сознаний онтологически исчерпывается тремя членами: волевое сознание Божества, волевое сознание монады и мгновенное волевое сознание. Формулы: «монада конкретизируется иерархией актуальных Я, а каждое актуальное Я — иерархией мгновенных Я», или «монада конкретизируется иерархией мгновенных Я» — тождественны и онтологически, и логически. В обеих частях первой формулы движение протекает по координате времени, и только количественный масштаб здесь различен. Во второй формуле протяжение по координате времени берется сразу во всем его целом, что вполне закономерно, так как количественный скачок более крупного масштаба качественно должен быть поставлен в один ряд со скачками меньших количественных масштабов. Понятие об актуальном Я и его сознании лишь разбивает во времени целостный процесс конкретизации монады в иерархии мгновенных сознаний на его крупнейшие членения — на процессы, объемлющие каждый лишь одно эмпирическое существование. В связи с этими доводами мы можем указать на главнейшую трудность при дискурсивном постижении эзотерической доктрины о Карме. — С одной стороны, актуальное Я есть членение истинного Я и одновременно генетическое и синтетическое единство иерархии мгновенных сознаний, а с другой — оно лишено ноуменальной ограниченности, обуславливается эмпирическими условиями, а потому может быть превзойдено в самом эмпирическом существовании, т. е. завет блаж. Августина⁴ — «transcende te ipsum» — может быть выполнен в прямом и конкретном смысле. Первая половина доктрины обосновывает бессмертие эмпирической личности, а вторая в корне разрушает его. Правильное усвоение этого бинера и преодоление противоречий, параллельно с ним восстающих, требуют постепенного подхода и последовательного разрешения целого ряда пропедевтических задач.

Доктрина о двух кризисах космогонии является одной из наиболее важных и центральных в эзотерической философии. Ввиду того, что она органически связана со всеми основными эзотерическими идеями, — как то: теорией о бинере вообще и в частности с основоположными бинерами: единство — множественность, целое — часть, субъектность — объектность,

субстанция — атрибут, синархия — иерархия и т. д., а равно требует для своего надлежащего усвоения применения всех эзотерических методов познания, — она может быть поставлена во главу всей системы. Иначе говоря, общая пневматология может быть принята за основную, исходную дисциплину, а все другие могут быть развиваемы как непосредственно с ней соприкасающиеся и из нее органически вытекающие. Однако если с логической точки зрения этим и не будет совершено ошибки, все же с точки зрения органической это будет неправомерным подчинением целого части. В истинной эзотерической доктрине все отдельные дисциплины так органически сращены, дополняются взаимно и отражают друг друга, что дискурсивно каждую из них можно принять за первую и выявить как общую необходимость существования каждой другой, так и все ее качества вплоть до дифференциально частных. Об этом необходимо все время памятовать, а если в настоящем исследовании природы космоса *sub specie* пневматологии ее основные доктрины представляются основоположными вообще, то это свидетельствует лишь об ограниченности наших воспринимаемых способностей, о недоступности нашему сознанию одновременно созерцать целое со всех частных точек зрения одновременно. Если бы это было нам доступно, если бы мы могли преодолеть общую периферичность нашего сознания и его познавательных методов через достижение энтелехии — созерцания всей периферии, — тем самым наше сознание стало бы центральным, все бы сделалось ведомым не из относительного извне, а из безусловного изнутри. Здесь каждая часть, оставаясь частью, стала бы и всем целым, нисколько не нарушив этим таковую же природу и всех других. Но так как это может предстать нам лишь конечным идеалом в беспредельности времен, то мы принуждены пробираться сквозь чашу относительного, памятуя о сем, не создавая пагубных иллюзий, но и не гася таящегося в нас пламени жажды запредельного и безбрежного. Только там, где, как клялся ангел Иоанна Живущим во веки веков, времени уже не будет, не будет и последовательного относительного познания⁵. «Там всякое существо объемлет весь мир и созерцает его во всяком другом существе, так что повсюду находится Все и все есть Все, и каждое есть Все, и беспределен блеск этого мира!»⁶

§ 29. Иерархия трех миров космоса и иерархичность процесса актуальной конкретизации ноуменов. Иерархия синтетических категорий

Два кризиса космогонии — разрывы в нисходящей космической иерархии волевых сознаний — расчлениют раскрытие Сущего на три синархических пояса, три существенно своеобразных вида актуализации Его Естества. Каждый из них, как целостная в себе замкнутая иерархия, есть органическое членение космоса, некий *quasi*-самостоятельный мир. Образую, каждый в своем целом, звенья вселенской иерархии, эти миры в то же время связаны законом всеединства, т. е. природа их системы выражается идеей синархии. Наш разум, способный познавать лишь в категории последовательности, воспринимает синархичность этой системы следующим образом: каждый предыдущий есть онтологически источник бытия последующего, то есть его *partus generatio*, и в то же время предыдущий становится актуальным только в свершении актуализации последующего. Иначе говоря, в этой синархии миров имеют место одновременно: и нисходящая иерархическая зависимость в бытии, и восходящая иерархическая зависимость в его конкретности. Учение об этих мирах, как ноуменальном естестве космоса и сущности механизма его жизни, представляет собой основную доктрину Священной Книги Тота и выражается циклом первых десяти Великих Арканов. Арканы I—III выражают идею о мире идеальном и раскрывающемся в нем Сознании Абсолютного Субъекта. Основной категорией этой Божественной Природы является актуальная бесконечности, объемлющая все протяжения

синархии. Космический процесс выливается здесь в претворение потенциальной синархии в актуальную, параллельно с чем генетические единства трансфинитов синархических протяжений перерождаются в единства синтетические. Доктриной Арканов ГУ — VI является идея о мире становления и раскрывающейся в нем иерархии сознаний индивидуальных монад. Основная категория этого мира потенциально-конкретных индивидуальных субъектов, Небесной Природы, заключается в принципе иерархизма, раскрывающем и конкретизирующем естество, ноумен синархии. Космический процесс выливается здесь в раскрытие вселенского единства во вселенской множественности и в обратную организацию последней в единство, благодаря чему и осуществляется ритм становления Суцего, в котором «то sv eivai тс. о)Ла, кса та тго/Уа ev»⁷. Наконец, последняя триада Арканов: VII–IX выражает идею о мире эмпирического бытия и раскрывающейся в нем иерархии мгновенных сознаний. Основной категорией этого мира актуально-конкретных относительных субъектов, Природы Земной, является принцип последовательности, утверждающий идею ряда, возрастающего к потенциальной бесконечности. Космический принцип выливается здесь в актуальное свершение конкретизации последовательных звеньев рядов, в которые проектируется иерархическая действительность. Последний Аркан цикла — X-й — провозглашает онтологическое тождество этих трех миров и, благодаря закону всеединства, параллельному с законом иерархического строения, синархичность всей их системы.

Во всякой иерархии каждое высшее звено объемлет содержание исходящих из него низших и, в свою очередь, заключается в содержании высших. Посему каждый пояс иерархической системы в своем целом онтологически представляет собой все то же самое обнаруживающееся в иерархической перспективе изначальное и самодовлеющее бытие. Иерархия во всем ее целом (а тем более отдельные ее членения) не являет собой некое новое, впервые возникающее бытие. Здесь не происходит никакого творчества ex nihil, как не имеет места и эманация первичной субстанцией субстанций вторичных. Последнее должно в особенности приковывать наше внимание, ибо на пути истории человеческой мысли целый ряд систем и мировоззрений был обосновываем на принципе эманатизма, совершенно ложном в самой своей идее. Всякая эманационная теория предполагает или распадение первичного единства на множество частных, или возникновение параллельно с этим первичным единством множества частных, существующих вне его онтологической сущности и помимо его общих законов. В первом случае получается плюрализм, который при надлежащем логическом развитии неминуемо приводит к онтологизированию неорганизованного и не могущего быть организованным множества, т. е. к обожевлению хаоса. Во втором случае возникает дисгармонический дуализм монизма и плюрализма, не могущий быть разрешенным в силу заложенной в самое его естество контрадикторной антиномичности. Нетрудно убедиться, что все эти заблуждения естественно вытекают из одностороннего утверждения закона иерархизма с полным забвением полярного ему закона всеединства. В полную противоположность этому эзотеризм, одновременно утверждая оба эти полярные закона — полюсы абсолютного закона синархии, тем самым избегает опасности впадения в односторонние, а потому и ложные выводы. В эзотерической концепции субстанция, раскрываясь в иерархии своих актуальных конкретно аппрегендированных модусов, все время остается вместе с тем неизменно себе тождественной. В частности, в индийской философии мы находим специальный термин, выражающий эту бинерную идею. Так, на санскрите «vivārtha» означает, что «причина, производя свое действие, остается тождественной сама себе», другими словами: действие не изменяет причины, которая его производит. Таков закон проявления (манифестации) в противоположность закону превращения (трансформации)⁸. Итак, процесс актуализации субстанции представляет некое замкнутое целое и во всех своих последовательных этапах онтологически как бы все время

возвращается к своему истоку. Отсюда становится понятным, почему термин «vivartha» в примитивном смысле означает «вихревое движение», каковой смысл и сохранился только в латинском «vortex». Таким образом, все пояса иерархии становления субстанции связаны законом онтологического тождества. Если бы отсюда мы заключили об их логическом тождестве, то этим мы бы впали в ошибку, полярно противоположную эманационным теориям, но по достоинству одинаковую. Действительно, в этом случае мы бы односторонне утверждали закон всеединства с полным игнорированием полярного ему закона иерархизма. Так пред нами предстает задача определить, в чем именно заключается различие поясов иерархии актуального обнаруживания субстанции и какова его действительная природа.

Иерархия актуального становления возникает к бытию иерархизацией волевого самосознания субстанции. Это значит, что пояса иерархии становления суть органические членения иерархии творческого сознания. Качественности каждого из последних определяются синтетической категорией; поэтому иерархия категорий творческого волевого сознания субстанции адекватна иерархии законов, основополагающих природы миров, образующих иерархию актуального космоса. Отсюда следует, что мы можем с одинаковым правом и успехом изучать как природу иерархии трех обрисованных выше миров, так и природу иерархии соответствующих им синтетических категорий.

Каждые два рядоположные пояса иерархии представляют собой в некотором отношении бинер первого вида. Низший пояс есть антитезис, свершивший свое «выпадение» из тезиса. Это значит, что некоторое качество, нераздельно сопряженное в тезисе с его общим целым, в антитезисе объективируется в отдельности, как некое координатное протяжение, как некая новая категория сознания. Это вполне гармонирует с общей эзотерической доктриной о простоте природы субстанции: феноменологически всякий антитезис сложнее своего тезиса; всякая низшая ступень Иерархии сложнее высшей; нисхождение по иерархии есть увеличение числа категорий за счет обеднения их внутреннего достоинства; иерархия конкретного параллельна и обусловлена иерархией категорий⁹. Итак, в каждой последовательно нисходящей ступени иерархии прибавляется одна или несколько новых конкретных категорий, но это ни в коей мере не свидетельствует о росте содержания и действительного богатства возможностей. Напротив, количественный рост не может восполнить качественного упадка, и чем ниже ступень иерархии, тем возможности ее более ограничены. Справедливость всего сказанного ярко обнаруживается в приложении к иерархии трех миров и параллельной иерархии трех синтетических категорий.

Первый кризис космогонии, переход от Божественной Природы Сознания Абсолютного Субъекта к Небесной Природе иерархии сознаний индивидуальных монад, знаменуется переключением Самосознания Субстанции, скачком от принципа синархии к принципу иерархизма, от категории актуальной бесконечности к категории иерархического протяжения. Последние по отношению к первым являются «выпавшими» антитезисами. Покажем истинность приведенной выше доктрины, что идеи этих антитезисов *implicite* содержатся в идеях тезисов, что «выпадение» есть лишь объективирование части целого и что поэтому означенный акт есть не эманация и не творчество *ex nihilo*, а лишь феноменологическое осложнение подлежащих аппрегендированию модификаций. То, что принцип иерархии есть антитезис принципа всеединства и потому есть только часть содержания принципа синархии, было уже показано. В мире идеальном принцип иерархии выражается в своем целостном средоточии; иерархическое протяжение здесь не имеет длительности (*la duree*), т. е. находится как бы в свернутом состоянии, когда центр и периферия нераздельно сосуществуют и для нашего феноменологического сознания представляются *quasi*-совпадающими. Это состояние не поддается дискурсивному объяснению, но интуитивное внедрение в эту идею не представляет

особых затруднений. Кризис космогонии состоит в отделении периферии от центра, в развертывании иерархического протяжения: из внутреннего естества оно становится обликом его феноменологических качественований. Совершенно тождественное мы познаем в аспекте соответствующих этим мирам категорий. Идея актуальной бесконечности выражает всеединую совмещенность всех членений иерархии, а идея актуальной иерархической протяженности их параллельную рядоположность по ступеням аппрегендированной качественности. Если в первой целое созерцает себя в части, оставаясь целым при синархической тождественности: целого как такового, целого созерцающего в части и целого созерцающегося в части, то во второй целое созерцает себя в части, поляризуясь и аппрегендируясь в последней, как часть, при онтологической тождественности: целого как такового, модуса целого, актуально осуществляющего созерцание, и целого, раскрывающегося созерцанию в этом модусе. Итак, категория иерархизма и мир индивидуальных монад суть только антитезисы категории актуальной бесконечности и мира идеального; первый кризис космогонии есть актуализация идеи иерархической протяженности, in pace заключающейся в идее синархии.

Второй кризис космогонии, переход от Небесной Природы иерархии спекулятивных сознаний индивидуальных монад к Земной Природе, иерархии их актуальных конкретно-эмпирических сознаний, знаменуется переключением Самосознания Субстанции, качественно нисходящим иерархическим скачком от стационарной модификации принципа иерархизма к его динамической модификации, от категории протяжения к категории последовательности. Последние по отношению к первым являются «выпавшими» антитезисами. Действительно, динамическая модификация принципа иерархизма, иерархического протяжения, есть феноменологическое проявление его в совокупности единичных конкретно-эмпирических сочетаний частных условий, т. е. в членениях космической системы. Перманентные, постоянно себе тождественные всеобщность и всеединство целого, абсолютная законченность выявленноеTM всех взаимоотношений и сочетаний возможных частных относительных аспектов неразрывно связаны с абсолютным же в себе покоем и с абсолютной онтологической устойчивостью. Только в переходе от целого к части *eo ipso* свершается и переход от статики к динамике и обратно. Движение по всякому протяжению возможно только там, где имеется не только конкретная субъект-объектность, но и не-достижимость непосредственного совершенства выявленноеTM взаимоотношений, где актуальное достижение и потенциально довлеющее свершиться не совпадают и тем устанавливают пределы и траекторию процесса в качественном пространстве. В мире становления иерархическое протяжение утверждается только как потенциальная конкретность по отношению к Абсолютному Субъекту и лишь как возможность утверждения таковой по отношению к субъекту индивидуальному. Перспектива строения мира становится спекулятивно предначертанной, но для того, чтобы она имела конкретно-спекулятивный смысл, необходимо эмпирическое замещение соответственно аппрегендированным конкретным качественным содержанием всех ее ступеней. Кризис космогонии и состоит в переносе субъект-ности из центров иерархий в их периферии, откуда она и начинает обратное актуальное эволютивное восхождение, в каковом процессе и выявляется конкретная спекулятивность иерархического протяжения. Итак, динамическая модификация принципа иерархизма действительно обладает всеми признаками, определяющими ее как антитезис стационарной модификации. Раскрывая содержание последней в эволютивном процессе, первая стремится к ней как к своей энтелехии. Совершенно тождественное мы познаем и в аспекте соответствующих этим мирам категорий. Идея иерархической протяженности выражает качественную рядоположность модусов субстанции, их дифференцированность и потенциальную сопряженность, а идея последовательности — их конкретную самобытность и актуальное органическое единство их системы. Если в первой

целое одновременно созерцает потенциальное онтологическое тождество себя, как такового, со своими модусами, соответствующими членениям иерархии и осуществляющими это самосозерцание, и с раскрывающимися в этих самосозерцаниях *говог* 'ах целого, то во второй целое осуществляет это самосозерцание в последовательной иерархической преемственности, благодаря чему означенное онтологическое тождество становится актуальным. Итак, категория последовательности и мир актуальных сознаний суть только антитезисы категории иерархизма и мира становления; второй кризис космогонии есть актуализация идеи последовательности, *in puse* заключающейся в идее протяженности, а прежде всего в идее синархии.

Из изложенного становится очевидной справедливость уже указанных выше общих эзотерических доктрин о природе всякого иерархического строения и взаимоотношениях его поясов. Для полной отчетливости повторим эти доктрины в сжатом виде. — I) Каждый иерархически высший пояс *implicite* включает в себе потенциально все содержание и все системы возможностей низших. II) Параллельно с иерархической соподчиненностью все пояса связаны законом всеединства, а потому вся синархия проникнута онтологическим тождеством. III) Каждый пояс иерархии возникает не через эманацию и не через творчество *ex nihil*, но как модус самосозерцания субстанции. IV) Иерархия естества поясов параллельна иерархии синтетических категорий соответствующих им сознаний. V) Каждая иерархически низшая категория есть выпавший антитезис бинера первого вида по отношению к высшей. VI) Каждая высшая категория актуализируется параллельно с актуализацией низшей, а потому последняя и именуется по отношению к первой кинетическим агентом. Памятуя об этих общих выводах, мы можем обратиться к изучению актуализации пневматологических категорий,

Понятие каждой синтетической категории *in puse* объемлет в себе всю совокупность качественных признаков, определяющих данный пояс космической иерархии. Каждый такой пояс, в свою очередь, представляет собой целостную иерархию, которая может быть созерцаема в различных координатных сечениях целостного сознания, т. е. в различных его категориях. Так возникает понятие об иерархии конкретно-эмпирических категорий, параллельной и сопряженной с иерархией естества данного пояса вселенской иерархии. Система синтетической категории и иерархии конкретно-эмпирических категорий есть целостный организм, где первая есть центр, генетическое единство, стремящееся стать синтетическим, а вторая есть гармонирующая ему периферия, множество, долженствующее быть организованным в актуальный организм. Поэтому синтетическая категория есть тезис бинера первого вида, актуально раскрываемый иерархией конкретно-эмпирических категорий как антитезисом. Рассмотрим преломление этой общей доктрины в пневматологической концепции. Мир становления определяется синтетической категорией иерархического протяжения. Из общей доктрины следует, что все конкретно-эмпирические категории данного мира должны иметь иерархическое строение. Аналогично этому в феноменальном мире, определяемом синтетической категорией последовательности, все конкретно-эмпирические категории должны актуализировать свою феноменологию в последовательной преемственности. Так, например, категория пространства в сознании идеального мира в себе есть лишь некий абстрактный модус актуализации, лишенный всякой конкретной значимости. В мире становления категория пространства есть потенциально-конкретный модус сознания, но присущая ему перспектива и особенности частных членений подавляются сознанием их неразрывной сопряженности в общем единстве. Здесь не только количественные членения пространства, но и различные возможные виды его (т. е. для различных планов бытия, а в каждом из них для различных заданных условий, как, например, в простейшем геометрическом для различных мер кривизны, для непрерывного пространства, как: Эвклидово, пространство Лобачевского с его трактрисой, эллиптическое,

параболическое и т. д., а для прерывного пространства — различные его виды), будучи неразрывно объединены с его общей идеей, не могут быть конкретно осознаны порознь, благодаря чему и сознание всей категории пространства остается потенциальным. В феноменальном мире категория пространства, соподчиняясь синтетической категории последовательности, видоизменяет природу своего иерархического строения. Неразрывная сопряженность частей между собой и со всем целым здесь уступает место их рядоположности, а потому каждый вид и даже всякое дифференциально малое членение вида становится доступным осознанию в полной отъединенности от других. Именно благодаря этому только в этом мире и возможна актуальная конкретизация членений, пространственных иерархий, что влечет за собой конкретную актуализацию и всего их синтетического целого. Совершенно аналогично можно проследить видоизменение природы и всякой другой конкретно-эмпирической категории при последовательном соподчинении ее звеньям иерархии категорий синтетических. Так, например, в идеальном мире категории времени и причинности созерцаются в их общих абстрактных потенциях. В мире становления они получают иерархическое строение, но в первой все виды времени (см. принцип относительности Эйнштейна и Лоренца) и все их членения остаются неотделимыми от общей идеи временного протяжения, а во второй все виды причинности (см. логики различных иерархических порядков) и все конкретно-эмпирические случаи проявления причинно-последовательной закономерности остаются неотделимыми от общей идеи иерархического причинного протяжения. Наконец, в феноменальном мире рядопологаются как различные виды времен (физически — в зависимости от скорости планеты, психически — в зависимости от скорости потока сознания, т. е. его иерархического уровня) и различные их членения (благодаря последовательности эмпирических процессов), так и различные виды причинности (благодаря фиксации иерархического уровня воспринимающего сознания) и различные конкретные случаи приложения причинности (благодаря последовательности эмпирических процессов), благодаря чему каждый вид и даже всякое дифференциально малое членение вида становится доступным осознанию в полной отъединенности от других. Следовательно, именно в этом мире делается возможной актуальная конкретизация временных и причинных иерархий, что влечет за собой конкретную актуализацию и всего их синтетического целого.

§ 30. Иерархичность пневматологических категорий

Два кризиса космогонии в пневматологической концепции заключаются в последовательном качественном переключении сознания по ступеням иерархии синтетических категорий. В первом кризисе происходит иерархизация пневматологических категорий. В первичном нирваническом состоянии монады ее потенциальные категории являются лишь абстрактными прообразами категорий актуального конкретного бытия. В трансцендентном диалектическом процессе свершается сопряжение и взаимное соподчинение полюсов первоверховного бинера: единство — множественность, благодаря чему и возникает к бытию потенциально-конкретная идея иерархического строения. Это есть акт потенциального включения бытием идеи инобытия, включения центром идеи своей периферии. Однако весь этот процесс остался бы непроизводительным и бесполезным, если бы он не служил лишь необходимой подготовкой ко второму кризису превращением последнего из возможности закрытой в возможность свободную. Во втором кризисе космогонии происходит включение иерархическим строением пневматологических категорий синтетической категории последовательности. В этом конечном этапе космогонии пневматологические категории

монады становятся впервые способными к актуальному свершению конкретного эмпирического процесса. В актуальном диалектическом процессе осуществляется эмпирическое последовательное осознание всех видов и членений потенциальных иерархий. Это есть акт актуального включения бытием инобытия как перспективного обнаружения своей спекулятивной конкретности, выступления субъектности монады из центра на периферию, из генетического единства во множественность, чтобы в конечном результате процесса вновь возвратиться в единство, но уже синтетическое. Только свершение второго кризиса и конкретное осуществление эмпирического процесса и завершает гармонически космогонию — антропологию, делает ее конкретно-спекулятивным смыслом всего бытия мира.

Как первый кризис космогонии — включение принципа иерархизма — вызывает перерождение природы пневматологических категорий, претворяющихся из праволи, прамистики и праразума в высшую волю, высшую мистику и в высший разум, так и второй кризис — включение принципа последовательности, вызывает к бытию их актуальные модификации — низшую волю, низшую мистику и низший разум; последние в эзотеризме именуются кинетическими агентами. Прежде чем перейти к исследованию природы последних, необходимо разъяснить представляющееся с первого взгляда противоречие. — При анализе трансцендентного диалектического процесса и первого кризиса космогонии мы уже ввели понятие о низшей воле, между тем как таковое возникает лишь в актуальном диалектическом процессе, в результате второго кризиса космогонии. Это кажущееся логическое противоречие появилось благодаря невозможности сразу дать в дискурсивном изложении пневматологической доктрины ее общую картину, Автор оказывается принужденным постепенно вводить читателя в круг идей, а потому в начале своего изложения искусственно разрывать органические связи между идеями, останавливать повествование на искусственных границах. Я только тогда мог бы дать адекватный термин началу, которое было условно названо «низшей волей», если бы читателю было известно все последующее изложение. Теперь мы имеем возможность надлежащим образом развить терминологию и тем устранить получившееся формальное противоречие. Начало воли отлично от других двух пневматологических начал наличием в нем двух модификаций: дискретной, онтологически предшествующей бинеру сознания, и конкретной, ему последующей. Как уже было показано ранее, означенная двойственность модификаций есть не результат несовершенства воспринимающего сознания, но есть неотъемлемое следствие самой природы начала воли. Высшая воля есть дискретная активность монады; ее конкретную модификацию, до сих пор обозначавшуюся термином «низшая воля», мы будем именовать теперь высшей конкретной волей. В строгой аналогии с кватернером целостных конкретно-потенциальных категорий монады их кинетические агенты также представляют собой кватернер, ибо низшая воля аналогично разделяется на дискретную модификацию, предшествующую актуальному сознанию, т. е. S бинеру: низшая мистика — низший разум, и на модификацию конкретную, (последующую ему. В эзотеризме первая именуется низшей волей, а вторая — низшей конкретной волей. Высшие категории относятся к миру становления, и их актуализация протекает в синархическом диалектическом процессе, а низшие категории имеют место в мире эмпирического бытия, и их актуализация протекает в иерархическом диалектическом процессе.

§ 31. Отличие низших пневматологических категорий от высших

Низшие пневматологические категории не являют собой никаких особых онтологических

самобытных начал, а суть лишь актуально-конкретные проявления основных категорий. Если последние присущи общему индивидуальному потенциальному сознанию монады, то первые присущи ее конкретному актуальному сознанию. Итак — актуальное сознание воспринимает бытие монады в его пневматологических ипостасях, высших категориях, через посредство свойственных ему низших категорий. Первое основное отличие низших категорий от высших определяется подчиненностью первых синтетической категории последовательностей. Однако это отличие улавливает лишь одну сторону действительности, а именно онтологическое достоинство. Параллельно с этим необходимо уяснить другое — существеннейшее — отличие по степени органичности. Всякий организм определяется тем, что в каждой части его отражено и все целое: это есть целое, спроектированное в часть, и часть, выражающая все целое в свойственных ей тональностях. И вот, второе основное отличие низших категорий от высших заключается в том, что последние суть органические членения целого, а первые в себе отъединены друг от друга и только через органическое сопряжение в актуально свершающемся эмпирическом процессе эволютивно стремятся к органическому соотношению как к энтелехии. Исследуем сначала отличие сознания монады от актуального сознания, т. е. бинера: высшая мистика — высший разум от бинера: низшая мистика — низший разум.

Из анализа трансцендентного диалектического процесса, претворения по закону свастики кватернера потенциальных категорий в кватернер категорий потенциально конкретных, мы знаем, что полюсы бинера: высшая мистика — высший разум не являются первичными простыми началами, а, в свою очередь, имеют бинерное строение. В этом процессе прамистика, в себе единая, облекается через праразум во множественность, а праразум, в себе множественный, через прамистику восходит к единству. Если потенции начал мистики и разума в космогонически первое мгновение только бинерные, то в конце трансцендентного диалектического процесса, достигнув потенциальной конкретности, они своими взаимоотношениями выявляют целостный кватернер: е д и н а я прамистика отражается во множественности и исполняет ее единством; множественный праразум исполняется идеей единства и реализует его многогранность. Итак, целостная система соотношений между конкретными категориями мистики и разума выражается кватернером. Этот кватернер есть органическая система двух бинеров: в первом — бинер: мистика — разум созерцается *sub specie* мистики — это есть высшая мистика, а во втором — бинер: мистика — разум созерцается *sub specie* разума — это есть высший разум. Таким образом, полюсы бинера потенциального сознания монады должны быть определены следующим образом: высшая мистика вполне насыщена началом разума, и именно благодаря этому преодолевает мэоническую непроявленность своего естества, поработченность ее единством потенциально довлеющей ей многогранности, свойственные чистой природе мистического начала, т. е. прамистике. В строгой аналогии с этим высший разум вполне исполнен началом мистики и именно благодаря этому преодолевает уконическую абстрактность своей природы, хаотичность его множественности, свойственные чистой природе разумного начала, т. е. праразуму. Хотя каждый полюс бинера сознания есть отражение всего его целого, все же каждый из них наделен особой самобытностью. В своей совокупности они могут с одинаковой верностью восприниматься как в виде генетического кватернера, так и в виде онтологического бинера. Это значит, что полюс, хотя и отражает в себе целокупно другой, тем не менее вполне сохраняет за собой господствующее положение, и все его бинерное строение созерцается *sub specie* именно этого начала. Сказанное остается одинаково справедливым как по отношению к целостному естеству данной категории, так и по отношению к отдельным органическим членениям его феноменологии. Так, невзирая на бинерность собственной природы высшей мистики, в ее проявлениях имеют явный приоритет признаки именно этого начала, разум же лишь сопутствует

ему, раскрывает многогранность содержания, дает свободу проявлениям жизни, жаждущей воплотиться в формах, делает возможным преодоление таких задач, которые одна мистика в своей уединенности разрешить бы никогда не смогла. Так, конечной целью всего бытия начала мистики является реализация стремления исполнить собой, оживить и осветить живым единством холодные и сами по себе безжизненные пустоты — формы разума, т. е. насытить содержанием систему форм синархии. Хотя актуализация идеи синархии есть иерархия видов конкретного бытия, но мистика ощущает ее; в своем собственном ховос, невзирая на то, что идея множественности ей как таковой противна. Давая содержание синархической системе форм, мистика, однако, сама по себе, как идея единства кат' е оутр, стоит на точке зрения этого единства и вводит его во множественность как ее внутреннюю генетическую первооснову и синтетическое завершение. Совершенно аналогично этому, невзирая на бинерность собственной природы высшего разума в его проявлениях, явный приоритет имеют признаки именно этого начала, мистика же лишь сопутствует ему, раскрывает возможности, оживляет достижения, делает возможным преодоление таких задач, которые один разум в своей уединенности разрешить бы никогда не смог. Так, конечной целью всего бытия начала разума является актуальная реализация идеи синархии. Собственное содержание синархии как конкретного обнаружения единого субстанциального бытия есть мистика, но разум конкретизирует эту идею в своем собственном тсп>од'е, невзирая на то, что идея единства ему как таковому чужда. Осуществляя конкретизацию синархического единства, разум, однако, сам по себе, как идея множественности кат' е оуг'v, стоит на точке 'тения этой множественности и вводит ее в единство через утверждение1 многогранности последнего.

Всякая иерархия исходит из единства и его генетической модификации, нисходит до множественности и вновь восходит к единству в его синтетической модификации, т. е. всякая иерархия связывает единство со множественностью. Иерархизация пневматологических категорий протекает параллельно с органическим сопряжением и соподчинением в сознании монады членов бинера: единство — множественность. Единство есть исконная природа мистики, а множественность есть исконная природа разума. Актуальная феноменология категорий никогда не может протекать в одном только — определенном иерархическом уровне, а всегда актуальное сознание колеблется по ступеням иерархии. Если цепь мгновенных сознаний нисходит по иерархии, то этот процесс именуется анализом, если же восходит, то синтезом. Это одинаково справедливо для обеих пневматологических категорий сознания. Отсюда явствует, что разум с наибольшей очевидностью проявляет свою насыщенность мистикой, реализует ее соподчиненное присутствие в своей природе во время синтетических суждений. Наоборот, при аналитических суждениях это начало проявляется в своей собственной чистой природе, т. е. актуализирует качества прара-зума. Действительно, в первом случае разум восходит по иерархии к единству, что свойственно мистике, а во втором случае, наоборот, нисходит по иерархии ко множественности, искони присущей его собственной природе. В полной аналогии с этим в категории мистики также имеются свои синтез и анализ. Так, при сопереживании, приобщенности конкретного бытия к Бытию Безусловному проявляется насыщенность мистики соподчиненным ей разумом. Мистический анализ — это сопереживание синархической соподчиненности членений иерархии их синтетическому целому или частных единств их общему единству. Наоборот, при переживании растворения самобытности конкретного бытия во всепоглощающей Нирване мистика проявляется в своей собственной чистой природе, т. е. стремится выявить качества идеи прамистики. Мистический синтез — это поглощение нирваническим Содержанием Абсолютного содержания всякого конкретного бытия. Действительно, в первом случае мистика нисходит по иерархии ко множественности, что свойственно разуму, а во втором случае, наоборот, восходит по иерархии к единству, искони

присущему ее собственной природе.

Целостное сознание монады, т. е. бинер: высшая мистика — высший разум, и актуальное сознание, т. е. бинер: низшая мистика — низший разум образуют в своем целом кватернер Манвантары. Первый бинер есть бинер онтологический, а второй бинер есть бинер раскрытия. Как уже было сказано ранее, бинер раскрытия отличается от онтологического несовершенством взаимной отраженное.TM полюсов. Преодоление этого несовершенства по закону последовательности и составляет его эволюцию, по мере которой онтологический бинер претворяется из потенциальной конкретности в конкретность актуальную. Однако в этой общей формулировке доктрина о кватернере проявления улавливает лишь общий закон, его всеобщий смысл, но не учитывает другой стороны, столь же существенной для природы конкретно-эмпирической феноменологии. Только в идеальном мире процессы протекают с гармонической плавностью и совершенной устойчивостью, не-уклонно и последовательно приближаясь к конечной цели. В совершенную противоположность этому, в мире эмпирического бытия прямое познание делается доступным только на весьма высоких ступенях развития. Так как достижение последних есть удел весьма немногих, и то лишь по свершении многотрудного пути, то такое прямое познание должно почитаться редким исключением. Более того, в акте прямого познания действующие силы уже не ограничиваются свойственным одному лишь эмпирическому миру; здесь конкретно проявляются вейния иного, высшего мира, и только благодаря им видоизменяются как объект познания, так и самый его метод. Посему для эмпирического мира как такового вполне общим и незыблемым законом является необходимость следовать методу познания по противоположности, от обратного. Этот закон справедлив не только для конкретных объектов феноменального, но и для самих руководящих им принципов, для самой природы его категорий.

Актуальное сознание эмпирического мира, подчиненное синтетической категории последовательности, неспособно одновременно воспринимать оба полюса бинерной действительности. Во всех трех пневматологических категориях оно одинаково обречено ограничивать содержание мгновенного сознания только одной его стороной. Сознание эмпирического мира неспособно мыслить в бинерах, неспособно чувствовать в бинерах, неспособно водить в банерах — вот его существеннейший признак, вот очевиднейший показатель его ограниченности, вот исходная причина всех его заблуждений и ошибок, увы, неустрашимых, доколе оно есть. Только преодолевая сковывающие его цепи, только преодолевая самого себя через сопричисление к горнему и постигая искусство пользоваться его дарами, актуальное сознание видоизменяет саму исконную свою природу, и тот же закон бинера, пред которым безнадежно таяли все его порывы, делается здесь источником безмерной мощи и безграничных возможностей. Итак, абинерность актуального сознания эмпирического мира есть источник и показатель его несовершенства, есть искони тяготеющее над ним проклятие. Это есть воистину его первородный грех, так как он явился последствием ниспадения сознания от горнего к дольнему, ниспадение вызванно желанием познать последовательным изучением ноуменальное естество на тернистом пути прохождения сквозь дисгармонические двойственности мира имен и форм¹¹.

Неспособное созерцать бинерную природу действительности, актуальное сознание эмпирического мира, согласно принципу последовательности, оказывается принужденным для возможности познания одного члена бинера вовсе отрицать бытие другого. Таким образом, в каждом акте эмпирического сознания неустраимо заложен элемент относительности и гипертрофирования. Действительно, каждый такой акт является столько же положительным, сколько и отрицательным: количество положительно утверждаемых ценностей в точности равно количеству ценностей отвергаемых. Это показывает, что, во-первых, общий баланс

феноменального познания фатально равен нулю, ибо всякое приобретение оплачивается равноценной утратой, во-вторых, каждое приобретенное познание улавливает лишь половину действительности, а потому относительно, и, в-третьих, в каждом таком познании половине действительности неправомерно приписывается значение всего целого. Все это остается справедливым не только для конкретных проявлений феноменологии актуального сознания, но и для общих тенденций становления его категорий.

Низшая мистика и низший разум, как актуализация соответствующих высших категорий, потенциально довлеют к бинерному строению своего естества, т. е. к образованию гармонического бинера раскрытия. Эта потенциальная бинерность заложена в них дважды. Во-первых, как сказано, бинерность заложена в них онтологически в силу свершившегося трансцендентного диалектического процесса. Во-вторых, эта бинерность обуславливается самой природой эмпирического процесса. В непосредственно наблюдаемой действительности мы никогда и ни при каких условиях не можем встретить одностороннего проявления одинаково как начала мистики, так и начала разума. Так всякое, даже наиболее глубокое мистическое переживание не только всегда осознается в формах, но и само побуждает человека объективировать эти формы, т. е. реализовать соответствующие данному содержанию аспекты разума. Что же касается низших видов проявления мистического начала, т. е. так называемого мира чувств, то здесь всякое восприятие так связано с формой, что наличность проявления разума, как начала конкретизирующего, представляется во всех случаях совершенно несомненным. Например, какое-нибудь зрительное восприятие само по себе, как устанавливающее единение между мною и предметом вне меня лежащим, есть явление мистическое, в то же время в самом акте этого восприятия заключается фиксирование именно этого предмета, т. е. выделение его во времени и пространстве из остального мира. Итак, одновременно с установлением единения со зримым фактором устанавливается и его отъединение от мира; первое относится к проявлению начала мистики, второе — к началу разума. Неразрывная сопряженность начал мистики и разума во всех процессах мира эмпирического бытия может быть одинаково доказана как подобно только что сделанному в аспекте бинера: единство — множественность, так и в аспекте гармонирующего с ним бинера: содержание — форма. Как не может быть конкретного содержания без объективирующей его конкретной формы, так не может быть и конкретной формы без конкретного содержания. Для последнего случая необходимо только оговориться, что хотя вообще могут быть формы, лишённые собственного внутреннего содержания, но тогда их бытие или иллюзорно, или же это содержание вкладывается в них по иным путям. Непонимание неразрывной сопряженности начал мистики и разума, равно как и бинерной взаимной обусловленности соответствующих им интуиции, привело, между прочим, к столь известному софизму Зенона Элейского о «летающей стреле»¹². — «Всякое физическое тело в каждый данный момент занимает определенное положение; летящая стрела есть тело физическое; следовательно, она в каждый данный момент занимает определенное положение; если же она занимает в каждый данный момент определенное положение, т. е. неподвижна, то она и вообще неподвижна». На этом примере с полной отчетливостью могут быть расчленены и охарактеризованы проявления начал разума и мистики. Мистика, как чувство единства и целостности, непосредственно воспринимает движение как о д н о н е п р е р ы в н о е явление. В противоположность этому разум, как начало разделяющее и множественное, воспринимает целое как совокупность составляющих частей, и если стремится воссоздать в своей категории движение, то мыслит его подобным ленте кинематографа, запечатлевающей в последовательности отдельные стационарные моменты [3]. Этот софизм наглядно показывает, что разум в своей полной уединенности бессилён понять самую идею движения, т. е. всякий процесс, а следовательно, и вообще всякую

действительность. Итак, во всяком акте эмпирического познания необходимо имеют место проявления обоих начал — мистики и разума.

Невзирая на глубокую истинность сказанного, на двойственное предопределение бинерности строения категорий актуального сознания — онтологически и эмпирически, сознание долгое время оказывается не в силах распознать это с надлежащей отчетливостью и построить на этом уже сознательно механизм своего дальнейшего эволютивного движения. Оба вида тяготения к бинерности и их неизбежные проявления скользят мимо взора актуального Я: первое — оставаясь в недоступных пока высях надсознательного, а второе — таясь в подземельях подсознательного. Центрируясь на феноменальной личности и уграчивая всякое воспоминание (αναμνήσις) о Горнем, актуальное сознание одинаково разрывает свои связи с надмирным, трансцендентным, и отсекает все корни, связующие со Вселенским Лоном, имманентным. Подобно гробу Магомета повисает тогда человек между небом и землей, оказываясь целиком предоставленным только своим собственным жалким силам. Мудрые парсы уже десятки веков тому назад высказали мысль, что именно к такому состоянию человек легче всего может стать добычей дьявола¹⁴. Дьявол в себе есть ничто, за ним не таится никакой онтологической реальности, но он оживает со страшной силой в душах людей, когда они выпадают с пути гармонического развития и начинают беспомощно метаться в завывающем адском вихре, увы, порождаемом ими же самими.

Недаром еврейско-халдейский миф повествует, что первым деянием человека было наречение имен. — Всякое познание, всякая наука начинается с классификации, а эволюция науки есть развитие и закрепление классификации. Эта классификация нередко может происходить полубессознательно и даже целиком бессознательно, но тем не менее она всегда остается первым условием возможности всякого опыта. Правда также, что первоначально созданная классификация почти всегда вскоре обнаруживает свою непригодность, и тогда она замещается новой. И вот, актуальное сознание человека уже на ранних ступенях развития воочию являет тройственность строения своей природы, естестве! гнуто делимость своей феноменологии на чувство, разум и волю. Не ведая их онтологической сопряженности, человек не обращает должного внимания и на их неразрывную сопряженность в эмпирическом процессе. Не ведая ноуменального естества пневматологических категорий, он лишен возможности дать им отчетливые девизы в феноменальном. Основываясь только на ресурсах личеюго начала, он даже в лице представителей философской мысли продолжает оставаться бессильным в точности определить природу и признаки каждой из пневматологических категорий, а потому тем более и их действительные взаимоотношения. Мало-помалу они выкристаллизовываются в его сознании в совершенно самостоятельные начала, которые хотя и проявляются подчас совместно, но, как таковые, в своих внутренних естествах оказываются ничем между собой не связанными. К сожалению, эта ошибочность философских построений лишь отражает схематично действительно происходящее искривление психического аппарата. Низшая мистика и низший разум в самих своих проявлениях почти утрачивают довлеющую им органическую сопряженность. Я говорю «почти», потому что полный, действительный их разрыв неминуемо привел бы обоих к одинаковой гибели. Некоторая связь между ними все время остается, но оказывается всецело вне бодрствующего сознания, таится лишь в бессознательней влечениях, ассоциациях и инстинктах. Так, в проявлениях низшей мистики разум сохраняется лишь как отвлеченное начало формы, а вся его конкретная специфика ускользает бесследно. Равным образом, в проявлениях низшего разума мистика сохраняется лишь как вовсе неформулированное общее начало содержания, но все ее могучие силы, весь ее всеоплодотворяющий ток, не встречая никакого приложения, распыляются бесследно. Эти две противоположные, но одинаково ошибочные тенденции получили столь широкое развитие, что

вылились в два крупнейших исторических течения: односторонний мистицизм и односторонний рационализм. Здесь бинер низшей мистики и низшего разума из гармонического строения бинера раскрытия, т. е. эволюционного кватернера, выродился в гносеологический бинер, полюсы которого оказались в непримиримом, контрадикторном противоречии. Соответственно этому извратилось понимание и горних прототипов категорий сознания, т. е. их бинер стал созерцаться как гносеологический. Так пред человеком раскрылись все четыре бездны пути эволюции, две высшие и две низшие, которые уже были обрисованы мною во введении к данной работе. Не имея возможности повторить здесь уже выраженный ряд идей, я ограничусь только указанием, что даже в этом противоестественном развитии противоположности начал мистики и разума, когда с видимой стороны они делаются вполне контрадикторными, все же при вдумчивом анализе можно с очевидной непреложностью указать на теплящуюся здесь под внешним покровом их исконную органическую связанность.

Апофеозом гипертрофирования низшего разума и полного уничтожения мистического начала является воинствующий крайний позитивизм. Его представители, в особенности в XVIII и XIX веках, признали единственной панацеей и единственно возможным залогом всяческого успеха «средний разум», или разум так называемого «нормального человека». Он общ всем людям, справедливость его заключений доступна проверке каждому, и это вполне гарантирует его абсолютную верность и не менее же абсолютное достоинство осуществляемой им миссии. Все, что не входит в его пределы, а тем паче осмеливается противоречить ему, есть не только ложь, но и ложь заведомая, гнусная, а потому всякий иначе мыслящий есть враг истины и народа и в качестве «бешеного безумца» должен быть обезврежен пожизненным заключением¹⁵. Все силы иррациональные в области духа, равно как все силы, выработанные органическим процессом развития, и даже самый смысл последнего — были объявлены ровно ничего не стоящими, абсолютно вредными, а потому —

«Et ses mains, ourdiraient les entmilles du pretre Au defaut d'un cordon pour etrangler les ros»¹⁶

Уже самая страстность такой идеологии с очевидностью свидетельствует, если не о подавляющем значении чувства, то во всяком случае о его значительной примеси в этом quasi-чисто разумном мирозерцании. И действительно, все это течение, объявляющее себя построенным исключительно по законам разума, повсюду распространялось не доводами разума, а заражением верой, и возбуждало фанатизм, по своей мрачности далеко превзошедший пресловутый фанатизм средневековья. Нет однако необходимости ограничиваться одной только этой стороной воинствующего позитивизма, чтобы раскрыть факт неустранимого наличия в нем проявлений также и мистического начала. В самом деле, всякий позитивизм считает возможным основываться только на таком опыте, который доступен ежечасной проверке помощью общих всем чувств. Но, как уже это было показано нами, всякий эмпирический процесс и всякий акт его познания необходимо протекают одновременно во всех трех пневматологических категориях. Этим предопределяется неосознанное присутствие в позитивизме категории мистики с низшей, феноменальной стороны. Но, в гармонии с этим, это же самое предопределяется в самом внутреннем его естестве, в его, так сказать, принципиальных истоках. Не повторяя уже указанного факта наличия во всяком виде познания анализа и синтеза и их значения, нетрудно выявить исходное мистическое обоснование всякого позитивизма: это вера в единство, постоянство и общность законов природы¹⁷.

Апофеозом гипертрофирования низшей мистики и полного уничтожения низшего разума является примитивное понимание религии. Если эзотерическая сущность всякой религии одинаково гармонирует со всеми пневмато-логическими категориями и параллельно с мистическими откровениями окрыляет испытующий человеческий дух и откровениями разума и воли, то на низших ступенях она воспринимается прежде всего и только в категории мистики.

Как мы увидим впоследствии, мистика актуализируется неизменно первой, другие же две категории здесь только ей сопутствуют. Одновременное актуальное центрирование сознания во всех трех категориях приходит на пути его эволюции весьма не скоро и само по себе свидетельствует об уже достигнутых значительных успехах. Итак, религиозное состояние сознания в начале пути преимущественно мистично. Отсюда только один шаг до полного отрицания других категорий через извращение их действительного смысла. Бессилие оправдать с исчерпывающей полнотой очевидную реальность мистически воспринимаемого в категории разума по законам последнего приводит к его полному отвержению. Всякий фанатизм, всякая односторонне-мистическая вера не только иррациональны, но и антирациональны. *Credo quia absurdum!* И вот в этом крайнем гипертрофировании мистики и уничтожении разума в действительности возникает и нечто прямо противоположное. Чем сильнее мистический фанатизм, тем резче его догматика, тем большая ценность придается внешности, малейшим деталям культа, тем более устойчивыми и незыблемыми делаются традиции, а регламентация всего быта более дифференцированной. Увлечение чистой мистикой, абсолютно чуждой в себе всякой форме, на практике приводит к фанатизму и ханжеству, т. е. обоготворению формы. Если в истинной полной религии культ возникает органически и раскрывает веяния Логоса в иерархии естественных символов, то здесь, в выродившейся религии, мы лишней раз получаем подтверждение общей доктрины, что всякая односторонность в своем крайнем напряжении приходит к самоотрицанию, переключается в свою противоположность. Пренебрежение началом разума всегда приводило крайний мистицизм к рабскому преклонению перед самым низшим и худшим видом его — пред мефистофелевской безжизненностью окостенелого Аполлона...

Итак, даже в самых крайних увлечениях односторонним утверждением только одного из полюсов актуального сознания в действительности всегда сохраняют место проявления обоих бинерных начал, но только этот факт частью остается человеку в самом деле неизвестным, частью же он просто не хочет его видеть. Однако если ноуменальные принципы и общие законы эмпирического бытия не могут быть изменены или поколеблены заблуждениями человека, то он сам в сфере своей жизни, как личной, так и собирательной — в среде образуемых им сообществ, естественно оказывается осужденным нести все вытекающие из этих заблуждений последствия. Мир человеческого сознания есть та лаборатория Природы, где в продлении веков неустанно кристаллизуется ее актуальное самосознание. Этот мир, будучи органически связан и с горним, и с дольным, в то же время обладает и особой самобытностью. В нем протекают вполне своеобразные процессы, и чем более человек уединяется от окружающей вселенной, чем более замыкается он в своих собственных гранях, тем эти процессы могут развиваться все причудливее, вырабатывать тонкие и странные яды извращений, порождать сонмы всякой нежити и растрчивать все приобретенные, ранее силы в попытках оживления им же вызванных из небытия химер. И вот в этом человеческом сознании, самоисключившем себя из гармонического ритма вселенской жизни, становление пневматологических категорий приобретает особый, своеобразный характер. Низшая мистика и низший разум вместо того, чтобы образовывать гармонический бинер раскрытия, т. е. на всем пути актуального диалектического процесса оставаться взаимно сопряженными и соподчиненными, превращаются в два хотя и параллельные более или менее начала, но остающиеся чуждыми друг другу органически. Это отсутствие органической целостности у полюсов актуального сознания, т. е. внутренней бинерности строения в каждом из них и внешней сопряженности друг с другом, и составляет существеннейшее феноменологическое отличие его природы от природы целостного потенциального сознания как бинера: высшая мистика — высший разум. Если наличие в мире феноменального бытия синтетической категории последовательности

определяет его отношение к миру становления онтологически и статически, то эмпирическая абинерность актуального сознания раскрывает последнее процессуально и динамически.

Мы рассмотрели отличие бинера: низшая мистика — низший разум от бинера: высшая мистика — высший разум; теперь необходимо расследовать аналогичную проблему в категории воли. Высшая воля и высшая конкретная воля образуют онтологический бинер первого вида, т. е. здесь полюсы взаимно сопряжены и подчинены друг другу. Здесь нет двух различных категорий, которые хотя и дополняли бы друг друга органически, но в то же время каждая была бы наделена особой самобытностью, а есть только одна категория в различных стадиях процессуального становления. Именно поэтому при исследовании онтологической природы волевого самосознания монады мы имеем только три категории, но при переходе к изучению осуществляемого им диалектического процесса соответственно возникает понятие о пневматологическом кватернере. Высшая конкретная воля лишена самобытных истоков бытия: она есть только конкретное состояние спекулятивной самобытности высшей воли. В первичном потенциальном диалектическом процессе высшая конкретная воля объективируется как потенциальная конкретность параллельно с объективацией высшей воли, но и здесь продолжает оставаться началом существенно вторичным. Онтологичность природы волевого бинера определяется иными признаками, чем в бинере сознания. Здесь имеет место не только органическая сопряженность полюсов, но и их онтологическое тождество. Это значит, что потенциальная категория воли выражается сразу обоими полюсами волевого бинера: воля монады и предшествует иерархически бинеру сознания, и вытекает из него, и обе эти модификации воли не могут быть расчленены. В гармонии с этим и актуализация категории воли протекает сопряженно в обеих ее модификациях. Этот процесс протекает сразу и в нисходящем, и в восходящем иерархическом порядке: всякий этап актуализации зарождается в высшей воле, чему тотчас же отвечает соответствующая актуализация высшей конкретной воли, а последняя и осуществляет собственно актуализацию первой. Этот в себе замкнутый процесс не поддается прямому познанию в дискурсивном методе; в дальнейшем изложении, однако, он вполне разъяснится.

Актуальный диалектический процесс начинается выступлением монады на периферию, перенесением субъектности в членения потенциальной индивидуальной синархии. Категории возникающего при этом актуального Я являются кинетическими агентами по отношению к целостным категориям монады. Категория воли здесь представляется бинером: низшая воля — низшая конкретная воля. По своей действительной онтологической сущности этот бинер является бинером раскрытия по отношению к высшему волевому бинеру, т. е. находится в аналогичном положении, как и актуальное сознание по отношению к целостному сознанию монады. Но, во-первых, как бинер первого вида, он обладает своеобразными особенностями по самой своей природе, а во-вторых, здесь имеют место неустранимые эмпирические извращения, аналогичные с описанными уже для актуального сознания, но не тождественные им и наделенные конкретной спецификой. Согласно этому разделим проблему на естественно разделяющие ее две части.

В бинере второго вида полюсы сопрягаются и взаимно соподчиняются безотносительно к онтологической идее процесса; последний только актуализирует это сопряжение, но, как таковой, не вносит ничего существенно нового. Бинер второго вида сам по себе всегда статичен, он выражает идею, закон или силу по отношению к ней самой, т. е. раскрывает внутреннее естество природы ноумена. Его спекулятивное достоинство получает конкретное выражение в идеальной сфере; он может стать или не стать источником актуального процесса и эмпирической феноменологии, может достигнуть в последнем случае актуальной конкретности — все это несколько не затрагивает собственную идею бинера второго вида. В

противоположность этому в бинере первого вида полюсы сопрягаются и соподчиняются между собой параллельно с утверждением соответствующей идеи процесса; последний составляет самую сущность этого сопряжения и не может быть отделен от него. Бинер первого вида сам по себе всегда динамичен; он не выражает никакой стационарной сущности, а раскрывает процесс становления ноумена. Он возникает к потенциальному бытию только с потенциально-конкретным утверждением идеи процесса и становится актуальным параллельно с актуализацией последнего.

Потенциальный трансцендентный диалектический процесс через перво-верховный бинер: единство — множественность в утверждении идеи пранизшей воли и праразума и сопряжении их с первичными потенциальными категориями монады *eo ipso* ввел в систему актуальных категорий общую онтологическую идею процесса. Сопряженность высшей воли и высшей конкретной воли знаменует собой потенциальное включение всех результатов актуального процесса. Именно поэтому система высших категорий и объемлет собою все естество и механизм осуществления становления монады. Природа актуального волевого бинера раскрывает совершенно иную картину. Так как процесс здесь находится в состоянии длительности и еще не осуществлен, то и полюсы волевого бинера лишены взаимного гармонического сопряжения. Если низшая мистика и низший разум в гармоническом развитии все время гармонически же сопряжены, образуя организованную систему эволюционного кватернера, то сопряженность низшей воли и низшей конкретной воли представляется только конечной энтелехией всего данного эмпирического процесса. Это и влечет за собой чрезвычайно важные последствия. — Актуальное сознание может, вообще говоря, центрироваться или на воле иерархически ему предшествующей, или на воле ему последующей. В первом случае получается одностороннее центрирование на трансцендентном, полный отрыв от имманентного и абсолютное уничтожение спекулятивного смысла эмпирического процесса. Во втором случае получается одностороннее центрирование на имманентном, полный отрыв от трансцендентного и рабская подчиненность цепи причин и следствий эмпирического процесса. Очевидно, в обоих случаях конкретный опыт утрачивает всякое прагматическое значение и из творческого делания становится лишь насильно навязанной обузой. Если же сознание сумеет сразу выявить в себе идеи обеих модификаций воли, то при отсутствии их гармонической сопряженности и соподчиненное™ «неустранимо» возникает их контрадикторная противоречивость. Итак, во всех трех случаях бинер двух модификаций воли является источником трагичности бытия, не могущей быть устраненной до преодоления основной задачи эволюции — гармонизации волевого бинера через сопряжение его полюсов. Итак — если в бинере сознания отсутствие взаимной сопряженности и соподчиненности полюсов, а потому и абинерность природы каждого из них возникают лишь в силу его собственного несовершенства, то в волевом бинере это оказывается predeterminedным самим существом актуального процесса.

С двойственностью модификаций категории воли органически сопряжены как проблема воли свободной и воли связанной, так и общая проблема свободы воли. Я ограничусь здесь лишь указанием на это, ибо эзотерические учения о них будут изложены в соответствующем разделе «Пневматологии индивида». Абинерность строения низшей воли и низшей конкретной воли не только обуславливает общие особенности эмпирического процесса в категории воли, но и дает основание возможности ряда соответствующих извращений. В бинере категорий актуального сознания неспособность последнего одновременно созерцать полярно противоположные модусы является лишь общим следствием его подчиненности синтетической категории последовательности. Каждый единичный акт сознания есть тем самым нарушение гармонического равновесия, одностороннее утверждение только одного полюса частного бинера

и уничтожение другого. Эти выпады из равновесия могут обладать различной важностью и значением по отношению к уже объективированным и утвержденным элементам состава. Рано или поздно необходимо наступает момент, когда сознание, завершив целиком данный частный цикл, вновь возвращается к положению, аналогичному с исходным. Выявив и осознав с большей или меньшей исчерпанностью все вытекающее из одностороннего утверждения только одного полюса исходного бинера, сознание оказывается принужденным эмпирической необходимостью переключить ход своего процесса на исследование второго, дотоле отвергавшегося члена бинера. Так возникает новый частный цикл познания, завершающий усвоение исходного бинера. Следуя этому общему закону, актуальное сознание последовательно объективирует и утверждает одни конкретные бинеры за другими. Разумеется, в эмпирической действительности эти отдельные звенья не располагаются в строго последовательной постепенности, а частью оказываются также параллельными и взаимно друг друга прослаивающими. Но эта вызываемая частными феноменальными обстоятельствами эмпирическая неправильность систематики нисколько не нарушает справедливости общего закона. Последовательное сознание частных бинеров вполне аналогично тому процессу, когда идущий человек в отдельные промежутки времени оказывается стоящим то только на левой ноге, то только на правой. Так и здесь: эмпирический процесс актуального сознания при гармоническом течении может выразить абинерность своих мгновенных состояний только в наличии этого ритма. Как переменный ток с правильной закономерностью числа периодов представляет собой хотя и прерывающую, но вполне гармоническую функцию магнитного поля статора, так и перемежающийся ритм актуального сознания может быть вполне гармоничным. Более того, эзотерическая гносеология, подробно исследуя процесс эволютивного претворения низшего абинерного сознания в высшее, органически включающее в себя бинерность, указывает, что феноменологический механизм этого претворения заключается именно в увеличении числа периодов переменного тока сознания. При асимптотическом приближении этого количества к бесконечности сознание все более проникается бинерностью. Поэтому высшее бинерное сознание может быть определено как трансфинитум возрастающего множества чередующихся на том же качественном (в частном случае — временном) протяжении мгновенных абинерных сознаний. Итак — абинерность актуального сознания еще вовсе не обуславливает тем самым дисгармоничность его процесса; она может стать ее источником, так как она раскрывает ее возможность, но для ее действительного возникновения необходимо наличие дополнительных условий. Эти условия и заключаются в абинерности становления категории воли, т. е. в отсутствии взаимной органической сопряженности и соподчиненности низшей воли и низшей конкретной воли.

Как уже сказано, актуальное сознание может, вообще говоря, центрироваться или на воле иерархически ему предшествующей, или на воле ему последующей. В первом случае воля является *prima inter pares* среди других категорий, и процессы сознания являются творческими в прямом значении этого понятия. Во втором случае возникающие воления оказываются уже только следствиями из системы взаимоотношений низшей мистики и низшего разума; происходящий здесь процесс уже не включает в себя независимых волений, и собственная личность человека остается в нем пассивной. В последнем случае направление и управление процессом переносятся во внешний мир; совокупность феноменальных обстоятельств в последнем оказывается прямо или косвенно (т. е. через посредство предшествовавших интуиции) и единственным императивом, и единственным законом, обуславливающим саму феноменологию процесса. Посему при таком состоянии актуального сознания все протекающие в нем процессы должны быть определены как пассивно-восприимательные.

Отсутствие органической сопряженности низшей воли и низшей конкретной воли приводит к тому, что процессы актуального сознания начинают протекать не по собственным законам

сознания, а в насильственной рабской подчиненности законам окружающей феноменальной среды. Разумеется, собственные закономерности и общие правила течения процессов в сознании не могут быть совершенно нарушены, но они могут быть искажены. Система пневматологических категорий расплывает свое первенствующее значение, и на ее место становится система категорий конкретно-эмпирического мира в ее макрокосмической общности. Иначе говоря, здесь происходит подмена системы категорий Сущего системой категорий становления. Последствия этого грандиозны. Значение индивидуальности и даже личности в познавательном процессе совершенно обесценивается; сам их смысл существеннейшим образом извращается, ибо являющиеся в действительности сущностью и источником микрокосмического процесса индивидуальные особенности здесь представляются лишь второстепенными дополнениями, только искажающими действительность. Здесь именно и находится обоснование того бесконечного упадка философского гения, который нельзя не видеть в замещении живой самодетельной монады обездушенным и оплощенным «гносеологическим субъектом» школами Риккерта и Когена. Вообще в абсолютном детерминизме современных теорий и получило наиболее яркое выражение признание низшей конкретной воли единственно возможным состоянием категории воли вообще. Начальный, наиболее примитивный и несовершенный вид волевого самосознания был провозглашен здесь единственно возможным вообще, а потому и одинаково абсолютным для всякого человека и для всякой ступени развития. Если в эзотеризме конкретный опыт есть творческое сопряжение становящегося ноуменального духа с феноменальной средой, то в этом гипертрофировании низшей модификации категории воли актуального сознания было односторонне приписано абсолютное значение только среде, а значение индивида было сведено к феноменологическому центру перцепций, к порождаемому и обуславливаемому категориями среды гносеологическому субъекту.

Аналогично этому возникла и противоположная крайность. При соответствующем развитии интуиции воли человек с очевидной достоверностью убеждается в наличии в нем, кроме центра пассивных волений, также и такого центра, воления которого предшествуют системе взаимоотношений низшей мистики и низшего разума и от них не зависят. Будучи не в силах сгармонизировать надлежащим образом бинер низшей воли и бинер низшей конкретной воли через сопряжение и соподчинение его полюсов, человек может решиться всю реальность бытия приписать только высшему волевому центру, низший же просто отвергнуть. Правда, здесь восстает неразрешимое для разума противоречие между интуитивно очевидной реальностью волевого управляющего начала и столь же очевидной непосредственно воспринимаемой эмпирической действительностью, но в этом случае он попросту так или иначе закрывает на это глаза; мистическая достоверность здесь преодолевает достоверность рациональную. Собственное значение и смысл эмпирического процесса здесь крайне уничижаются: подчиненность ему есть только временное несовершенное состояние, вызванное первородным грехом и вновь долженствующее быть преодоленным. Во всех процессах сознания исключительное значение имеют только его собственные закономерности, а окружающая среда есть только поле наблюдений, само по себе совершенно пассивное, есть только путь задач и испытаний, в горниле которых выковывается сознательная несокрушимость духа. Не только *spiritus dominat formam*, но и сами формы суть только слепки с самодовлеющей феноменологии духа. Система пневматологических категорий имеет не только первенствующее, но и исключительное, абсолютное значение, система же категорий конкретно-эмпирического мира или с ней совпадает, или же безусловно иллюзорна, но во всяком случае не заключает в себе никакого самобытного *ens*. Иначе говоря, здесь происходит подмена в своей сфере самобытных категорий становления системой категорий самого Сущего. Значение индивидуальности и даже

личности возрастает до абсолютного и единственного смысла: они не только признаются сущностью и источником всех процессов в индивиду, но и единственными осуществителями конкретно-эмпирической феноменологии. Здесь именно и находится обоснование того бесконечного упадка философского гения, которое мы видим в замещении жизни в природе, этом радостном откровении Бога, изуверски-аскетическим прозябанием в крайних мистических сектах, «не приемлющих мир», забывших, что этот мир в своей обособленности уже был побежден, т. е. освящен Тем, к Кому они думают этим путем подняться. Вообще в абсолютном индетерминизме односторонне-мистических догм и получило наиболее яркое выражение признание низшей воли единственно возможным состоянием категории воли вообще. Конечный вид волевого самосознания, достигаемый только как энтелехия долгого пути эволюции в конкретно-эмпирическом опыте, был признан здесь единственно возможным вообще, а потому и одинаково абсолютным для всякого человека и всякой ступени развития. Если в эзотеризме конкретный опыт есть творческое сопряжение становящегося ноуменального духа с феноменальной средой, то в этом гипертрофировании высшей модификации категории воли актуального сознания было односторонне приписано абсолютное значение только индивиду, а значение среды было сведено к пассивному полю феноменологии, к порождаемому и обуславливаемому категориями индивида пути его конкретно-эмпирического становления.

Если при одностороннем гипертрофировании низшей конкретной воли возникает естественно уклон к параллельному гипертрофированию низшего разума в ущерб низшей воле, то здесь, наоборот, при одностороннем гипертрофировании низшей воли естественно возникает уклон к параллельному гипертрофированию низшей мистики в ущерб низшему разуму. Действительно, в первом случае приписывается первенствующее значение множественной среде, а во втором — единству становящегося духа. Здесь как раз феноменологически сказывается попарная сопряженность в первичном кватернере потенциальных категорий прамистики и праволи, образующих бинер первичных категорий, и пранизшей воли и праразума, образующих бинер категорий вторичных. При одностороннем центрировании на низшей конкретной воле исключительный смысл и значение получает достоверность низшего разума, а при одностороннем центрировании на низшей воле такую абсолютность получает достоверность низшей мистики. Итак, односторонний мистицизм и односторонний рационализм параллельны и по существу тождественны, соответственно, одностороннему индетерминизму и одностороннему детерминизму. Два вида одностороннего гипертрофирования: в бинере сознания и в бинере волевом — всегда неразрывно связаны, ибо это предreshается и онтологической природой категорий, и конкретной феноменологией эмпирического процесса.

§ 32. Система феноменальных категорий конкретно-эмпирического процесса актуального сознания: органичность, причинность и пространственность как проекция в эмпирический мир иерархии синтетических категорий

Как общий вывод из изложенного, мы должны сказать, что природа системы кинетических агентов пневматологических категорий определяется, наравне с подчиненностью синтетической категории последовательности, абинерностью их собственного строения, что проистекает из отсутствия их взаимной органической сопряженности и соподчиненное™. В нисходящей иерархии каждая низшая ступень определяется наложением новых связей, подчиненностью новым условиям обнаруживания бытия. Кинетические агенты пневматологических категорий оказываются поэтому искони подчиненными одновременно всем трем синтетическим

категориям, где каждая высшая онтологически порождает низшие, и обратно — лишь в актуальной конкретизации низших соответственно актуализируются и высшие. Истинно иерархическое строение системы синтетических категорий раскрывается в феноменологии кинетических агентов, в возрастании их всеобщности. При этом целостная иерархия оказывается как бы спроектированной в свой низший пояс, т. е. реальности различных планов феноменологически становятся рядоположными, параллельно проявляющимися в тех же самых процессах и актах. Сказанное нуждается в более конкретном пояснении. Каждая низшая синтетическая категория, как и вообще всякая низшая ступень иерархии, имеет бытие, смысл и значение только в ее подчиненности высшим, и вне этой подчиненности есть лишь абстрактная фикция. Так, в данном случае — иерархическое протяжение реально только в природе синархии; категория последовательности существует действительно только в приложении к иерархическому протяжению. Посему подчиненные категории последовательности кинетические агенты *eo ipso* подчинены и высшим категориям — иерархического протяжения и синархичности. Однако в плане бытия агентов эти высшие категории раскрывается не в своем истинном естестве, а преломляясь через эту же категорию последовательности, т. е. как бы в некоторой искаженной проекции¹⁸. Итак, в актуально-конкретной феноменологии кинетических агентов пневматологических категорий вся иерархия синтетических категорий проявляется *sub specie* синтетической категории последовательности. Действительно, высшая синтетическая категория — синархичность — раскрывается здесь не в своей первичной простоте, а в разложении прежде всего на полюсы раскрывающего ее бинера, т. е. на всеединство и на иерархизм. Этим синархия созерцается уже *sub specie* категории иерархичности. Простая сущность, остающаяся таковой во всех стадиях космического процесса, определяется здесь только как его энтелехия, и трансцендентная идея актуальной бесконечности замещается идеей бесконечности потенциальной. Первичное единство здесь воспринимается сознанием или как генетическое, или как синтетическое, но постоянство его самотождества в его простоте и его иерархическом раскрытии (одновременно как со всем его целым, так и со всеми единичными его членениями¹⁹), уже недоступно имманентному постижению и делается только абстрактной формулой, лишенной живого содержания. Переходя далее, иерархическое протяжение, проектируясь в сознание, подчиненное категории последовательности, не только распадается на ряд его различных конкретных видов, но и каждое частное протяжение начинает определяться как суммарная совокупность своих членений.

Прежде всего при этом происходит разделение общей идеи иерархического протяжения на две основные группы его видов. К первой группе относятся качественные протяжения, т. е. такие, которые включают в себя или целиком иерархическую координату, или только отдельные ее отрезки. Благодаря этому всякое движение по такому протяжению сопряжено с качественным перерождением объекта; специфической категорией этой группы служит причинность. Ко второй группе относятся количественные протяжения, т. е. такие, которые распространяются только в дурную бесконечность и как бы перпендикулярны истинной качественной иерархической координате. Благодаря этому всякое движение по такому протяжению влечет лишь количественное увеличение размеров объекта, не затрагивая его качественного достоинства; специфической категорией этой группы служит пространственность. Понятия об этих двух группах лишь определяют конечные пределы возможных феноменальных протяжений вообще. В эмпирической действительности мы не встречаем этих пределов в их чистом виде, но в каждом отдельном случае может преобладать либо та, либо другая тенденция. Однако гносеологически мы вполне правомерно можем объективировать абстракции категории причинности и категории пространства как основные трансцендентальные формы конкретно-эмпирических процессов актуального сознания. Только, в противоположность Канту и его

последователям, эзотеризм понимает идею пространства в более общем виде, вкладывая в нее несравненно более глубокое и сложное содержание. Ввиду важности этой проблемы как для собственного изложения пневматологической доктрины, так и для выяснения ее отличия от современных европейских учений, мы остановимся на ней несколько подробнее, хотя это и входит в иную дисциплину — эзотерическую гносеологию. Пространство, как это мы знаем со времен Канта, есть неотъемлемая трансцендентальная категория нашего сознания. Она всецело относится к его восприятиям извне и предопределяет предикат пространственноеTM, неизменно присущий в процессе нашего восприятия всем материальным объектам, т. е. необходимость наличия у них положения и формы в пространстве. Напротив, трансцендентальная категория времени всецело относится к внутренней деятельности сознания и предопределяет последовательность чередования восприятий и процессов сознания. «Вне себя мы не можем наглядно представить время, точно так же, как пространство нельзя представить находящимся внутри нас»²⁰. При этом как пространство, так и время в своей трансцендентальной природе одинаково являются вполне определенными, простыми, неизменными, не допускающими никаких изменений и модификаций, т. е. природа части, какова бы она ни была, всегда остается качественно тождественной природе целого, и все различие частей состоит исключительно в различии их количественных размеров. «Можно представить себе только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единого пространства». «Пространство существенно едино: многообразное в нем, а следовательно, также общее понятие о пространствах вообще, основывается исключительно на ограничениях»²¹. «Различные времена суть лишь части одного и того же времени»²². Отсюда вытекает, что трансцендентальные чистые умозрения пространства и времени находятся для нашего сознания в состоянии как бы полного параллелизма между собой. Каждое из них относится к особому миру, вернее, основополагает его; эти два мира хотя и объединяются в сложное целое в содержании и процессах сознания, но вместе с тем остаются каждый в себе вполне самостоятельным, только сопутствующим и параллельным другому, ни при каких условиях не превратимым в него а priori.

Если трансцендентальность чистых умозрений пространства и времени есть аподиктическая достоверность и установление ее Кантом является великим достижением его гения, то другие постулаты его «трансцендентальной эстетики» представляют собой лишь так называемые «очевидные истины». — Нет в мире ничего более ложного и вредного по своим влияниям и последствиям, чем эти «очевидные истины»! Достаточно указать хотя бы на такие всем и каждому «очевидные истины»: солнце вращается вокруг земли, невозможно ни при каких условиях определить химический состав небесных тел, голос человека не может быть слышен за сотни верст, а его глаз не может видеть сквозь светонепроницаемые предметы, — а между тем все эти очевидности ошибочны. Открытие Коперника, спектральный анализ, телефон и ультрафиолетовые лучи Рентгена дают такие достоверности, которые хотя и прямо противоположны перечисленным очевидностям, но в то же время вполне согласны с законами природы. И здесь вполне уместно поставить вопрос: в чем именно заключается ошибочность этих злополучных «очевидных истин»?

Каждое представление, а тем более сложное умозаключение, зиждется на посылаках, которые могут быть оформлены и высказаны, или могут только подразумеваться, или, наконец, они могут действовать подсознательно. Эти предпосылки зиждутся, в свою очередь, на посылаках следующего порядка и т. д. В результате можно рассматривать каждое заключение как конечный вывод из сложной системы основоположных предпосылок, сделанный согласно статическим и динамическим законам разума. О ложном или ошибочном заключении, т. е. сделанном с нарушением этих законов, мы говорить не будем. Мы подвергнем исследованию

лишь общий вывод, что всякое заключение есть закономерный результат системы предпосылок и законоположений разума. Элементы этой системы могут быть, вообще говоря, двух видов: априорными и апостериорными, т. е. интуитивными и эмпирическими. Обычно подавляющее большинство предпосылок, по которым наше сознание делает свои заключения, или явно возникает *a posteriori*, или косвенно связано с данными опыта в конкретно-эмпирическом. Между тем очевидно, что предпосылки такого рода вполне зависят, с одной стороны, от степени совершенства воспринимающих и перцептирующих способностей сознания данного человека, а с другой стороны — от соответствующего данному времени уровня развития научных вообще и логических в частности знаний. Поэтому всякое заключение, поскольку оно связано с данностями и выводами эмпиризма, тем самым *a priori* относительно, т. е. обладает лишь условной достоверностью. Иначе говоря, будучи лишь логически правильным выводом из системы условностей, заключение низшего разума в силу самой этой своей природы необходимо условно. Если же основополагающие предпосылки по тем или иным причинам представляются сознанию очевидно истинными и окончательными, т. е. не допускающими ни собственного видоизменения, ни пополнения иными извне, то оно всегда будет склонно считать логически правильные из них выводы равным образом очевидными и окончательными истинами.

Возвращаясь теперь к приведенным выше примерам, мы легко можем установить, что ошибочность этих заключений неизменно проистекает из одного и того же общего заблуждения. — Основываясь на внешнем опыте, человек полагает принимаемые им в качестве предпосылок эмпирические данности за окончательные, не подозревая возможности появления новых целых классов опытных же данностей, дающих основание для противоположных выводов. Отсюда — прежние выводы окончательно утрачивают свою общность и категоричность, сохраняя свою силу только при совокупности соответствующих обстоятельств. Истина качественно высшего порядка может формально противоречить низшим достоверностям, но в действительности она покрывает их и дает в истинно присущей им сфере новое и высшее обоснование. Так, мы должны сказать, что наблюдатель на земле действительно видит солнце вокруг нее вращающимся, но это так и должно быть по гелиоцентрической системе: невооруженный глаз не может распознать состава небесных тел и видеть сквозь светонепроницаемые тела, ибо это осуществимо лишь помощью соответствующих приборов, и т. д. Все сказанное результируется так: всякое заключение *a posteriori* справедливо лишь в соответственных относительных пределах; если оно не может быть обосновано *a priori*, то оно не есть общий закон, а лишь частное соотношение, действительное лишь в соотносительной ему системе единичных эмпирических данностей, метода их восприятия, оформления и организационной систематизации и общего угла зрения, т. е. тональностей и тенденций сознания.

Устанавливая гносеологическую природу чистых умозрений пространства и времени, Кант *a priori* установил трансцендентальность их природы, показал их идеальность и независимость от методов эмпирических процессов и конкретного содержания черпаемых опытом данностей. Но переходя к определению свойств этих чистых умозрений, он отождествил их всецело и окончательно с теми свойствами пространства и времени, которые воспринимает в повседневном опыте элементарный рассудок. Кант вполне признает, что всякое заключение, зиждущееся на апостериорных предпосылках, носит «печать случайности восприятия», но вместо того, чтобы умозрения пространства и времени подвергнуть априорному анализу независимо от эмпирии, он произвольно и совершенно неправильно провозглашает априорность свойств пространства и времени, которые получились эмпирически. Отсюда у него уже логически вытекает аподиктическая достоверность геометрических положений, которая в действительности только ассерторична. Ошибка, совершенная Кантом в отождествлении свойств априорных пространства и времени со свойствами таковых эмпирических, является,

таким образом, принципиальной и противоречит всему пафосу его критического исследования. Он прошел мимо проблем величайшей важности и значения по своим последствиям, ибо логическое проведение трансцендентального идеализма до конца приводит как к противоположному по смыслу разрешению основных проблем онтологии, так и к совершенно иной гносеологии, по отношению к которой кантовская система оказывается лишь частным случаем, соответствующим низшему состоянию познавательных способностей человека. Но нужно сказать, что ошибка Канта вполне естественна и понятна, принимая во внимание современное ему состояние науки. Эмпирические заключения о свойствах пространства и времени для обычного рассудка носят все признаки аподиктической достоверности. Более того, даже сейчас, при знании более высоких истин, сознание не может преодолеть самое себя, «transcendere se ipsum», и может только мечтать о разных методах специальной тренировки для возможности конкретно осознать новейшие достижения математической науки.

Кант знал и мог знать только одно пространство: Эвклидово, гомогенное, прямолинейное, трехмерное, изотропное, непрерывное, с которым время, одно-единственное для всей вселенной, связано лишь гносеологически трансцендентальным параллелизмом. И действительно, наш рассудок, низший разум пневматологии, не может мыслить никакого иного пространства и никакой возможности существования различных времен. Но вот Лобачевский, а за ним и Риман своими системами неэвклидовой геометрии разбивают призрак единственности и абсолютности Эвклидовых построений и вводят понятие об иных пространствах, иных существенно, т. е. уже не являющихся частями привычного пространства, претендовавшего быть одним и единственным. Самые элементарные теоремы Эвклида утрачивают свою аподиктичность и становятся в ряд с иными, причем все они оказываются обладающими совершенно одинаковой ассерторической достоверностью. Далее возникает геометрия четырех измерений, и четырехмерные величины оказываются не произведениями досужей абстракции, а входят в основу не только теоретической, но и прикладной, технической науки. Достаточно указать на понятие о моменте инерции, которое лежит в основе всего учения о сопротивлении материалов и теории форм и которым всякий инженер пользуется ежедневно при всех строительных расчетах, а цифровые значения этой четырехмерной величины для наиболее употребительных сечений сортамента оказываются его настольной книгой. Затем, преимущественно в астрономии, возникает проблема кривизны бесконечной прямой, не говоря уже об аналитической геометрии, показывающей, что на такой бесконечной прямой существует только одна бесконечно удаленная точка. Иначе говоря, нельзя утверждать а priori, замкнуто или не замкнуто пространство, и внушительная группа астрономов (напр., Шварцшильд, Герцер и др.) в связи с распределением звезд и туманностей на небесном своде приходят к такому именно заключению, что пространство не бесконечно, но замкнуто в силу своих чисто геометрических свойств. Наконец, уже в новейшее время разрушен и последний quasi-априорный постулат Канта — «никоим образом нельзя себе представить, что пространства нет, между тем как нетрудно мыслить, что в нем нет никаких предметов»²³. Возникло учение о прерывных пространствах, т. е. таких, где части пространства разделены ничто, отсутствием всякого пространства вообще. Е восьмидесятих годах XIX в. Георг Кантор доказал, что непрерывность есть только частный случай прерывности. По словам Флоренского²⁴, «многочисленные исследования пространства с этой стороны вполне выяснили, что даже в последней крепости непрерывного, даже в непрерывном по преимуществу, — пространстве, на почве которого и была создана Зеноном и Парменидом идея непрерывного, Даже в геометрических образованиях находит себе место прерывность. Пространственные образы, вообще говоря, прерывны, и только весьма специальные условия приносят в них тот комплекс признаков, за которые мы имеем право называть эти образы непрерывными». «Если вообще, — говорит Де-Декин²⁵, — пространство

имеет реальное бытие, то ему нет надобности быть непрерывным. Бесчисленные его свойства оставались бы теми же, если бы оно было разрывным». Еще более ярко говорит об этом Кантор: «Гипотеза непрерывности пространства есть, следовательно, не более как предположение, само по себе произвольное, о полном однозначном и взаимном соответствии между чисто арифметическим континуумом трех измерений (x, y, z) и пространством, которое служит основанием мира явлений. Мы легко можем сделать мыслью абстракцию от изолированных точек в пространстве, даже когда они густы в каждом протяжении, и примкнуть к понятию прерывного пространства A трех измерений, при условиях, описанных выше (в теореме). Что же касается представляющегося тогда вопроса, именно, решить — можно ли также вообразить непрерывное движение в так прерывных пространствах, то нужно, следуя предыдущему, ответить на него утвердительно и абсолютным образом... Итак, мы приходим к замечательному выводу, что никак нельзя заключать непосредственно из одного факта непрерывного движения к общей непрерывности пространства трех (или двух) измерений по такой непрерывности, какой мы ее представляем себе, чтобы объяснить явление движения». Таким образом, успехи за последние десятилетия математической науки показали, что пространство Эвклида не только не есть единственно возможное, но, напротив, представляет собой лишь частный случай из бесчисленного множества пространств иных качественностей. Более того, непосредственный опыт не может дать эмпирических же указаний на то, каково мировое пространство в действительности, или — в терминах кантовского идеализма — выяснить геометрические качества заложенного в гносеологическом субъекте трансцендентального чистого умозрения пространства, В самом деле, — с одной стороны, мы изучаем пространство по кинематике и динамике движущегося тела, а непрерывность наблюдаемого движения не разъясняет, является ли пространство непрерывным или прерывным, ибо таковое движение в обоих случаях одинаково возможно, с другой же стороны — астрономические наблюдения равно дают основания как в пользу бесконечности пространства, так и в пользу замкнутости его. Наконец, некоторые явления лучей Круксовой трубки по видимому следуют геометрии и пространству Лобачевского, а четырехмерные величины лежат в основе статики материалов природы. Как общий вывод, математика устанавливает лишь то, что одностороннее предпочтение Эвклидова пространства не только не имеет никаких достаточных оснований, но и несомненно противоречит истинной сложности мироздания.

Параллельно с развитием и углублением нашего представления о пространстве совершенно переродилось и наше представление о времени. Прежде всего возникло учение, что время есть четвертая координата мироздания. Герман Минковский в Германии²⁶, а независимо от него и параллельно Аксенов в России²⁷ построили на этом постулате метагеометрическую философию. Здесь знаменательно установление пространственности природы времени, т. е. что предикаты пространства одинаково приложимы и ко времени, иначе говоря, что они не являются совершенно разнородными, а, напротив, внутренне между собой связаны. Эта глубокая мысль не получила, однако, должного развития и, с другой стороны, являлась лишь гипотезой метафизического характера. Но вот Лоренцом и Эйнштейном были даны дифференциальные уравнения, основополагающие принцип относительности. Это открытие произвело переворот, равного которому еще не было в анналах истории. Одно из бесчисленных его следствий заключается в том, что время на всяком теле мирового пространства зависит от скорости его движения. Здесь нельзя не указать на тот поразительный факт, что у Плотина имеется полная и отчетливая формулировка принципа относительности в этом его аспекте: «Некоторые думали, что время проявляется в покое так же хорошо, как и в движении, и что вечность есть лишь бесконечность времен²⁸. Они переносили так на каждую из вещей атрибуты другой... Как движения души отличны от движения звезд, ее время отлично от времен звезд, ибо деления

этого вида времени соответствуют пространствам, пройденным каждой звездой (т. е. скорости)»²⁹. Таким образом, принцип относительности показывает, что время вовсе не есть нечто единое и одинаковое для всей вселенной, что представление о времени как едином, своеобразном и несводимом к иным видам протяжения потоке во всем мироздании — совершенно неправильно. Для каждого движущегося тела есть свое особое время, и все они не равновелики между собой. Правда, при наблюдаемых на земле скоростях разных тел, равно как и при скоростях небесных светил, разница во времени дифференциально мала, но она есть, — и для философа значение этого фактора безмерно. Самая ничтожная величина уклонения уже в корне разрушает аподиктическую достоверность воззрений кантовского идеализма на время как на определенную константу мира и требует иного, более широкого и глубокого разрешения проблемы. Наравне с этим необходимо упомянуть, что разные процессы в катодных лучах вызывают скорости, измеряющиеся десятками тысяч верст в секунду, а потому физик в своей лаборатории уже эмпирически сталкивается с временами, весьма значительно различающимися количественно от времени Земли как определенного тела в мировом пространстве.

Следствия, вытекающие из принципа относительности, этим не ограничиваются. Время зависит от скорости, а потому зависит и от масштаба пространства. Современная наука рассматривает атом материи с его центральной частицей положительного электричества и вращающимся вокруг нее электронами как полный аналог Солнечной системы. И вот оказывается, что в недрах нашей материи течет совершенно иное время, и когда для нас протекает секунда, то для атома протекает время в 1022 раз более продолжительное, т. е. многие миллионы лет. Отсюда непосредственно явствует, что, в противоположность мнению Канта, время и пространство связаны между собой не только трансцендентальным параллелизмом в гносеологическом субъекте, но и по собственной своей природе. С одной стороны, каждому масштабу пространства и каждой скорости движущегося в нем тела соответствует особое время, а с другой стороны — время оказывается уже не обладающим той обособленностью и той своеобразностью, которые ему приписывались гипотетически и неправильно. Во-первых — время, в противоположность утверждению Канта, оказывается вовсе не исключительной принадлежностью внутренней деятельности сознания. — Оно совершенно одинаково относится и к внешнему миру. Восприятие пространства трансцендентально связано с восприятием времени. Если не время как таковое, так разность различных времен есть данность внешнего мира и предметных представлений. Во-вторых — ко времени оказываются приложимы основные предикаты пространства вообще. В самом деле, геометрическое пространство вообще есть аспект мировой среды, объемлющий все тела мироздания, причем в этом лоне они могут двигаться с различной скоростью, величина же пространства воспринимается через посредство постулируемого в каждом конкретном случае масштаба. Совершенно тождественное можно сказать и о времени. Таким образом, время должно определять как пространство особых качественностей.

В свете изложенных вкратце открытий современной науки мы можем возвратиться к критике «трансцендентальной эстетики» Канта. Наше сознание может мыслить различные пространства и различные времена. Это прямо знаменует, что трансцендентальные ч и с т ы е умозрения пространства и времени, основополагающие соответственные модусы восприятий и представлений, существенно обладают качественно высшей синтетической природой, чем те умозрения пространства и времени, которые свойственны обыденному сознанию в повседневном о п ы т е. Отсюда с очевидностью вытекает, что если мы даже будем оставаться в плоскости кантовских определений и понятий, мы необходимо должны признать, что различие между гносеологическим субъектом как синтетическим единством трансцендентальных апперцепции и субъектом эмпирическим несравненно более глубоко, чем это представлял себе

Кант. Как известно, это различие указано Кантом настолько неярко и малозаметно, что, несмотря на краеугольную важность этой проблемы, целый ряд его последователей впадал в такое глубочайшее заблуждение, как смешение этих двух понятий. Так как гносеологический субъект основополагает систему трансцендентальных категорий (каковыми являются чистые умозрения пространства и времени) качественно высших, т. е. обладающих высшим иерархическим достоинством, чем таковые эмпирического сознания, то и собственная природа гносеологического субъекта качественно выше, т. е. обладает высшим иерархическим достоинством, чем субъект эмпирический. В самом деле, если обогащенное научными открытиями эмпирическое сознание может мыслить ряд различных пространств, которые не совпадают между собой и не являются количественными частями, вырезами из одного какого-либо пространства, то это с неумолимой необходимостью устанавливает: во-первых, существование трансцендентального чистого умозрения некоего качественно-синтетического пространства, относящегося к отдельным возможным как родовое к видовому, и, во-вторых, качественно-иерархическое превосходство гносеологического субъекта, основополагающего это умозрение над эмпирическим субъектом, свойственное которому эмпирическое сознание обычно мыслит лишь в качественных простейшего Эвклидова пространства. Истинное трансцендентальное умозрение пространства основополагает, таким образом, возможность познания пространства вообще и восприятия геометрических образов различных пространственных качественностей. Итак, вместе с Кантом эзотерическая философия утверждает, что гносеологический субъект основополагает чистое умозрение пространства, но в противоположность его мнению об определенности и примитивности качественностей этого пространства раскрывает сложность и интенсивность пространства трансцендентального, а потому, вообще говоря, и трансцендентность его природы для примитивного интеллекта, низшего разума, гносеологию которого Кант совершенно ошибочно полагал единственно возможной.

До сих пор мы рассматривали разные виды простого геометрического пространства, т. е. такого, где разные координатные направления отличаются, вообще говоря, только количественными признаками. Между тем существуют и более сложные виды пространства, не только имеющие существенно качественную природу, но и качественно же различающиеся, кроме того, по различным качественным координатным протяжениям. Элементарный вид качественного пространства — это определенное именованное геометрическое пространство. Так, современная техника, в частности, широко пользуется разными эпюрами и диаграммами путем отождествления координатных направлений с определенными качественными величинами. Такие диаграммы изображаются не только на плоскости, но и в пространстве — как, например, эпюра абсолютных наибольших моментов в балке. Равным образом, пространственная интерпретация сложных функциональных зависимостей далеко не всегда имеет только показательное значение. Так, имеется целая отрасль строительной механики — графическая статика, равно как и смешанные методы расчетов — графо-аналитические. Наконец, возможно указать на такое применение качественного именованного пространства, которое дает результаты, недостижимые аналитическим путем, — это решение неинтегрируемых дифференциальных уравнений помощью построения кривых по точкам или путем механических интеграторов.

Именованное пространство является качественным в силу пространственной интерпретации качественных свойств и соотношений. Но при этом собственно геометрические его свойства еще остаются тождественными свойствам обыкновенного Эвклидова пространства, ибо качественность как таковая входит лишь через идею масштаба. И вот в настоящее время возникла математическая дисциплина, занимающаяся исключительно

исследованием качественных свойств геометрических образований. Наряду с метрической и проективной это «есть третья геометрия, откуда совершенно изгнано количество и которая носит чисто качественный характер. Это — *analysis situs*». (А. Пуанкаре). Анализ положения, *analysis situs*, изучает исключительно топологические свойства фигур, независимо от метрических и проективных.

Пространство вообще определяется протяженностью, возможностью движения находящегося в нем объекта. При этом качества объемлющего пространства должны включать в свое число или в качественную совокупность качества протяженности, пространственное™ объемлемого объекта. С другой стороны, очевидно, что и — наоборот — наличие качества-ваний у единичного объекта и факт их изменения, т. е. движения, тем самым аподиктически устанавливают существование соответствующего качественного пространства. Отсюда явствует, что при бесконечности разнообразия качественных явлений мира должно существовать бесконечное множество видов качественного пространства. К сожалению, эзотерическое учение о качественном пространстве настолько обширно и сложно, что мы не можем на этом останавливаться. Укажем лишь, что основные членения общего качественного пространства, соответственно иерархическому строению человеческого существа, получают наименования: эмоционального пространства, или астрального, пространства разума, или ментального, пространства воли, или этического, и т. п. В этих пространствах находятся и действуют феномены соответствующих им качественных, обладающие своеобразными: содержанием (материей), формой и кинезисом, что может быть установлено не только косвенно и методом аналогии, но и прямым опытным наблюдением при соответствующем психофизическом переключении голоса, 'а познавательного аппарата эмпирического сознания.

Опираясь на все изложенное о различных видах качественного пространства³⁰, включающего кроме различных геометрических пространств также и восходящую иерархию частных качественных пространств совместно с пространством времени, мы приходим к следующему результативному выводу: эзотерическое понимание категории пространства включает все возможные его качественные виды, равно как и пространство времени. Аналогично качественному углублению и расширению содержания в эзотерической концепции категории пространства, эзотерическое понимание категории причинности также включает все возможные ее качественные виды. Ввиду сложности и трудности этой концепции я принужден ограничиться здесь лишь кратким на это указанием, ибо подробный анализ видов причинности составляет предмет специальной дисциплины — эзотерической логики. Общая развиваемая ею доктрина сводится к тому, что с возрастанием иерархического достоинства факторов связующая их причинная зависимость не только усложняется в своей феноменологии, но и соответственно видоизменяется в собственном своем естестве. — Автоматизм следствий и мертвенная предопределенность системы возможностей уступают место всевозрастающей эластичности связей и свободе раскрытия новых путей и достижений; вообще, связи механические замещаются здесь связями органическими, и следствие в самом процессе своего выявления получает возможность действовать на порождающие его причины, перерождают их и через это творчески видоизменять как свое настоящее состояние, так и механически-причинно довлеющие ему дальнейшие, пути.

В мире становления, определяемом синтетической категорией иерархического протяжения, не только все его частные виды и конкретные качества сопряженно утверждаются в общей синтетической идее, но и каждый конкретный ее модус обосновывается в его общем целом как категория становления субстанциальной реальности. Это значит, что здесь имеет место не постулирование некоторого феноменологического постоянства, а объективирование искони присущего модуса, утверждение самобытности сепаратного закона. Каждый вид или модус

категории иерархического протяжения призывается к бытию дедукцией из высшего качества, а не индукцией из множества низших; он возникает центрально, а не периферически. В противоположность этому в мире эмпирического бытия, определяемом синтетической категорией последовательности, все частные виды и качества иерархического протяжения утверждаются порознь и, кроме того, каждый конкретный его модус обосновывается на совокупности своих единичных следствий как координатная категория множественности эмпирических явлений. Это значит, что здесь имеет место только постулирование некоторого феноменологического постоянства, объективирование повторяющихся конкретных качественностей. Каждый вид или модус категории иерархического протяжения призывается к бытию исключительно индукцией из множественности накопленного эмпирического материала; он возникает периферически, а не центрально. Таким образом, господство синтетической категории последовательности обуславливает собой онтологическую множественность природы категорий эмпирического процесса. Вся их феноменология становится, вообще говоря, прерывной; в каждом одиночном акте процесса конкретизируется только конечное число их количественных членений, а их общая природа представляется качественно постоянной, но количественно раскрывающейся только в ряде конкретных явлений, возрастающем к дурной бесконечности. С наибольшей яркостью это проявляется по отношению к феноменальной категории пространства во всех ее единичных конкретных видах, а в частности — в категории времени. Это является естественным следствием того, что категория пространства как таковая искони свойственна миру эмпирического бытия и есть прямое конкретное соответствие синтетической категории последовательности. Феноменальная категория причинности имеет уже иное онтологическое происхождение и природу. Хотя она и проявляется также в мире эмпирического бытия, но она есть только проекция в него реальности более высокого порядка — синтетической категории иерархического протяжения. Поэтому влияние принципа последовательности здесь сказывается с несравненно меньшей интенсивностью и входит лишь через категорию времени, необходимо присущую всякому эмпирическому процессу. Наконец, нетрудно найти в эмпирическом мире проекцию и высшей синтетической категории — синархичности: это есть категория органичности. Именно в строении феноменальных организмов, и только в нем, мы встречаем естественный символ закона синархии, объективную конкретизацию его спекулятивного смысла. Действительно, всякий конкретный организм выражает и идею иерархического строения, и идею всеединства в неразрывной гармонической сопряженности. Множественная феноменология развертывается из единства и раскрывает его в иерархии единичных проявлений, оставаясь вместе с тем качественно единой. С другой стороны, развертывание феноменологической иерархии и протекающие в ней процессы оказываются подчиненными общей синтетической категории последовательности. Итак, в естестве и процессах феноменального организма могут быть найдены образы всех трех синтетических категорий.

В эзотеризме существует общая доктрина, что всякому ноумену соответствует феномен или некоторая конкретная их группа. Все высшие ступени иерархии всегда отражаются в низших. При этом происходит ряд неустранимых искажений естества и организации членений, но все же всякому высшему в низшем может быть найден соответственный естественный символ. Справедливость этой доктрины по отношению к иерархии синтетических категорий мы только что и показали. — Иерархия синтетических категорий: синархичности, иерархического протяжения и последовательности, проектируясь в мир конкретно-эмпирического, соответствующий последней из них, призывает к бытию феноменальные категории: органичности, причинности и пространства. Основной категорией является о р |а н и ч н о с т ь, она есть истинная «соль» эмпирического мира, источник и смысл всяческого в нем бытия; это

есть как бы феноменальный ноумен, служащий одновременно и возбудителем, и управителем, и конечной целью всех его процессов. Следующая категория — причинность — раскрывает закон основной категории; она есть движущий механизм эмпирического мира, осуществитель всех его процессов: это есть как бы кинетический агент феноменального ноумена, конкретно актуализирующий иерархии его качественностей. Наконец, последняя категория — п роста не тв. енность — есть конечный результат эмпирической конкретизации; она есть собственно феноменология эмпирического мира, его специфический субстрат. Феноменология пневматологических категорий актуального сознания: низшей воли, низшей мистики, низшего разума и низшей конкретной воли и протекает в системе означенных феноменальных категорий. Непрестанно воспринимая опытом все новые и новые данности, актуальное сознание и осуществляет актуальный диалектический процесс конкретизации спекулятивного естества монады через эволютивное становление ее пневматологических категорий.

ГЛАВА IX. Бинер возможных видов мирозерцания: абсолютный монизм и генетический дуализм; их онтологическое тождество

§ 33. Абсолютный монизм и органический дуализм в эзотерической пневматологии

Онтологическое достоинство полюсов бинера первого вида представляется различным в зависимости от иерархического уровня воспринимающего сознания. Если сознание совмещено с тезисом, то он представляется единственной реальностью; антитезис же имеет здесь лишь иллюзорную самостоятельность quasi-независимого бытия как выпавшая часть содержания тезиса, имеющая целью осуществление его конкретной реализации. Напротив, если воспринимающее сознание совмещено с антитезисом, то его бытие представляется непреложной эмпирической данностью, а тезис или остается вовсе неведомым, или же представляется отвлеченной абстракцией. Наконец, если воспринимающее сознание занимает некоторое среднее по иерархии положение, т. е. если, с одной стороны, оно эмпирически воспринимает уже отчасти актуально конкретизировавшийся антитезис, а с другой — так же эмпирически воспринимает организующие вейния тезиса, то оба члена бинера представляются хотя и сопряженными, но независимо обоснованными в себе реальностями. На пути предыдущего изложения я следовал точке зрения высшего состояния сознания: мы изучали раскрытие потенциальной синархии, рождение конкретного субъекта, трансцендентный диалектический процесс, переход к актуальному диалектическому процессу и возникновение системы кинетических агентов в строго инволютивном порядке, т. е. *sub specie* актуально становящегося духа в иерархии, нисходящей из Трансцендентного Лица Абсолюта. Эта точка зрения *eo ipso* предрешала абсолютный строгий монизм мировоззрения. Однако этот монизм отличается самым существенным образом от гегелевского монизма. Гегель пытался обосновать абсолютность одностороннего утверждения Трансцендентного Лица при полном игнорировании Лица Имманентного; это есть сектантское приписывание части значения всеобщего, а потому заблуждение. В противоположность одностороннему гегелевскому монизму я излагал доктрины монизма абсолютного; Трансцендентный Лик потому правомерно получил предикат всеобщности, что он в этой концепции органически включил в себя Лик Имманентный, как тезис бинера первого вида — свой антитезис. Такая концепция вполне

закономерна и адекватна онтологической действительности. Но, вместе с тем, все мировоззрение страдало бы крайней неполнотой, если бы мы ограничились только этим аспектом доктрины. Наше актуальное сознание, эмпирически находясь в перспективе космоса, воспринимает его естество с иной точки зрения, а потому рождается естественная необходимости, или показать способ — каким образом оно должно переключить свой общий говос, или, обратно, перестроить мировоззрение сообразно свойственной ему точки зрения. Пользуясь математическим языком, должно сказать, что мы подстроили пневматологическую доктрину в такой системе координат, начало которой занимает абсолютное положение, но не совпадает с началом координат актуального сознания. Ближайшей нашей задачей будет перенос начала координат в актуальное сознание, благодаря чему изменится и вся общая перспектива пневматологической системы. Триада пневмато-логических категорий представляет собой ипостаси становящегося духа. Развертываясь из его трансцендентного естества, начала: воли, мистики и разума порождают начала: энергии, материи и формы. Последняя триада есть ничто иное, как ипостаси организующегося Имманентного Лица. Познавая космос в системе координат с началом в Трансцендентном Лице, мы представляли себе Имманентный Лик только как выпавший антитезис бинера первого вида. В гармонии с. чтим энергия, материя и форма оказывались не самостоятельными началами, а только выпавшими антитезисами начал: воли, мистики и разума. Однако этот абсолютный идеализм чужд эмпирическому сознанию, а потому лишает нас возможности исследовать действительную природу происходящих в нем процессов. Только перенося начало координат в актуальное сознание, мы получаем возможность познавать истинный смысл и механизм актуального диалектического процесса, раскрывающегося в космосе. Актуальное сознание в своем эмпирическом процессе творчески сопрягает полюсы первоверховного бинера Трансцендентного и Имманентного Ликов Абсолюта, а потому его бытие кроме смысла конкретного имеет также и смысл всеобщий, абсолютный. Всякий конкретный субъект представляет собой организм, т. е. гармоническое сопряжение частного единства и частного множества. Его система есть субъективная (т. е. соответствующая актуальному Я — органическому членению целостного, индивидуального Я монады) синархия, где иерархия потенциалов и качественностей сопряжена с их общим всеединством в личном начале. Как бы ни отмежевывалось подчас искусственно актуальное сознание от окружающей всеобщности, субъективная синархия неизменно остается только частным объективированным модусом вселенской синархии. Если бы (что в действительности невозможно) субъективная синархия, замкнувшись в себе, порвала все связи со вселенской всеобщностью, то тем самым она бы подсекала все зиждущие ее корни бытия и обратилась в ничто. Эзотеризм знает о таких уродливых формах извращения сознания, где заблудшая личность пытается онтологизировать свое замкнутое и изолированное одиночество, полагая этим сделать себя центром мира: это есть страдная бездна сатанизма. В действительности это немшуе-мо приводит к крушению, могущему стать полным и окончательным, — к распылению субъективной синархии и утешению оживлявшего ее духовного начала'. Итак, субъективная синархия неразрывно сопряжена со вселенской; это сопряжение двойственно. — Во-первых, актуальное я, единство данного частного организма, сопряжено с целостным Я монады, а через него с Абсолютным Я — Трансцендентным Лицом — через его пневматологические категории: волю, мистику и разум. Во-вторых, актуальное сознание через свой состав, множество данного частного организма, сопряжено с природой феноменального мира, а через нее с Имманентным Лицом через его онтологические категории: энергию, материю и форму. Благодаря своему относительному положению во вселенской синархии актуальное сознание воспринимает энергию, материю и форму не как конкретные только становления воли, мистики и разума, а как особые онтологические начала — ипостаси Имманентного Лица. Так возникает вторая

quasj/-caMo-стоятельная система пневматологических категорий, которая в отличие от первой, трансцендентной, именуется в эзотеризме имманентной. Как явствует из всего сказанного, эти две системы онтологически тождественны, но для актуального сознания феноменологически различны.

В эзотерической доктрине Имманентный Лик ни в коем случае не отождествляется с миром явлений. Напротив, она утверждает, что конкретное эмпирическое рождается как результат взаимодействий Трансцендентного и Имманентного Ликов. Если первый занимает вершину мировой синархии, то второй есть его основание, но оба они равно противопоставлены конкретному эмпирическому, первый — как Абсолютный Субъект, второй — как Абсолютный Объект. От Трансцендентного Лика к конкретному эмпирическому нисходит иерархия модусов трансцендентных пневматологических категорий, а от Имманентного Лика к конкретному эмпирическому восходит аналогичная иерархия модусов имманентных пневматологических категорий. В каждом конкретном модусе, состоянии или акте эмпирического процесса актуального сознания происходит творческое сопряжение этих сходящихся и взаимно дополняющих друг друга до целого иерархий. Как мы увидим из дальнейшего изложения, актуальное сознание наделено потенциями трех видов интуиции: низшей, высшей трансцендентной и высшей имманентной (пластической). Через посредство низшей интуиции человек воспринимает феномены конкретного эмпирического; через высшую трансцендентную интуицию он сопрягается к ноуменальному естеству духа в его пневматологических категориях; наконец, высшая имманентная интуиция ведет его к внедрению в естество раскрытия Сущего, в глубины имманентного в его пневматологических категориях. Если развитие протекает гармонически, то высшие трансцендентная и имманентная интуиции раскрываются в актуальном сознании сопряженно и взаимно друг друга дополняют. Но возможны случаи, когда та или другая достигает весьма значительного развития при крайней слабости другой, ей бинерной. Здесь именно и раскрывается с наибольшей яркостью различие природ трансцендентной и имманентной систем пневматологических категорий. Прежде чем перейти к анализу изменений природы актуального сознания при одностороннем тяготении его по категориям одного трансцендентного или одного имманентного, выявим сначала общие онтологические различия проявлений двух Ликов Абсолюта в синархии космоса, как они представляются всякому актуальному сознанию вообще.

Трансцендентный Лик Абсолюта, созерцаемый сознанием, представляющим собой членение актуальной космической синархии, воспринимается не как целостное средоточие реальности, но только как активный член первоверховного бинера, зиждущего бытие мира. Он включает в себя соподчиненно бытие своего антитезиса — Имманентный Лик, но факт этого включения только делает возможным его актуальную конкретизацию как такового, потенциально намечает путь ее процесса, но в то же время естество Имманентного Лика остается внешним по отношению к его собственному естеству. Тезис, из которого выпал антитезис, воспринимается здесь не как их общая синтетическая сущность, а только как полярно-сопряженная с ним противоположность. Итак, в таком *to vos*, 'е созерцания Трансцендентный Лик обедняется в своем онтологическом естестве, ибо органическая половина реальности представляется центральной в Лике Имманентном. Трансценден-/пный Лик раскрывается здесь как абсолютный субъект космической жизни, как начало организующее, как начало активное. В моих работах я уже с достаточной отчетливостью показал, что всякое творение есть организация. В творческом процессе хаотическое множество элементов организуется в стройную иерархическую систему, раскрывающую некоторое высшее единство. Поэтому творчество может быть также определено как развертывание иерархии качественностей из синтетически высшего единства, сопряжено с восходящей иерархией зацией материала —

конкретного множества низших единств. Когда воспринимающее сознание по своему иерархическому уровню находится между организующим субъектом и организуемым материалом,⁴ эти две реальности представляются онтологически различными. Но когда это сознание совмещено с тезисом этого бинера первого вида, то ему раскрывается, что единства низших порядков, в своей совокупности образующие подлежащие организации множества, в свою очередь суть только модусы высших иерархических единств, объективированные через посредство актуального сопряжения их с иерархиями еще более низших единств. Это значит, что всякое множество есть реальность только феноменологическая, а отнюдь не онтологическая. В действительности обладает субстанциальным бытием только абсолютное единство, раскрывающееся в беспредельно нисходящей иерархии частных единств. Попутно возникающая иерархия частных множеств онтологически иллюзорна, — как таковая, она не содержит в себе, как таковая, никакого самобытного бытия. Отсюда явствует, что космический творческий процесс онтологически есть только организация, а организуемый материал лишь феноменологически представляется quasi-самобытным, будучи в действительность результатом организации, происшедшей вне нашего кругозора². Как средоточие космической активности и начало организующее, Трансцендентный Лик тождествен в своем естестве принципу синархии. Ему абсолютно чужда хаотическая бесформенность членений и беспорядочность их влияний, связей и взаимоотношений. Он может в начале процесса оставаться вовсе непроявленным, мэоническим, но каждый акт его раскрытия и актуальной конкретизации есть в то же время и утверждение управляющего закона. Первичный акт перехода к космическому творчеству знаменуется утверждением потенциальной синархии. Сопряженный с ним первичный акт перехода к актуальному диалектическому процессу со своей стороны знаменуется потенциальным утверждением индивидуальной синархии. В происходящем при этом внесении субъектноеTM в монаду и потенциальном диалектическом процессе прежде всего утверждаются первичные потенциальные категории, относящиеся к единству, и только в онтологически второй момент призываются к бытию вторичные потенциальные категории, относящиеся к производному началу множественности. Именно такая последовательность предопределяет собой как общее направление потенциального трансцендентного диалектического процесса, так и путь последующей актуальной конкретизации естества монады. Символ свастики не только выражает сущность потенциального трансцендентного процесса, но и раскрывает общий закон становления трансцендентного, стремящегося из мэонической непроявленности претвориться в гармоническую нисходящую иерархию частных единств, актуализирующихся в спекулятивные конкретности через органическое сопряжение с соответствующими членениями полярной quasi-самобытной иерархии частных множеств.

Имманентный Лик Абсолюта, созерцаемый сознанием, представляющим собой членение актуальной космической синархии, воспринимается ш? только как объективированный субстрат становления Сущего, но и как са чобит-ная реальность. — пассивный член первоверховного бинера, зиждущего бытие мира. Подобно Трансцендентному Лику, Имманентный Лик включает в себя отраженно естество другого члена этого бинера, как антитезис — тезис, однако сам факт этого включения только делает возможным его актуальную конкретизацию как такового, потенциально намечает путь ее процесса, но в то же время естество Трансцендентного Лика остается внешним по отношению к его собственному естеству. Антитезис, выпавший из тезиса, воспринимается здесь как некая самостоятельная, хотя и полярно сопряженная с ним реальность. Итак, в таком товос, 'е созерцания Имманентный Лик гипертрофируется в достоинстве своего естества, ибо ему приписывается значение органической половины субстанциальной реальности. Имманентный Лик раскрывается здесь как абсолютный объект космической жизни, как начало организуемое, как начало пассивное. Будучи онтологически

лишь объективацией субстрата становления Сущего, Имманентный Лик феноменологически являет то Вселенское Лоно, которое питает актуальным естеством все членения космической синархии, развертывающейся из Лица Трансцендентного.

§ 34. Бинер индийских систем: Веданта — Санкхья

Только что показанная двойственность возможных состояний воспринимающего сознания позволяет, в частности, уяснить — в чем именно заключается различие между основными и величайшими системами индийской философии — Ведантой и Санкхьей, а также то, почему, несмотря на свою противоположность, они одинаково почитались ортодоксальными и в продолжение ряда веков развивались в гармоническом содружестве. Веданта³, или Утгара Миманса, есть мировоззрение, раскрывающееся при одностороннем сопряжении воспринимающего сознания с Трансцендентным Ликом. В этом совмещении с субстанцией есть только одна-единственная реальность — Брахман. Все различия и формы иллюзорны и существуют только для avidya (незнания). В свете vidya (знание, Нсхриа) раскрывается, что все и везде есть только единый Брахман. — «Он есть все сущности и везде, Я всего, источник всего. Он есть То, в Котором все поглощается, Которого мудрецы знают как Брахмана»⁴. «Есть только одно Я всего сущего, пребывающее во всяком, Оно видимо как единое и как многие, подобно луне на воде. Ибо Он единый, Великое Я, пребывает во всех существах, движимых и недвижимых, Он, Которым все распространено»⁵. В этом абсолютном сознании различие не только между личностями, но и между индивидуальностями исчезает. Эта идея выражена в общеизвестной краткой формуле, содержащей всю сущность Веданты — в словах Удалаки Аруни, обращенных к его сыну Светакету: «Tat twam asi» — «Ты есть то»⁵. — «То, что существует, есть тонкая невидимая сущность, в ней все сущее имеет свое Я. Оно есть истинное. Оно есть Я и ты, о Светакету, есть одно»⁷. Итак, Веданта есть система абсолютного трансцендентального монизма. Космическая синархия есть только сон, греза Брахмана, в которой как ничего не утрачивается в субстанциальном бытии, так и не может возникнуть никаких новых суб-'станций; здесь Пракрита есть Майя⁸. Санкхья⁹ есть мировоззрение, раскрывающееся при сопряжении воспринимающего сознания с членениями актуальной синархии. Здесь идея Брахмана, Абсолюта, выражается уже бинером Трансцендентного и Имманентного Ликов — Пуруши и Пракрита, одинаковая реальность которых определяется термином «Astitva». Актуальное бытие мира разнствует от потенциального, непроявленного объективацией полюсов этого первоверховного бинера. В Pralaya Брахман находится в причинном состоянии (Karanavostha), содержащем дух и материю в неразвитом (Avyakla) виде. В Kalpa Брахман находится в актуально-конкретном, деятельном, следственном (Karyavastha) состоянии. Как определяют сами брахманы сущность философии Санкхья, она целиком сводится к изучению Ликов Абсолюта. Так, в Prasthanas Bheda Matхусудана Сарасвати прямо говорит, что «главная задача философии Санкхья — учить о различии между Prakriti и Punishes». Обыкновенно эти два термина переводятся как «материя» и «дух». В таком переводе вся глубина их философского смысла безнадежно ускользает. Пуруша есть действительно дух, но во всем его вселенском смысле; это есть прежде всего субъект, как в его мировом значении, так и всякий конкретный субъект. Его синоним суть Atman (Я), Puman (мужеский), Pungunagantugivah (мужское живое начало), Kshetrana (знающий объекты или тело), Brahman, Akshara (неуничтожаемый), Praha (дух), Sat (бытие, гоов). Аналогично этому, Пракрита есть идея материи (Dravyani) во всем ее вселенском значении как феноменологического субстрата актуального бытия космоса. «Капила не представлял себе Пракрита в качестве некоторой грубой

материи, как это обыкновенно утверждают многие западные мыслители. Напротив, его идея «Пракрити» может быть выражена словом «природа» в том смысле, как оно употреблялось Бруно и иными мыслителями, т. е. ему представлялась тонкая эфирная субстанция, приближающаяся скорей к природе энергии, чем материи, — субстанция более тонкая и разряженная, чем мировой эфир в современной западной науке»¹⁰. Итак, Санкхья есть система дуализма, раскрывающего субстанциальную реальность в бинере Трансцендентного и Имманентного Ликов. Зная ранее изложенное, мы видим, что разнствование Веданты и Санкхья касается только их формально-логической стороны и вызывается исключительно различием положений воспринимающего актуального сознания. Онтологически эти системы тождественны и выражают ту же самую истину, но только освещают ее с различных сторон. — Веданта изучает космос *sub specie* тезиса первоверховного бинера, а Санкхья делает то же самое *sub specie* сознания, совмещенного с членением актуальной космической синархии.

§ 35. Понятие о потенциальном имманентном диалектическом процессе

Как абсолютный объект и начало организуемое, Имманентный Лик в своем quasi-самобытном естестве абсолютно иерархичен, чужд принципу синархии. В своей отвлеченности он представляется идеальной аморфной бесструктурной пластической средой, подобной неатомной иурвичной материи Платона. Однако такое представление есть лишь гносеологическая абстракция, имеющая оправдание лишь в стремлении определенно обосновать исходное начало феноменологических иерархий. Если трансцендентное без имманентного остается нирваническим, непроявленным, то, наоборот, имманентное без трансцендентного вовсе не могло бы существовать. Эту идею, в частности, мы находим у классика современного оккультизма — у Станислава де-Гюайта¹. — «Кем был бы Божественный Отец без Небесной Матери? Что представлял бы из себя Иод без Хе? Сам Бог проявляется при посредстве своей Вечной Супруги — Nature Naturante, Чья роль состоит в доставлении тем принципам, которые Он обнаруживает, пластической субстанции, где они могли бы определиться и жить. Дух остался бы непостижимым без Жизни, которая реагирует, перерабатывая Его, а Жизнь осталась бы бесформенной и хаотичной бессмысленностью за отсутствием Духа, который бы перерабатывал и отделявал ее». Имманентный Лик претворяется из абстракции в quasi-самобытную реальность только чрез сопричисление к Трансцендентному Лику, насыщение его субстанциальной активностью. Это осуществляется посредством процесса, аналогичного потенциальному трансцендентному, и который поэтому должен быть определен как потенциальный имманентный диалектический процесс. Обратимся к исследованию его основных этапов.

ГЛАВА X. Рождение физической монады как утверждение потенциальной системы категорий становления Сущего; Имманентный диалектический процесс и символ свастики

§ 36. Космическая среда и абстракция системы категорий потенциальной физической монады

Потенциальной синархии Трансцендентного Лица, ориентированной в своем целом и членениях по отношению к Абсолютному Субъекту, соответствует бинерно-потенциальное состояние Лица Имманентного — космическая абсолютно пассивная а-иерархическая пластическая среда¹, Пракрити, анетров, Телесми, Астрал. Это не есть материя в обычном понимаемом смысле, а только ее абстрактное естество в себе: она так же далека от конкретного эмпирического, как и абстрактно-спекулятивная идея естества трансцендентного в себе. Это есть лишь прототип материи в общем смысле, ее имманентный субстрат. Она одна (в философии Санкхья Пракрити одна — «Еkatva»), но не едина, ибо единым может быть названо лишь нечто по существу целостное, а ее природа определяется абсолютным противопоставлением единству и целостности. Взятая в отдельности, она не может быть определена и как множественность, ибо идея множественности не только онтологически происходит из единства, но и материально есть его производная. Действительно, множественность есть не только актуальное раскрытие некоего высшего единства, но и совокупность единств низшего иерархического порядка. Поэтому вне бытия единства множественность дважды невозможна. Если единство без его раскрытия во множественности есть нечто могущее быть определенным только апофатически, как [щ ов, то множественность, не соподчиненная единству, есть подлинное ничто, овк ов. Отсюда следует, что если непроявленное в иерархии модусов естество трансцендентного может быть определено как единство потенциальное, то, аналогично, природа потенциального состояния имманентного должна быть определена как потенциальная множественность. Идея аморфной среды, обладающей потенциальной множественностью, кроме учения школы Санкхья о Пракрити, много раз освещалась и в последующей мировой литературе. Укажем прежде всего² на Платона, который называл эту среду первобытной материей. Проф. Карпов в своем переводе Платона (Москва, 1879) в примечании на стр. 421–422 т. VI («Тимей») так конспектирует его учение: «Платон отличает от материи конечной, принявшей уже известные формы и условия (толерас, еуов), материю бесконечную, свободную от всяких подобных ограничений (алецзод). Прежде чем вступить в первый из указанных фазисов, мировая материя должна была находиться в этом свободном, так сказать, разреженном состоянии, потому что только из бесконечного может возникнуть и сложиться что-либо конечное. Таким образом, четыре основные стихии, различаемые ныне в составе мировой материи, нельзя считать первобытной материей: они представляют собой уже позднейшие ее виды и формы. Что же такое была первобытная материя, послужившая им началом? Во-первых, как мы видим, ее следует представлять вне всяких форм, условий и отношений. И, однако же, так как она послужила началом для всех видимых явлений, мы должны признавать ее; бесконечно изменчивой и делимой, — способной к восприятию всех этих ограничений, в которых мы ей отказываем. Далее, материя эта вместе вещественна и невещественна: ее нельзя считать телом, потому что с понятием о теле нераздельно понятие о какой-либо форме; но ясно, что ей нельзя также отказывать в телесности. Человеческий ум, которому доступны только явления конечные, не может иметь ясного представления о такой материи, и если он постигает ее, то постигает, по выражению Платона, некоторым ложным или искусственным суждением, — tow tivì Хауюцц, т. е., другими словами, составляет понятие о ней как бы насильственно, путем отрицания. Поэтому ниже Платон прилагает к первобытной материи эпитет невидимой (аорсаов). Кроме того, он называет ее чем-то пространственным (то гтјс, уорас, \, материалом, из которого образуются формы (iKftayewv], матерью, а также приемником и как бы питомником (илодо%г), отов Ttdr/vr/) всех явлений, — определение, которое было потом в большом ходу у философов платоновской школы. Эпитеты эти выражают вообще мысль, что первобытная материя служит необходимым посредствующим началом между миром явлений и идеями, так как только через нее идеи находят свое выражение в явлениях».

Учение Платона о «первобытной материи» получило широкое развитие в работах его ближайших преемников и комментаторов — например: у Прокла (см. «Proclus Theolog. Plat.» кн. IV, гл. XXIX), Порфирия («Аюурцоилрос, Tavotjra» — «Sententiae ad intelligibilia ducentes»), Филона (в его учении об о twv vXwv голос, — «De Somniis», lib. I, «De mund. opif.» 4 и «De plant Noe») и Плотина. Так, последний учит, что материя даже более бесстрастна, чем зеркало («Enneades», III, 6, 9. Русск. пер., стр. 158. III, 6, 11–13. P. 159–163). Борются, изменяются и уничтожают друг друга только или противоположные качества в телах, или самые тела, но материя остается совершенно не затронутой этой борьбой (III, 6, 8. P. 158. III, 6, 9. P. 167). Она — небытие, однако не в том смысле, что она вовсе не существует, а в сравнении с подлинным бытием умопостигаемого (I, 8, 3. P. 41). Как бескачественное и неопределенное, материя есть пассивная возможность всего (II, 5, 1. P. 82. II, 5, 5. P. 84–85). Вследствие этого материя не может ни оказывать какого-либо сопротивления активному началу форм (II, 48. P. 75), ни давать форм (VI, 3, 2. P. 412). Форма не принадлежит материи, но вводится в нее извне. Все эти идеи мы равно находим и в сочинениях средневековых (Корнеллий, Агриппа, Иоанн Тритемий и др.) и новейших (Гюайта, Елифас Леви и др.), мистиков и оккультистов. Точно так же идея первоматерии занимает важное место в индийской философии (см. напр. Svetasvatara Upanishad. IV, 5; Brihad. Ar. Up. I, 4, 7 и у Капилы V, 1 2 и др.) и в Каббале (см. учение о «тени» в Сифре Дзениуте, Идра-Раббе и др.). В моей работе «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро» на стр. 464–471 в связи с учением о космической среде я привожу ряд соответствующих цитат.

Если в потенциальной синархии трансцендентного вся субъектность сосредоточена только в Абсолютном Субъекте, то в потенциальной среде имманентного субъектность вовсе отсутствует, и поэтому она и определяется как спекулятивная абстракция чистой объектности. Переход к актуализации потенциальной синархии делается возможным только после свершения потенциального трансцендентного диалектического процесса — внесения субъектное™ (Adhyatma) в членения потенциальной синархии, т. е. в индивидуальные субстанции второго рода, в ноуменальные монады. По «Закону аналогии» Гермеса Трисмегиста параллельно и гетерономно с этим в имманентном происходит аналогичный процесс. — Общая определяющая его природу объектность (Adhibhuta), безраздельно свойственная одной вселенской потенциальной абстрактной множественности, может перейти к претворению в суммарную множественность актуально, конкретных объектов только по свершении потенциального имманентного диалектического процесса. Он заключается во внедрении в космическую среду трансцендентной потенциальной синархии и в дифференцировании благодаря этому общей безличной объектности через внесение ее субстрата в членения синархии. В трансцендентной синархии монада определяет себя как потенциальный индивидуальный субъект лишь в противопоставлении себе индивидуальной синархии как потенциального объекта. В строгой аналогии с этим, в индивидуальной множественности имманентного каждая потенциально объективированная составляющая определяется как потенциальная личная объектность лишь в противопоставлении себя членению потенциальной трансцендентной синархии как личному субъекту. Эту идею, что Пракрита возникает к бытию лишь в подчиненности бытию Пуруши, индусы выражали термином «Pararthyа». Таким образом, в первичном процессе бытия мира — во взаимном отражении и соподчинении полюсов первоверховного бинера Трансцендентного и Имманентного Ликов Абсолюта, в каждом из них оно имеет существенно особую природу. — В Трансцендентном, как в единстве, это сопряжение по существу ничего не изменяет в его собственной природе, так как представшая перед ним множественность ничего не привносит в его бытие извне, а лишь побуждает его осознать свое же собственное содержание, раскрывает возможность актуального процесса. Наоборот, в другом полюсе первоверховного бинера — в Имманентном как во множественности — сопряжение с единством производит глубочайший

переворот в самой природе естества. Из отвлеченной абстракции имманентное претворяется в реальный низший предел синархии становления Сущего, в ее низший дифференциальный пояс, в трансфинитум убывания. Органически сопричисляясь к реальности, абстракция уже перестает быть только таковой, ибо она становится здесь органической частью актуального бытия. Итак, переход имманентного из абстрактно-потенциального состояния, существующего только как общая космическая безличная объектность — недифференцированный абсолютный объект потенциального самосознания Реальности, — к осуществлению свободы возможности актуализации как суммарной совокупности личных видов объектности есть особый онтологический акт, изначально утверждающий объектную самобытность каждого из этих видов и свойственную ему как конкретному модусу становления Сущего систему имманентных пневмато-логических категорий. Подобно монадам — ноуменам трансцендентного мира, — мы будем именовать объективированную личную объектность, вид вселенской объектности, физической монадой. Как для осуществления актуальной конкретизации ноуменальной монады необходимо первоначальное утверждение ее индивидуальности в субъект-объектных отношениях ее сущего естества как такового, с ее раскрытием в индивидуальной синархии как таковым, так и для осуществления актуальной конкретизации физической монады необходимо первоначальное утверждение ее личной самобытности в субъект-объектных отношениях общемировой пассивной среды с данным членением трансцендентной синархии.

Потенциальная монада, как членение потенциальной синархии, неотъемлемо причастна целостному генетическому потенциальному самосознанию Реальности, а потому ей присущи первичные потенциальные категории: прамистика и праволя. Эти категории суть реальные потенции субстанциального бытия; такая потенция может быть непроявленной, но это ни в коей мере еще не свидетельствует о ее бессодержательности, отсутствии самобытного естества, т. е. абстрактности. И действительно, эти категории суть модусы протекающего через монаду Божественного Самосознания. В своей бине-рной сопряженности первичные категории монады выявляют потенциально присущую ее природе субъектность. Аналогично, но полярно противоположно этому, пассивной среде также могут быть приписаны некие категории. Здесь мы не имеем уже перед собой субстанциального бытия, ибо среда в себе есть чистое *ovkor3*, но, имея в виду те последствия, к которым приводит включение ее идеи в индивидуальное конкретное сознание, мы можем приписать их своеобразную специфику самой абстракции среды. Согласно уже разъясненному ранее, с абсолютной точки зрения такое заключение будет бесцельным, но не ошибочным, ибо мы можем приписывать идее «ничто» предикаты, определяющие его как виды «ничто», без извращения его природы и не вызывая логического противоречия в его концепции. Итак, для Веданты, центрирующей всякое положительное содержание в Трансцендентном, приписывание конкретных абстрактных качественностей общей идее абстракции только бесцельно, ибо —

«Все вещи до рождения сокрыты
В Едином и Великом Бытии,
Откуда при рождении исходят,
В Него при смерти снова погружаясь...»

Напротив, с точки зрения сознания, совмещенного с единичным членением актуальной синархии, такое заключение получает определенный конкретный смысл, ибо оно объективирует в самой идее *quasi*-самобытного имманентного начала такие качественности, которые и проявляются им актуально при творческом сопряжении с началом трансцендентным. Итак, для

Санкхьи, раскрывающей идею Абсолюта в бинере Пуруши и Пракрита, самая идея Пракрита как таковой определяется ее первичными категориями.—

«Познай еще, что дух или Пуруша
И вещество — Пракрита безначальны,
И что природа черпает из недр Самой себя все качества Пракритп.
Природа действует своею силой
И создает все явления тела,
А дух дает нам ощущения плоти».

Приписываемые потенциальной среде первичные категории и являются прообразами тех качественностей актуально проявляющегося духа, которые не только не содержатся в потенциально-трансцендентном его состоянии, но и полярно чужды ему по своей онтологической природе. Будучи в себе как таковые негативными, они получают конкретный смысл только в соподчинении (Pararthyā) соответствующим положительным реальностям, ибо в акте этого сопряжения последние изменяют свою модификацию. Эти категории потенциального имманентного-онтологически тождественны вторичным потенциальным категориям монады. Действительно, последние объективируются как потенции лишь с потенциальным утверждением общей идеи проявления, и потому по своей природе ему имманентны. Это значит, что они относятся не к собственной субстанциальной природе бытия, а к его инобытию, его имманентной модификации. Именно в факте их наличия и раскрывается в данном случае справедливость общей доктрины, что всякий тезис бинера первого вида *in puse* всегда включает в себя антитезис. Включая идею имманентного в трансцендентный процесс, мы тем самым получаем право, которого не имел Гегель, утверждать абсолютность и всеобщность его смысла (Веданта). Однако имманентное, соподчиняясь трансцендентному, входит в него не как quasi-особая реальность, а только объективирует в нем соответствующую себе его же собственную модификацию. В самом деле, пранишья воля и праразум суть только категории самого трансцендентного в состоянии ответственности и уподобления имманентному, а не категории последнего как такового. Или: В, соподчиняясь А, вызывает в нем объективацию А, соответствующую и равноценную В, но не тождественную В. Самому потенциальному имманентному как таковому свойственны особые потенциальные категории, связанные со вторичными потенциальными категориями трансцендентного законом соответствия по аналогии. Так, потенциальной физической монаде как потенциально субъективированной конкретной объектности необходимо присущи нижеследующие имманентные категории. — Во-первых, имманентное, как усийный (ovaia) субстрат конкретно-эмпирических процессов, должно обладать потенцией кинетического осуществления этих процессов. Если в аспекте Веданты конкретный вид энергии есть только актуальное обнаружение трансцендентной категории воли, то в аспекте Санкхьи эмпирический факт конкретных видов энергии необходимо свидетельствует, что их субстрат есть категориальная принадлежность самого имманентного. С другой стороны, в последнем аспекте — конкретное эмпирическое, как совместное порождение одинаково реальных (Astitva) трансцендентного и имманентного, есть *eo ipso* конкретная актуализация совместного действия их активностей: первому, Adhyatma, присуще спекулятивное воление, а второму, Adhibhuta, — конкретная энергия. Итак, основной потенциальной категорией собственно имманентного является потенция конкретной энергии; в эзотеризме она именуется праконкрет-ной энергией. Во-вторых, — имманентное, как субстрат всякой конкретности вообще, должно обладать потенцией конкретного расчленения,

объективирования и оформления. Если в аспекте Веданты конкретная форма есть только актуальное обнаружение трансцендентной категории разума, то в аспекте Санкхьи эмпирический факт конкретных форм необходимо свидетельствует, что их субстрат есть категориальная принадлежность самого имманентного. С другой стороны, в последнем аспекте — конкретное эмпирическое, как совместное порождение одинаково реальных (*Astitva*) трансцендентного и имманентного, есть *eo ipso* конкретная актуализация совместного действия их оформляющих веяний: первому, *Adhyatma*, присуща организующая мощь Логоса, а второму, *Abhibhuta*, — субстрат конкретной формы. Итак, второй основной потенциальной категорией собственно имманентного является потенция утверждения конкретной формы; в эзотеризме она именуется преформой.

Праконкретная энергия и праформа суть понятия абстрактные, но, невзирая на дискретность каждой из них порознь, вместе они являют некоторый определенный смысл. Праконкретная воля как потенциальная активность физической монады предопределяет долженствующую раскрыться в эмпирическом процессе конкретную активность; равным образом праформа как потенциальная объективация физической монады предопределяет долженствующую раскрыться в эмпирическом процессе ее самобытность и своеобразность. Ноуменальная монада получает свои первичные потенциальные категории в самом факте сопричастности своего бытия Сущему. Они суть не ее собственное достояние, а ничто иное, как категории потенциального самосознания Божества, созерцаемые в индивидуальных гранях. В противоположность этому имманентное, созерцаемое в его целостном онтологическом естестве как *ovkov*, лишено всяких категорий. Только переходя к анализу процесса его сопряжения с трансцендентным, мы можем определить его начало как претворение общей аморфной пластической среды в потенциальную множественность потенциальных физических монад. Таким образом, первичные категории потенциальной физической монады в сущности относятся не к идее имманентного как такового, а к процессу его сопряжения с трансцендентным *in statu nascendi*. В гармонии с этим, если качественания первичных трансцендентных категорий могли быть выявлены дедукцией из идеи Сущего, то качественания потенциальных первичных имманентных категорий могут быть объективированы лишь методом долженствования, прагматическим путем. Объединяя идеи первичных имманентных категорий, мы видим, что они потенциально предопределяют уединенность и самозамкнутость физической монады, что может быть названо по аналогии имманентной субъективностью. Трансцендентный субъект предопределяется бинером самобытного содержания и самобытной активности. Здесь третья пневматологическая категория — ноуменальная форма — является производной и сопутствующей. Когда мэоническое содержание осуществляет актуальное воление, то тем самым и объективируются его индивидуальные грани; до этого проявления эти грани не могли быть воспринимаемы. Обращаясь к имманентному субъекту, мы встречаем процесс иного порядка и качественаний. Имманентный субъект предопределяется бинером конкретной активности и конкретной формы, причем как та, так и другая не *Моіуг* быть присущими его уконическому естеству, а являются наведенными извне действием трансцендентного. Здесь третья пневматологическая категория — феноменальное содержание — является также производной и сопутствующей. Когда через рождение трансцендентным в имманентном разностей потенциалов в последнем возникают виды конкретной энергии и *eo ipso* конкретной формы, то самим течением этого процесса вызываются к бытию и соответствующие феноменальные содержания. В самом уконическом имманентном всякое положительное содержание вовсе отсутствует, а потому всякое феноменальное содержание неразрывно связано не только с фактом, но и с типом процесса. Все эти идеи были бы весьма трудны для усвоения, если бы они не иллюстрировались наглядно новейшими открытиями физической науки. Так, мы

знаем теперь, что масса имеет чисто энергетивную природу. Всякая материя есть кристаллическое состояние энергии, и обратно — всякая лучистая энергия обладает массой. Но не только материя была первоначально образована устойчивостью электронов в движении вокруг единиц положительного электричества, но, как показал принцип относительности, масса всякого движущегося тела зависит от скорости его движения. Таким образом, феноменальное содержание — материя — действительно возникает только в свершении эмпирического процесса и во всем его течении продолжает находиться в строгой от него функциональной зависимости. Из изложенного ясно, что различие между ноуменальной субъектностью монады и имманентной субъектностью физической монады должно быть определено следующим образом: первая есть актуализация исконной субстанциальной природы реальности, а вторая возникает к бытию только феноменологически, как основной предикат quasi-Реальности.

Идеи субъектности и объектности, как бинер, могут возникнуть как актуальная конкретность или быть только потенциально объективированы не иначе, как сопряженно. В индивидуальной монаде объективирование ее субъектной природы неразрывно сопряжено с противопоставлением ей присущей ей потенциальной синархии как индивидуальной целостной объектности. Аналогично этому, в физической монаде субъектность и объектность возникают в объективированном виде также сопряженно, но соотношение между данными полюсами этого бинера в последнем случае уже совершенно иное. Природа трансцендентного синархична, а потому в нем субъект является центром, объединяющим своим всеединством нисходящую из него иерархию видов объектности; субъект и объект относятся здесь к различным по достоинству поясам иерархии. В противоположность этому природа имманентного асинархична, а потому субъект и объект здесь иерархически тождественны. Первичные потенциальные категории объективируют в аморфной среде имманентного данную единич(ную) потенциальную объектность лишь постольку, поскольку через нисходящие веяния трансцендентного они выявляют ее имманентную субъектность. В этом процессе и вызываются к бытию вторичные потенциальные имманентные категории. В ноуменальной монаде все члены кватернера потенциальных категорий взаимно обуславливаются, причем первичные категории онтологически предшествуют вторичным, ибо относятся по природе к общекосмическому Самосозерцанию Реальности, между тем как последние возникают в индивидуальном диалектическом процессе; но ввиду параллельности космического процесса и совокупности индивидуальных диалектических процессов возникает сопряженность первичных и вторичных категорий. Таким образом, пары потенциальных трансцендентных категорий различаются иерархически, но синархически представляют единую систему. В физической монаде все члены кватернера потенциальных категорий не только обуславливают друг друга, но и являются величинами одинакового иерархического порядка. Если первичные категории относятся как бы к собственному естеству имманентного, то вторичные возникают в развивающемся из него процессе. Это, с точки зрения имманентного, указывает на примат первичных, но, с другой стороны, так как сами первичные категории объективируются лишь чрез посредство того же самого процесса, то онтологически примат должен быть приписан вторичным категориям. Эта взаимная обусловленность и раскрывает равенство их иерархического достоинства. Отсюда следует, что качества вторичных категорий могут быть одинаково выявлены, принимая последние как обуславливающие первичные и как обуславливаемые ими. Так, первичной категории праконок-ретной энергии соответствует вторичная категория, именуемая в эзотеризме праматерией. Действительно, именно в материи проявляется с наибольшей яркостью конкретное состояние энергии, так как материя есть кристаллическая энергия; равным образом энергия становится конкретной, когда она связана с определенной материей. Аналогично этому, первичной категории праформы соответствует вторичная категория, именуемая в эзотеризме

праэнергией. Действительно, всякая конкретная форма призывается к бытию самобытной энергией, и, обратно, только в наличии конкретных форм самобытная энергия может найти приложение своей активности. Последнее и показывает воочию, что имманентный субъект делается таковым лишь постольку, поскольку он оказывается объектом по отношению к веяниям трансцендентного. Если трансцендентная субъект-объектность есть бинер модусов актуализирующегося субстанциального бытия, то имманентная субъект-объектность есть субстрат этой актуализации: в конкретной эмпирической субъект-объектности трансцендентное есть *causa efficiens*, а имманентное — *causa materialis*. В концепции Веданты это выражается идеей, что Брахман не только идеальная (трансцендентная) причина мира, *Avyakta*, но и причина материальная (имманентная), *Uradana*.

§ 37. Потенциальный имманентный диалектический процесс

Праконкретная энергия и праформа определяют потенциальную объектность физической монады, а праматерия и праэнергия определяют потенциально ее субъектность в эмпирическом процессе. Подобно трансцендентным потенциальным категориям, кватернер потенциальных имманентных категорий лишен взаимного сопряжения своих членов. Для синархического естества трансцендентного актуальность бытия и органичность строения суть синонимы. Имманентное в себе ареально и асинархично, но для возможности хотя бы и только являющегося quasi-самобытного существования оно должно отразить в своей феноменологии закон организма. Само по себе оно бессильно осуществить это, но, сопричисляясь к творческим веяниям трансцендентного, оно раскрывает их закон в конкретно-эмпирическом явлении. Как железные опилки раскрывают присутствие магнитного поля, так и имманентное системностью своих качественностей раскрывает актуально наличие трансцендентного закона. Таким образом, потенциальный имманентный диалектический процесс есть не раскрытие субстанциального естества в органической системе самобытных потенциалов, а только приобщение укониической идеи субстрата к реальности, претворение его в субстрат, конкретно осуществляющий ее реализацию. С формальной стороны этот процесс вполне аналогичен трансцендентному и заключается во взаимном отражении и соподчинении полюсов бинеров потенциальных категорий, благодаря чему

они и претворяются из укониических абстракций в эмпирические quasi-реальности, одновременно с чем, соответственно, изменяется природа субъект-объектности имманентного: из потенциальной она становится актуальной.

Мы показали, что все члены кватернера потенциальных категорий попарно сопряжены между собой. В бинере первичных категорий тезисом является праконкретная энергия, а в бинере вторичных — праматерия. Члены этих двух бинеров связаны законом феноменологического соответствия: тезис первичных категорий объективируется параллельно с тезисом вторичных, и это же самое имеет место и по отношению к антитезисам. Такая сопряженность есть свойство производное, вторичное, и возникает только как следствие бинерной сопряженности каждого тезиса с обоими антитезисами и, обратно, каждого антитезиса с обоими тезисами: Эти связи и раскрывают общую целостность системы кватернера. Однако члены бинеров второго вида не могут непосредственно реализовать свои полярные тяготения, ибо если бы это произошло, то взаимно погашенные разности потенциалов дали бы в результате нуль. Гармонизация таких бинеров всегда протекает не в их собственной природе, а в цепи вытекающих из них андрогиниов. Напротив, члены бинеров первого вида непосредственно актуализируют свои взаимоотношения. В кватернере трансцендентных

категорий тезисами бинеров первого вида являются первичные категории, ибо вторичные ниже по иерархическому достоинству. В кватернере имманентных потенциальных категорий онтологически тезисами должны быть признаны вторичные категории, но при утверждении собственной самобытности имманентного, в силу синархичности его естества, все члены кватернера должны почитаться наделенными такой самобытностью. Если в трансцендентном процессе вторичные категории действуют только наведенной активностью, то в имманентном процессе они в аспекте Веданты все обладают только наведенной активностью, а в аспекте Санкхьи все действуют самобытно. Итак, первый этап организации имманентных потенциальных категорий или предшествует имманентному диалектическому процессу как таковому (в порождении имманентного естества трансцендентным), или вовсе не имеет места (при признании имманентного самобытной реальностью). Обратимся теперь к исследованию природы означенных бинеров первого вида.

Материя есть субстрат содержания, естества, конкретно-эмпирического бытия, как в его суммарном целом, так и в иерархии единичных видов; в противоположность этому форма есть орудие, осуществляющее дифференциацию материи в иерархии ее единичных видов. Трансцендентная мистика есть одновременно и единое естество космического бытия, и совокупность естества всех конкретных обнаружений бытия в иерархиях, а потому есть начало, осуществляющее синархичность космоса. Аналогично этому — материя есть одновременно и единственный материал космического бытия, и суммарная совокупность материалов всех конкретно-эмпирических явлений. Но, в бинерную противоположность мистике, качественно дифференцирующей в иерархиях через объективирование модусов своего единого синархического естества, материя только количественно распадается на множественность членений через соподчинение своего асинархического субстрата к трансцендентным иерархиям. Материя всегда одна, и если принимает различные качественности, то только наведенно; они не развертываются из ее внутреннего содержания, а возникают извне под действием трансцендентных сил. Сама материя всегда абсолютно массивна. Таким образом, нет и не может быть иерархии конкретных материй, как и обнаружения путем дифференциации ее общего естества. Она не едина в иерархической множественности, а одна и всюду себе тождественна.

Если мистика синархична, то материя генерична и рецептивна. В терминах В.С.Соловьева⁴ — мистика едина центрально, а материя одна периферически: Наконец, как я показал в своем «Законе синархии», мистика есть единое кратное всей совокупности конкретных содержаний, а материя есть их общий делитель. Отличие имманентной категории формы от трансцендентной категории разума вполне аналогично только что показанному отличию материи и мистики. Разум есть начало, творчески осуществляющее дифференциацию и организацию модусов синархического естества мистики. Его общая идея, как Логоса, одновременно объемлет с идеей единого синтетического закона идею раскрытия последнего в иерархии конкретных проявлений. Иначе говоря, одновременно с утверждением иерархичности, реализующей актуально его закон, он наполняет все ее членения всеединством, а потому его природа синархична. Напротив, форма есть орудие, осуществляющее феноменологию дифференциации пластической среды в конкретных объективациях. Общая идея формы как начала асинархична и всегда тяготеет к утверждению разрозненности и отъединенности всякого частного явления от других. Таким образом, хотя материя и форма сами по себе отличны от мистики и разума, но связующий их закон остается тождественным. — Категория материи по существу центральна, а категория формы периферична. В этих двух бинерах, трансцендентном и имманентном, проявляется один и тот же общий закон соотношения тезиса с антитезисом; собственное различие их природ изменяет лишь состав элементов, раскрывающих этот закон, но не может изменить его

перманентной сущности. В трансцендентном бинер мистики и разума представляет собой целостную систему, которую мы назвали сознанием ноуменальной монады. Аналогичный этому имманентный бинер материи и формы именуется в эзо-теризме существованием. Как проявление ноуменальной монады заключается в актуализации ее сознания, выявлении всей противоположности его полюсов, так проявление физической монады есть актуализация ее существования, конкретное обнаружение в данной форме субстрата материи. Мистика в себе, как тезис сознания, раскрывается в нем в восходящем ряду своих органических модусов параллельно с раскрытием начала разума. Точно так же материя в себе, как тезис, никогда не может быть обнаружена, но постоянно раскрывается в суммарной совокупности качественований, наведенных началом формы. Только тогда, когда возникнут конкретные формы, материя получает возможность как бы влиться в них, т. е. создать иллюзорный факт конкретно-эмпирического бытия. Форма, как антитезис, сама по себе лишена содержания и является лишь орудием и методом конкретно-эмпирической феноменологии; наоборот, материя есть носительница иллюзорного естества имманентного, создающего мир Майи. В силу этого учение о феноменологии конкретных единичных форм предопределяет учение об эволюции материи как организации первичной аморфной среды в возрастающей многообразности явлений конкретного эмпирического. Материя в себе бесструктурна, аморфна и некристаллична, т. е. ее субстрат вполне однороден и неизменяем, но исполняя собой различные формы, она тем самым воспринимает наведенно различные качественования. Начало формы также проявляется различно в зависимости от своей сложности, но quasi-иерархии форм и материи не только различны друг от друга, но представляют собой полюсы бинера. Иерархичность конкретного эмпирического есть следствие иерархичности природы трансцендентного; имманентное, сопрягаясь с трансцендентным, оказывается принужденным следовать феноменологически этой иерархичности, но это нисколько не затрагивает ни его собственного естества, ни его собственной феноменологии, как таковых. Форма проявляется на ступенях конкретно-эмпирической иерархии как бы методом геометрических сечений; каждая частная форма есть количественная часть более сложной, т. е. при переходе от целого к части форма сокращается лишь по координате дурной бесконечности, т. е. по количеству входящих в нее дифференциальных элементов. В противоположность этому материя проявляется на ступенях конкретно-эмпирической иерархии как бы методом целокупных отражений; иначе говоря, в каждый единичный вид конкретно-эмпирического существования она входит в своем том же самом целом, яе могущем быть ни обедненным, ни расширенным, и лишь окрашивается наведенно соответствующими относительными тональностями. Непосредственным выводом отсюда будет следующее разделение этих двух начал. — Категория материи есть субстрат цельности и общего внутреннего единства мироздания, причем эта цельность предопределяется генезисом его актуализации как таковой; здесь целостность является непосредственным результатом единственности первоисточника; будучи искони единственным и всегда оставаясь таковым, он в самом факте исполнения содержанием всех конкретных форм реализует их генерическое единство, В противоположность этому категория формы есть орудие осуществления многообразности мира, множественности его актуальной феноменологии, причем эта множественность предопределяется механизмом самой актуальности как таковой. Здесь реализация целого есть только суммарный результат реализации его количественных членений. Отсюда мы заключаем, что материя есть естественный субстрат идеи еди не тва; наоборот, форма есть субстрат, реализующий множественность. Качественования актуального бинера: материя — форма предначертываются первичным бинером потенциальных категорий физической монады: праматерия — праформа.

Праматерия, как имманентный субстрат трансцендентной категории мистики Сущего, есть

периферическое соответствие первичного центрального. творческого единства. Это не есть синтетическое единство, объединяющее множественность внутренне связанных потенций или конкретных качественностей, как не есть и генетическое единство, содержащее их в себе *in mīse*, но есть единство генерическое, входящее в каждое членение актуальной множественности. Именно в силу этого оно укоренично, гетерономно Имманентному Лику Сущего в себе. Праформа, как имманентный субстрат первичного воления Реальности актуально быть, есть периферическое соответствие раскрывающейся в конкретном бытии дифференциации спекулятивного смысла, т. е. множественности. Однако это еще не есть актуальная множественность, т. е. множественность конкретных единств, а лишь субстрат абстрактного прообраза дифференцированного в конкретном состоянии единого субстанциального содержания, т. е. это есть субстрат множественности, онтологически противостоящий субстрату единства, а не раскрывающий его. Именно в силу этого он непричастен *quasi*-реальности Имманентного Лица Сущего и является лишь иллюзией зияющей пустоты.

Как кватернер трансцендентных потенциальных категорий разделяется на бинер сознания и бинер волевой, так и кватернер имманентных потенциальных категорий кроме бинера существования включает другие две категории, образующие энергетивный бинер. Имманентное в себе, как абстрактная объектность, лишено начала активности. Оно становится актуальным объектом только в сопряжении с трансцендентным. В этом процессе, вызывающем к бытию имманентную субъектность, трансцендентное изливает дискретную активность, субстрат которой именуется энергией. Создавая конкретную материю в конкретной форме, энергия обнаруживается затем в своей конкретной модификации, которую мы будем называть конкретной энергией. Так возникает волевой бинер системы категорий физической монады. Качественности членов этого бинера и суть обнаружения первичных потенциальных категорий. — Бинер вторичных категорий, потенциально обнаруживающий потенциальную субъектность физической монады, образуется праматерией и праэнергией как потенциальной дискретной имманентной активностью. Равным образом бинер первичных категорий, потенциально объективирующий потенциальную объектность физической монады, образуется кроме праформы праконкретной энергией как потенциальной конкретной имманентной активностью. Праэнергия и праконкретная энергия составляют потенциальный энергетивный бинер, связанный с потенциальным бинером существования: праматерия — праформа, в свою очередь, законом бинерной зависимости. Итак, вся система потенциальных имманентных категорий действительно является потенциально целостной и единой.

Как уже было сказано, в противоположность кватернеру потенциальных трансцендентных категорий, где первичные категории онтологически самобытны, а вторичные могут действовать лишь наведенной активностью, в кватернере потенциальных имманентных категорий их обе пары в себе остаются одинаково абстрактными, но в акте осуществления творческого потенциального сопряжения трансцендентного с имманентным, отражения первого в последнем, все четыре имманентные потенциальные категории одновременно и сопряженно наделяются *quasi*-самобытным стремлением к актуализации. Таким образом, если трансцендентный потенциальный диалектический процесс разделяется на два последовательных (в космогоническом аспекте познания) этапа, то в имманентном потенциальном диалектическом процессе первый этап как таковой отсутствует, замещаясь соответствующим актом первичного общекосмического диалектического процесса. Последний есть рождение мировой *Avidya*, иллюзии самобытного бытия Имманентного. Отражение и соподчинение полюсов бинеров, связующих имманентные потенциальные категории, протекает сопряженно в обоих бинерах: праматерия — праформа и праэнергия — праконкретная энергия. Как и при анализе трансцендентного потенциального процесса, здесь нам также придется

прибегнуть к искусственному логическому расчленению единого органического целого и затем внести в вывод и его результаты соответствующую поправку. Исследуем сначала превращение абстрактного бинера: пра-материя — праформа в имманентную quasi-реальность.

Праматерия — укониический имманентный субстрат мэонической мистики, — отражая в себе абстракцию проформы, преобразует природу своего единства: из аморфного единого субстрата естества она претворяется в генерический субстрат естества конкретно-эмпирического бытия. Так возникает конкретная модификация субстрата мистического начала, именуемая в эзотеризме материей. Праматерия и материя образуют бинер первого вида: первая, будучи в себе укониической абстракцией, под действием наведенной на имманентное в первичном акте космогонии трансцендентным активности, как quasi-самобытный запредельный космическому бытию тезис, актуально раскрывается во второй, имманентной первооснове этого бытия, как антитезисе. Закон этого quasi-субстанциального бинера субстратов можно изложить также следующим образом: укониическое единство всеобщего субстрата имманентного, онтологически предшествующее конкретному бытию, включая в себя абстрактную множественность, претворяется в конкретное единство актуального субстрата имманентного, организуемого через дифференциацию в актуально-конкретную множественность субстратов естества конкретных модусов становящейся реальности, но неизменно воссоединяющего их геиерическим единством своей асинархической природы. Таким образом, в идее материи *implicite* заключен весь имманентный диалектический процесс *sub specie* ге-нерического единства. В строгой гармонии с этим абстракция пра-формы, сопричисляясь к праматерии — укониическому имманентному субстрату мэонической мистики, — преобразует природу своей множественности: из абстрактно-формального понятия она претворяется в субстрат обнаружения конкретно-эмпирического бытия. Так возникает конкретная модификация субстрата разумного начала, именуемая в эзотеризме формой. Праформа и форма образуют, подобно праматерии и материи, бинер первого вида: первая, будучи в себе укониической абстракцией, под действием наведенной на имманентное в первичном акте космогонии трансцендентным активности, как quasi-самобытный запредельный космическому бытию тезис, актуально раскрывается во второй, имманентной этому бытию, как антитезисе. Закон этого quasi-субстанциального бинера субстратов можно изложить также следующим образом: субстрат абстрактной множественности, онтологически предшествующий идее конкретного бытия, включая в себя укониическое единство всеобщего субстрата имманентного, претворяется в конкретный субстрат актуальной множественности феноменологии дифференцированного естества конкретного эмпирического, актуально раскрывающей потенциальную многогранность становящейся реальности. Таким образом, в идее формы *implicite* заключен весь имманентный диалектический процесс *sub specie* множественности.

Вполне параллельно и сопряженно с актом претворения абстрактного бинера: праматерия — праформа в имманентный quasi-реальный бинер: материя — форма происходит аналогичный процесс актуализации абстрактного бинера: праэнергия — праконкретная энергия. Праэнергия — укониический имманентный субстрат мэонической воли, — отражая в себе абстракцию праконкретной энергии, преобразует природу своей активности: из укониического субстрата дискретной активности она претворяется в конкретный субстрат источника активности конкретно-эмпирического бытия. Так возникает конкретная модификация субстрата начала спекулятивной воли, именуемая в эзотеризме энергией. Праэнергия и энергия образуют бинер второго вида: первая, будучи в себе укониической абстракцией, под действием наведенной на имманентное в первичном акте космогонии активности, как quasi-самобытный запредельный космическому бытию тезис, актуально раскрывается во второй, имманентной этому бытию, как антитезисе. Закон этого quasi-субстанциального бинера субстратов можно изложить также

следующим образом: субстрат абстрактно-спекулятивной активности, онтологически предшествующий конкретному бытию, включая а себя субстрат конкретно-дифференцированной активности, претворяется в субстрат единой конкретно-спекулятивной активности, рождающий актуальную множественность ее конкретных проявлений, но неизменно воссоединяющий их генерическим единством своей асинархической природы. Таким образом, в идее энергии *implicite* заключен весь имманентный диалектический процесс *sub specie* *г е* — нерическо. го субстрата первичного творческого воле ния. В строгой гармонии с этим абстракция праконкретной энергии, сопричисляясь к праэнергии — укониическому имманентному субстрату мэ-онической воли, — преобразует свою природу как субстрата конкретно-дифференцированной активности: из абстрактно-формального понятия она претворяется в субстрат обнаружения дифференцированной конкретно-спекулятивной активности. Так возникает конкретная модификация субстрата начала конкретно-спекулятивной воли, именуемая в эзотеризме конкретной энергией. Практиконкретная энергия и конкретная энергия, подобно праэнергии и энергии, есть бинер второго вида: первая, будучи в себе укониической абстракцией, под действием наведенной на имманентное в первичном акте космогонии трансцендентным активности, как *quasi*-самобытный запредельный космическому бытию тезис, актуально раскрывается во второй, имманентной этому бытию, как антитезисе. Закон этого *quasi*-суб-станциального бинера субстратов можно изложить также следующим образом: субстрат конкретно-дифференцированной активности, онтологически предшествующий конкретному бытию, включая в себя субстрат абстрактно-спекулятивной активности, претворяется в субстрат конкретно-эмпирической активности, актуально реализующий совокупностью своих проявлении потенциальную многогранность первичного творческого во-ления. Таким образом, в идее конкретной энергии *implicite* заключен весь имманентный диалектический процесс *sub specie* субстрата конкретного осуществления первичного творческого воления.

§ 38. Символ совастикайи и его конкретный эзотерический смысл

Как уже было замечено несколько раз, вновь повторяем, что все по отдельности объясненные процессы в действительности параллельны, неразрывно сопряжены между собой и взаимно дополняются и обуславливаются. Дискурсивным путем мы не можем выявить эту сложную концепцию в адекватной ее естеству единой формуле, но после сделанного мною детального объяснения всех ее органических членений уже нетрудно воспринять ее в ее истинном едином естестве 1гуптем интуитивным. В эзо-1'еризме, равно как в религиозно-мистической литературе и памятниках, мы встречаем особый специфический символ, выражающий доктриггу рождения физической монады, т. е. имманентной реализации субстрата становления индивидуальной реальности через организацию потенциальных имманентных категорий в творческом сопряжении и соподчинении полюсов связующих их бинеров. Это так называемый символ совастикайи. Подобно полярно связанному с ним символу свастики, достоинство этого символа необычайно велико, как по заключенному в нем эзотерическому смыслу, так и по его экзотерической истории. Это бесспорно древнейший символ мировой истории, хотя в сравнении со свастикой и менее распространенный, реже встречающийся на памятниках. Естественная причина этого заключается в том, что в экзотерической истории религий господствовала главным образом система абсолютного монизма, а попытки утвердить онтологической концепцией эмпирический факт *quasi*-реальности имманентного приводили по незрелости диалектического метода к смешению имманентного с конкретным эмпирическим.

Последствия этого выливались в две различные формы. В первом случае качественности имманентного переносились на конкретное эмпирическое, трансцендентное же мыслилось как всеединый, раскрывающийся в нем Субъект; так возникла формула: «Deus sive Natura», т. е. пантеизм. Во втором случае качественности конкретного эмпирического переносились на имманентное, благодаря чему трансцендентное в себе становилось пустой бессодержательной абстракцией, получавшей положительный смысл лишь в эволютивном процессе субстанциального бытия имманентного; так возникла формула: «Natura est Deus», т. е. материализм.

Система: энергии, материи, формы и конкретной энергии представляет собой кватернер актуальных категорий физической монады. Этот кватернер выражается лишь частью символа совастики, а именно: символом креста. Итак, крест есть естественный символ не только естества конкретно-спекулятивной реальности, раскрывающейся в актуальном диалектическом процессе, но и его субстрата. Закон креста есть одновременно и закон сущности бытия, и закон его механизма. Переход к актуальному осуществлению этого процесса *sub specie* его механизма является результатом свершения имманентного диалектического процесса, в котором возможность эмпирического существования субстрата конкретного становления реальности из возможности закрытой претворяется в возможность свободную. Этот имманентный диалектический процесс выражается иерархией трех символов: андреевского креста, символизирующего первичное соотношение категорий в окончательном состоянии имманентного субстрата, греческого креста, символизирующего конечный результат имманентного процесса и механизм актуального процесса, свершающегося в космосе, и символа совастики, диалектически связующего начальный этап с конечным. Если крест в связи с концепцией свастики выражает онтологическую победу актуального бытия над Нирваной, то в связи с концепцией совастики он знаменует победу актуального существования над абсолютной Пустотой. В аспекте Веданты значение свастики всеисчерпывающее; в аспекте же Санкхьи свастика есть рождение космоса из Нирваны, понимаемой как (щ ов, а совастика есть возникновение его из Нирваны, понимаемой как овков. Друг друга дополняя, эти бинерные символы и являют закон перехода Абсолюта из Пралайи к Манвантаре.

§ 39. Природа имманентных конкретных категорий; в актуальном процессе не может быть особых имманентных кинетических агентов, ибо для имманентного конкретность и актуальность суть синонимы

Синархичность природы трансцендентного обуславливает иерархическую постепенность его актуального конкретизирования. Прежде всего возникает необходимость ут-верждения иерархии синтетических категорий, т. е. возможности отдельного объективирования иерархических членений его синархического естества в продлении последовательности. В силу этого потенциальный трансцендентный диалектический процесс приводит индивидуальную монаду только к состоянию потенциальной конкретности. Дальнейшее осуществление ее актуализации, претворение ее в конкретность актуальную, уже не может был, выполнено ее нераздельным целым, а требует перенесения активности на периферию, искусственного ограничения общей индивидуальной субъект-носTM относительными гармонирующими с конкретно-эмпирическими условиями пределами. Так возникает система актуального Я и актуального сознания, а также системы мгновенных Я и мгновенных сознаний. Соответственно этому в общей системе пневматологических категорий выявляются гармонирующие с конкретным эмпирическим проекции в него, иметгуемые кинетическими агентами. Идея о

соотношениях между высшими и низшими модификациями пневматологических категорий приводит к доктрине об актуальном диалектическом процессе. Наконец, самое осуществление конкретизации аспектов кинетических агентов составляет содержание эмпирического процесса. Итак, в становлении трансцендентных пневматологических категорий акт потенциальной конкретизации отделен от акта актуальной конкретизации системой актуального иерархического процесса, т. е. эти два акта не только не совпадают в космогоническом времени, но и разнятся по иерархическому достоинству.

В противоположность этому асинархичность природы имманентного делает ему как таковому чуждой иерархическую постепенность актуальной конкретизации. Иерархичность эмпирической феноменологии ни в коей мере не проистекает из его собственной природы, а является лишь следствием актуального сопряжения с трансцендентным. Будучи простым в своем иллюзорном естестве, имманентное и в конкретных иерархиях остается таковым генерически, или, как говорил Платон⁵, «она (первобытная материя, имманентное) постоянно все в себя принимает, и никогда, никоим образом и никак не усваивает форму в уподобление тому, что в нее входит; ибо назначение ее, по природе, в том, чтобы служить всему (принимающему образ) материалом, который получает движение и внешние формы от входящего, и под его воздействием представляется то таким, то другим». С другой стороны, как начало пассивное, оно только участвует в актуальных процессах, но само ни вызывать их, ни противодействовать их возникновению или течению не может. Если в нем проявляются видимо собственные силы и тяготения, то в действительности все они рождаются и действуют только наведенно, отраженной мощью трансцендентного. Отсюда следует, что понятие потенциальной конкретности к имманентному неприменимо. Вне актуального процесса, т. е. космогонически ранее его, трансцендентное может быть объективировано как положительная, хотя и не проявленная актуально, реальность, но имманентное в этом состоянии остается только субстанцией. Посему первичный имманентный Диалектический процесс должно рассматривать не только как потенциальный, но и как актуальный *in statu nascendi*. Здесь нет и не может быть определенной грани между потенциальным процессом и первым этапом актуального. Наведение активности трансцендентным на потенциальные имманентные категории принадлежит первому из них, а неразрывно сопряженный с этим результат — организация категорий и рождение простейшей физической монады — ко второму. Действительно, вторая, завершающая половина первичного имманентного процесса есть организация и рождение актуально-конкретного единства, а это возможно лишь при актуально-конкретном сопряжении трансцендентного с имманентным, становящегося — с организуемым. В результате этого процесса потенциальная множественность имманентного претворяется в актуальную множественность конкретных дифференциальных единств: аморфная среда превращается в хаотическую, т. е. неорганизованную совокупность физических атомов. Итак — первичный этап космогонии — взаимное отражение и соподчинение полюсов первоверховного бинера: трансцендентное — имманентное влечет за собою: в трансцендентном — рождение потенциальной синархии, его потенциальной конкретности, а в имманентном — рождение актуальной множественности дифференциальных конкретных единств — атомов, осуществление первичного звена актуального имманентного процесса. Если *fir/ ov* бинерно противопоставляется *ovk ov'u*, то по свершении первичного процесса потенциальная синархия трансцендентного, потенциально конкретный космический Субъект бинерно противопоставляется актуальной множественности Имманентного, Хаосу, как космическому Объекту. Этот первичный процесс должно понимать следующим образом. — В начальный этап в Абсолюте рождается гносеологический первоверховный бинер Трансцендентного и Имманентного Ликов. Во второй этап своими полярными тяготениями они стремятся отразиться друг в друге: потенциальная

множественность имманентного, предстоя пред трансцендентным, побуждает его к сопряжению с собой через раскрытие его синархического естества и, обратно, сама начинает тяготеть к вступлению в организующийся процесс. В третий этап, ответствуя на это влечение, трансцендентное осуществляет свой потенциальный трансцендентный процесс, развертывает свою потенциальную синархию, которая, нисходя, как бы врезывается своим низшим поясом в имманентное, благодаря чему последнее и осуществляет свой первичный имманентный процесс. Так выполняется общий закон, согласно которому антитезис порождает тезис к реализации, а последний осуществляет ее. В индийской философии этот первичный акт рождения мира — развертывание потенциальной синархии из Трансцендентного — выражается следующим образом. — «В начале Vidya (Zoria, ПУТ, потенциальная синархия) без начала и конца, божественная Вак ('Jayog Вед) была выслана Самосушним, Svayambhu»⁶. Как было показано, Трансцендентное, Абсолютный Субъект, действует в своем нераздельном целом только в этом первичном акте утверждения потенциальной синархии, ибо после этого он переносит субъектность в индивидуальные членения синархии. Эта доктрина выражена индусами в следующем тексте. — «Я знаю, что высший Пуруша, блистающий, как солнце на краю мрака (т. е. реальность, испускающая свои творческие лучи в бездну пустоты), мудрый (т. е. обладающий положительным синархическим содержанием), останавливается (или» покоится» — первое в космогоническом аспекте, второе — в онтологическом), обращаясь к ним (т. е. перед тем, как внести в них субъектность), после того, как он продумал все формы и дал им имена (т. е. раскрылся в потенциальной синархии и объективировал потенциально все ее членения)»⁷. Итак, по свершении ' первичного процесса имманентное представляет собой хаос (Avyakta) дифференциальных атомов — физических монад. Это есть тот имманентный актуально-конкретный материал, из которого организующее действие синархического трансцендентного должно в продлении актуального процесса построить кооцос, Так как каждый атом и все атомы, равно как и их множественность или ее количественное членение — конкретное множество, не заключают в себе никакого нераскрытого содержания, т. е. их потенциальное содержание совпадает с актуальным, то здесь не может быть процесса, аналогичного имеющему место в становлении трансцендентного. Там, в высших модификациях пневматологических категорий, в начале имеется только потенциальное содержание, а потому причина, смысл и оправдание бытия кинетических агентов — их низших модификаций — заключается в осуществлении постепенной актуальной конкретизации этого потенциального содержания; здесь нет ни этой причины, ни этого смысла, а потому бытие особых кинетических агентов имманентных категорий есть *non sens*. Отсюда мы и приходим к общей доктрине: в актуальном процессе трансцендентное только раскрывается, т. е. в нем не создается ничего нового, а только актуализируется потенциальное достояние; напротив, имманентное эволюционирует, ибо в процессе творческой организации его субстрата создается существенно новое, ранее не заключавшееся в нем не только актуально, но и потенциально.

ОТДЕЛ II

Кинематика. Учение о путях и связях эмпирического сознания и актуальном диалектическом процессе

Часть I. Введение

ГЛАВА XI

§ 40. Механизм эволюции конкретного бытия: эзотерическая доктрина о методе карикатуры

Во всяком бине-ре первого вида антитезис раскрывает тезис. Этот закон вполне общий, но его эмпирическое действие может быть изучаемо в различных сопряженных между собой аспектах. Эволюционирующий антитезис феноменологически всегда состоит из факторов окружающей среды, связанных по присущим ей законам: но, кроме того, он заключает в себе и прообраз всего дальнейшего своего эволютивного развития, т. е. уже в данном своем состоянии некоторым образом отражает свою конечную энтелехию. Эта идея представляется с первого взгляда парадоксальной, но в действительности она не только верна эмпирически, но и приводит к познанию онтологической природы низших планов в их причастности к высшим. Выясним же, как может иерархически низший эволюционирующий антитезис отражать в своей феноменологии тезис. Как феномен, он не может обладать скрытой глубиной, непроявленным содержанием и потенциально-конкретными качествоманиями. Если ноумен искони совершенен и в процессе актуализации лишь раскрывает в актуальной конкретности иерархии своих качествоманий, то феномен и существует лишь постольку, поскольку он актуально утверждён. В единичный момент, при соответствующих окружающих обстоятельствах, феномен может обнаруживать в эмпирических процессах лишь часть качествоманий своей природы, другие же оставляя скрытыми, но такое явление обладает лишь кажущимся сходством с потенциальностью ноуменов. Действительно, каждая непроявленная в данный момент феноменальная потенция может тотчас же быть обнаружена при изменившихся обстоятельствах; напротив, для проявления ноуменальной потенции необходимо предварительное утверждение всей иерархии частных, ей предшествующих. Из сказанного следует, что антитезис, как феномен, не может ни прямо актуально содержать в себе свою энтелехию, ни заключать ее в себе, как прямую потенцию. И вот здесь мы приходим к чрезвычайно интересной и важной доктрине о раскрытии антитезисом тезиса методом карикатуры. Карикатура есть своеобразный способ выражения действительности. Ее метод не подходит ни под выражение по тождеству, ни под выражение по противоположности, а является вполне *sui generis*. Не останавливаясь на подробном логическом анализе этого метода, так как это выходит за пределы нашей ближайшей задачи, а с другой стороны, ввиду того, что самое его наименование достаточно поясняет его природу, мы

обратимся к дальнейшему развитию исследуемых идей.

Во всяком конкретном множестве некоторая часть единичных факторов, явлений и процессов представляет собой подлинные обнаружения спекулятивного смысла, т. е. является конкретно-спекулятивной реальностью. Но наряду с этой частью имеется и другая, которая представляет собой порождение местных феноменальных сил и условий. Высшие законы существуют постоянно и постоянно же тяготеют к проявлению, но чтобы это проявление состоялось, необходимо наличие соответствующего состояния воспринимающей среды. Общие законы действуют и проявляются в последовательном нисхождении по звеньям иерархии. Для того, чтобы закон n -го иерархического порядка мог быть целокупно воспринят средой, необходимо, чтобы законы $n-1$ -го порядка уже произвели предварительно свое действие. Если же в этой иерархии хотя бы одно промежуточное звено будет пропущено, т. е. если высшие законы принуждены реализоваться параллельно с реализацией низших, то их действия и влияния на среду из непосредственных становятся опосредованными. Действительно, в этом случае реализация высших законов может происходить лишь в самом процессе реализации низших. Это влечет за собой искажение общего в частном, преломление безусловного в условный смысл. В эмпирической действительности все явления и процессы протекают в некотором среднем иерархическом поясе между трансцендентным в себе и аморфной средой, т. е. всегда иерархически отделены от своих энтелехий, а потому все они протекают под искаженными влияниями высших законов. Чем ниже иерархический уровень феномена или процесса, тем в большей искаженности действуют на него высшие законы. Из этой доктрины непосредственно вытекает, что чем меньше разность качественных потенциалов эволюционирующего феномена и его энтелехии, чем ближе достигнутая антитезисом иерархическая ступень к тезису, тем с меньшим искажением проявляются законы последнего в феноменологии первого. Иначе говоря — эволюция всякого феномена есть в то же время и эволюция управляющих им законов. Отражение в естестве феномена искаженного влияния высшего закона и представляет собой его карикатуру. Эта карикатура эволютивна, ибо, будучи в начале пути эволюции феномена абсолютным искажением действительности, она по мере свершения этого пути постепенно проясняется, чтобы при достижении энтелехии слиться с прекрасным первообразом. Эта эзотерическая идея, в частности, нашла себе выражение в некоторых легендах и народных сказках.

Общая доктрина, что всякое иерархически высшее начало проявляется на низших ступенях иерархии искаженно, имеет всеобщий конкретно-спекулятивный смысл. С одной стороны, она раскрывает существеннейший аспект онтологического естества мира, а с другой — является первым ключом к пониманию его конкретной феноменологии и механизма эмпирических процессов. Поэтому вполне возможно построить всеобъемлющую систему философии, исходя из данной доктрины как первоначальной интуиции, как основного закона. Действительно, эта доктрина есть органическое членение закона синархии и выражает сущность иерархического строения актуального бытия как совместного существования законов и деятелей различных порядков и достоинств. Только благодаря этой доктрине низшие законы получают видимость самостоятельности, для них делается доступной независимая деятельность. Если бы этой доктрины не было, самый приступ к познанию мира был бы невозможен. В самом деле, тогда возникла бы неразрешимая дилемма: частные деятели и законы или суть членения высших и в своей совокупности их замещают, или они существуют самостоятельно от высших. В первом случае это приводило бы к ряду противоречивых противоречий. — Несоввершенство, несгармонированность и, наконец, явная отрицательность частного, воспринимаемого в конкретно-эмпирическом процессе, должны были бы переноситься на Всеобщее. Следуя этому пути, несовершенство мира и царствующее в нем зло пришлось бы признать предикатами Бога,

нелепость чего очевидна. В более частных аспектах неминуемо получалась бы такая же невозможность примирить наличие общих и массовых законов с беспорядочностью сочетаний единичных процессов. Во втором случае, равным образом, пришлось бы натолкнуться на контрадикторные противоречия. При признании полной самостоятельности каждого из иерархически различных начал нельзя было бы объяснить их совместных проявлений. Здесь пришлось бы или вовсе отрицать существование высших законов, или же онтологизировать их беспрестанную борьбу. Первое невозможно, ибо если существуют концепции, отрицающие личный теизм, то все же на место Бога ставится система общих законов природы. Здесь же пришлось бы отрицать наличие каких бы то ни было общих начал, что находится в явном противоречии с опытом как внутренним, так и внешним, ибо приводит к признанию неорганизованной хаотичности мира и всякого сознания, т. е. к невозможности как в том, так и в другом каких бы то ни было процессов. Второе так же нелепо как онтологически, так и феноменологически, ибо если бы существовали одновременно исключающие друг друга законы, то невозможно было бы никакое бытие. Таким образом, вне означенной эзотерической Доктрины факт существования мира представлялся бы нелепостью, как невозможно было бы и никакое его познание. Напротив, ведение этой доктрины сразу устраняет всю систему означенных контрадикторных противоречий и позволяет понять совместное бытие разнообразных законов и деятелей космоса с его общим единством. Ввиду важности этой доктрины наметим, хотя бы самыми краткими чертами, ее преломления в отдельных Дисциплинах.

I. Онтология.

Чем больше разность иерархических достоинств между Началом и средой его проявления, тем последнее более искажено, тем уродливее карикатурное отражение этого начала. Основным онтологическим бинером первого вида с абсолютным максимумом различия иерархического достоинства полюсов является бинер: (щ av и ovk ov. Божество как Абсолютная Реальность противопоставляется абсолютному ничто. Отражение Божества в этом ничто, его абсолютная карикатура есть дьявол. Эта идея для новоевропейской философии не нова, ибо она знает ее под формулой: «дьявол есть обезьяна Бога». Во всяком осуществляющем процесс бинере первого вида тезис остается всегда себе тождественным и лишь эволютивно раскрывается конкретно в антитезисе, который, напротив, актуально эволюционирует. Антитезис всегда карикатурно отражает в себе тезис, и его эволюция заключается в постепенном просветлении этой карикатуры. Каждый вид этой карикатуры, рассматриваемый в себе, есть лишь искусственное отвлечение от эмпирической действительности, есть абстракция, не имеющая, как таковая, никакого субстанциального содержания. Процесс эволюции антитезиса может быть рассматриваем как непрерывное отбрасывание изжитых карикатурных отражений тезиса¹. Все члены их ряда, за исключением начального, суть абстракции, но каждый из них в некоторый момент был причастен Реальности и тем более, чем к высшему этапу процесса он относился, ибо тем большая часть его дифференциальных элементов уже имела конкретно-спекулятивную природу. Напротив, начальная абстракция есть абсолютный максимум карикатурного извращения реальности, абсолютно не заключающий конкретно-спекулятивных элементов, а потому лишенный всякой причастности к субстанциальному бытию; это и есть дьявол². Возникновение космического диалектического процесса определяется как выход космического антитезиса из состояния абсолютной карикатурности и укониической абстрактности и первичное приобщение к Реальности, т. е. как начало просветления космической карикатуры. В этом акте происходит отбрасывание абсолютной карикатуры от естества космоса, благодаря чему она и получает онтологически точное и адекватное определение — «тьма внешняя». Однако, выделяя

из себя последовательную цепь абстракций карикатурных отражений тезиса, антитезис не утрачивает их, но в дальнейшем своем процессе продолжает их постепенную переработку. Ввиду важности этой идеи поясним ее более конкретно. На всем пути своей эволюции антитезис включается тезисом. Его эволюция, процессы и возрастающая иерархия конкретно-эмпирических законов все время остаются лишь более или менее искаженными раскрытиями естества тезиса. Поэтому эволютивный процесс антитезиса является внутренним только для тезиса, а для антитезиса всегда остается внешним. Действительно, для тезиса эволютивный процесс антитезиса есть лишь внутреннее видоизменение его природы, актуализация его синархического единства. Наоборот, для антитезиса всякий этап его эволютивного процесса привносит в него нечто существенно новое, ранее в нем не заключавшееся, ибо вообще потенциальная конкретность составляет исключительную принадлежность ноуменального. Итак, конкретное эмпирическое возникает только из тезиса и в тезисе; антитезис реален лишь постольку, поскольку он есть кинетическая модификация тезиса; собственный же субстрат антитезиса, как таковой, онтологически ареален, ни в коей мере не порождает из себя конкретное эмпирическое, а лишь отрицательно содействует становлению реальности, как орудие, полагающее предел. На более простом языке эта доктрина выразится так. — Мир возникает из Бога и в Боге; мир реален лишь постольку, поскольку он есть отражение Бога; имманентный же субстрат мира, созерцаемый вне его причастности к Богу, есть онтологическое ничто, дьявол. Последним и определяется онтологическое различие между Имманентным Ликом Абсолюта и дьяволом. Имманентный Лик разворачивается из fir] ov'a и противостоит Трансцендентному Лику, как антитезис тезису. Напротив, дьявол есть ovkov , антитезис]щ ov'a . Если Имманентный Лик есть космический субстрат реальности, то дьявол есть абстракция этого субстрата при утверждении его онтологической самобытности. В этом абстрагировании происходит онтологическое извращение rovoc, 'a восприятия: имманентное созерцается и оценивается в категориях трансцендентного. В этом последнем и состоит демонический пафос. Выяснив это, мы легко поймем, в чем именно заключается исходная ложь демонического культа. — Это есть смешение идеи Имманентного Лика Абсолюта с идеей имманентного субстрата космоса, сопряженное с извращением смысла диалектического процесса. Люциферизм есть культ имманентного субстрата, имеющий своим основанием ложную мысль, что этот субстрат самобытно порождает конкретное эмпирическое, т. е. что эволюция космоса есть безлогосная эволюция имманентного субстрата.

II. Идеология.

В аспекте идеологии общая доктрина, что иерархически высшее может раскрыться гармонически лишь в непосредственно следующей нисходящей ступени иерархии, а при отсутствии промежуточных иерархических звеньев — неустранимо искажается, приводит нас к следующему частному закону. — Всякая идея может гармонически раскрыться только в сознании, обладающем соответствующим иерархическим достоинством; во всяком низшем сознании она всегда будет отражаться искаженно. В обратной формулировке этот закон выразится так. — Каждое конкретное сознание может гармонически правильно воспринимать идеи только не выше определенного иерархического порядка; все высшие идеи всегда будут восприняты им искаженно. В самом деле, идея n -го порядка есть синтез идей $n-1$ — го порядка. Поэтому сознание только тогда может воспринять истинное естество этой идеи, когда оно или уже обладает всем соответствующим ей конкретным множеством идей $n-1$ -го порядка, или может их в процессе познания попутно воссоздать. Если же сознание вмещает лишь идеи более низких порядков и притом не полное их количество, то высшая идея будет им всегда выражаться не в ее собственном iovqs , 'е, а в rovoc 'е низших идей. Соответственно этому,

высшая идея оказывается как бы стоящей рядоположно с низшими, ибо ее карикатурное отражение имеет достоинство, равновеликое достоинству иерархического уровня сознания. В эмпирической действительности всякое конкретное сознание отражает в себе все высшие идеи. Громадное их большинство вовсе не сознается им как особые идеи, и наличие их карикатурных отражений сказывается лишь косвенно — во взаимных соотношениях более низших идей.

Другая часть идей хотя и сознаются как самостоятельные, но их карикатурные отражения также весьма далеки от их истинного смысла. По мере хода эволюции, во-первых, все большее число идей объективируется как самостоятельные, а во-вторых, карикатурные отражения все более проясняются. В этом именно и заключается смысл доктрины, что эволюция сознания есть его иерархизация. Действительно, здесь, с одной стороны, происходит Дифференциация общего конгломерата сознания в сирт тему отдельных идей, а с другой стороны, идеи начинают распределяться по иерархическому достоинству. В примитивном сознании все идеи смешиваются между собой и представляются равноценными и рядоположными; по мере эволюции сознание научается их разделять и убеждается в их иерархическом различии, т. е. начинает созерцать их в истинной перспективе. Происходящее здесь явление можно пояснить следукмцим образом. При приближении к горному массиву вначале не только нельзя увидеть различия высот отдельных вершин, но и весьма часто ближайшие низкие горы кажутся более высокими, чем удаленные, которые в действительности во много раз превышают их по высоте. По мере подъема действительная картина все время проясняется, а при достижении наиболее высокой вершины вся панорама раскрывается целиком. Так и в эволюции сознания: вначале все идеи кажутся равноценными, но с каждым дальнейшим шагом раскрывается их подлинная перспектива. И точно так же, как в горной цепи небольшие холмы для путника в ущелье закрывают весь горизонт, кажутся единственными, а затем скрываются за другими вершинами, так и частные идеи порой заслоняют весь кругозор сознания, чтобы в дальнейшем вовсе быть вытесненными другими. Но как высочайшая вершина господствует над всей местностью и видима отовсюду, если она не заслоняется местными низкими холмами, так и высшие идеи царствуют над всем сознанием, в чем оно неизменно будет убеждаться всегда, как только сумеет не поддаваться гнету частных концепций и, осознав их, поднимется над ними. Всякое сознание отражает в себе все идеи, т. е. они врождены ему. Локк и Юм правильно указали, что сознание не обладает актуально раскрытыми врожденными идеями. Эзотеризм утверждает, что врожденные идеи присутствуют в сознании, во-первых, не актуально, а, во-вторых, не в их адекватном отражении, а в карикатурном извращении. Посему между этими двумя учениями нет противоречия. Согласно английской школе, сознание вырабатывает идеи, согласно же эзотеризму, — оно актуализирует их в себе. Здесь имеется противоречие в ином — в эзотеризме идеи, как утверждал и Платон, вечны и надмирны, — у Локка идеи суть только достояния и продукт сознания. Итак, при онтологической противоположности эти два мировоззрения объясняют феноменологию сознания в некоторой параллельности. Нетрудно указать произвольно большое число примеров карикатурного искажения высоких идей в примитивном сознании, ибо вообще всякое эмпирическое сознание по отношению к ноуменальному существу идеи является примитивным. С наибольшей очевидностью это раскрывается при распространении высоких религий и цивилизаций. Так, например, каждый европейский народ воспринял из истинного целостного христианства то, что ему более всего свойственно. Отсюда страстность, обрядность и формализм католичества романских народов, мистичность православия у славян, теологичность и мораль протестантизма у германцев, этизм и практичность англиканства пуритан, квакеров и т. д., у англосаксов и т. д. Каждый отдельный вид христианства есть карикатурное искажение его истинной всеобщности. То же самое легко установить и при распространении цивилизации. Она может оставаться одинаковой по внешней

форме, но всякий народ всегда вкладывает в нее свое собственное содержание. Поэтому при насильственном внесении даже и весьма совершенных, но чуждых духу народа форм цивилизации происходит не облегчение его жизни, но ее подавление. «Никто не имеет нравственного права игнорировать, насколько наши учреждения и воспитание губительны для низших народов» 3. «Жизнь народа, его учреждения, его верования и искусства суть только видимые продукты его невидимой души. Для того, чтобы какой-нибудь народ преобразовал свои учреждения, свои верования и свое искусство, он должен сначала переделать свою душу; для того, чтобы он мог передать другому свою цивилизацию, нужно, чтобы он в состоянии был передать ему также свою душу» 4. Так как этого в большинстве случаев не происходит, то при насильственном применении высших норм и форм цивилизации к низшим народам, она неизменно вырождается в нелепую карикатуру. Таковы, например, Либерия, республики Центральной и Южной Америки, персидский парламент и т. д.

III. Этика.

В этической области преломление общей доктрины о карикатурных искажениях высших начал приводит к следующему частному выводу. — Каждой добродетели необходимо соответствует особый порок; порок есть карикатура добродетели. Нет такой добродетели, которой бы не соответствовал особый порок, как нет и такого порока, который бы не свидетельствовал своим существованием о бытии некоторой соответствующей ему добродетели. Всякий тезис раскрывается только через антитезис. Только через развитие порока и отказ от него, т. е. через его преодоление в нем самом, раскрывается соответствующая добродетель. В этом и заключается онтологический смысл греха, равно как и идеи покаяния и искупления. Добродетель есть состояние сознания в приобщении его к естеству духа, есть раскрытие его ноуменальных качеств в эмпирической деятельности. Когда идея добродетели начинает объективироваться, то это прежде всего приводит к актуализации соответствующего порока. Справедливость этого совершенно неизменна. Когда человек совершает какой-нибудь акт добродетели, он всегда с особенной резкостью ощущает в себе соответствующую потенцию порока. В частности, в требники как католической, так и православной Церкви включен вопрос — «не чувствовал ли кающийся прилива блудной похоти во время молитвы перед изображениями Богоматери?» Как это ни чудовищно в глазах верующего, опыт Церкви показал всю уместность данного вопроса, ибо такое явление, как и жажда богохульства во время богослужений вообще, есть более чем распространенный факт. Справедливость доктрины, что добродетель, искажаясь, порождает, как свою карикатуру, порок, может быть иллюстрирована самыми разнообразными примерами. Так, например, идея чести в себе есть истинная добродетель: честь есть раскрытие духа; сознание чести есть сознание духовного иерархического достоинства, есть его ореол, его слава. В таком именно смысле честь понимается в молитве: «Честный Животворящий Крест». «Тебе подобает всякая честь и восхваление» и т. д. От слова «честь» мы производим понятие «честность»: честность, верность своему иерархическому достоинству есть раскрытие чести. Равным образом «честование» есть признание, что человек был верен своей чести. Идея чести в примитивном сознании получает совершенно иной смысл. Если онтологически честь принадлежит иерархическому достоинству монады и достигнутому качественному достоинству актуального сознания, то здесь честь связывается с положением личности в феноменальных иерархиях: государственной, экономической, общественной и т. д. Если истинная честь не может быть нарушена никем, кроме самого человека, то ложную честь приходится оберегать от внешних посягательств, и притом по нелепым общепринятым правилам. Смыть кровью с чести порок — это чудовищнейшее извращение ее идеи, ибо только в этом «смывании» честь действительно

погибает. А между тем ложное понятие чести лежало на протяжении ряда веков в основании так называемого «избранного общества». Отсюда бессмысленные дуэли, а иногда и обязательность отмщения целым родом обиженного всему роду обидчика, как знаменитая «вендетта» и т. д. Но, к сожалению, должно указать и на несравненно более общие примеры извращения высоких добродетелей, когда они касаются примитивных сознаний. Таким примером может служить вся история христианства. Во имя религии Любви были пролиты океаны крови в бесконечной вражде и насилиях. Любовь ко всем ближним вылилась в лютую ненависть не только к языникам, но и в особенности ко всем сколько-нибудь разнствующим во взглядах, всепрощение — в нетерпимость, милосердие — в жестокость, религия Света — в культ тьмы. Но более блестящего примера, как инквизиция с ее девизом «Misericordia et Justitia» и с ее деяниями, нельзя даже и пожелать. Вообще, чем выше идея, тем более крови проливалось и совершалось злодеяний во имя ее; чем возвышеннее добродетель, тем ужаснее раскрывающий ее порок.

IV. Социология.

Вся политическая и общественная история человечества есть жуткая карикатура жизни и строения истинных социальных организмов. Уже давно было замечено тяготеющее над всеми политическими идеями проклятие — чем возвышеннее они в теории, тем к более ужасным результатам они приводят. Если стремление к небольшому усовершенствованию государственного, общественного или экономического строения общества в большинстве случаев приводит к успешному и благотворительному результату, то желание сразу воплотить в жизнь высшие формы приводит к ее страшному потрясению, регрессу, а нередко и к полной гибели. Это условие необходимой постепенности в эволюции государственных устройств для успешности и благотворительности преобразований есть социологический аспект общей доктрины, что начало n -го порядка может гармонически раскрываться только в системе начал $n-1$ -го порядка, при большем же иерархическом скачке неминуемо входит в силу закон карикатурного искажения. Так, например, высокая и истинная идея свободы в примитивном сознании воспринимается как отсутствие необходимости подчинения каким бы то ни было законам, т. е. приводит к дикому произволу и лютой анархии.

Напротив, раскрываемая постепенно и параллельно с развитием индивидов и общества свобода отвечает их естественным запросам и приносит только благотворительные результаты. Итак, анархия есть абсолютная карикатура свободы. Этот пример и показывает наглядно, что строительство государственной конституции *a priori*, безотносительно к достоинству, особенностям и качествованиям народа, к которому она должна быть применена, есть чудовищнейшая из нелепостей 5. Только такое государственное устройство может быть благотворительным, которое основывается на действительном состоянии данного народа и вводит только весьма незначительные улучшения сравнительно с его естественным бытом. То же самое устройство для всякого другого народа будет весьма вредным, а то и вовсе неприменимым и губительным. Истинная социология должна быть всегда конкретной; ведая спекулятивный смысл, она должна развиваться только в органической связи с эмпирической действительностью; всякая спекулятивная, а тем паче формальная абстрактность в социологии есть источник бесконечных страданий для человечества. Так, основные формы государственного устройства человеческих обществ: монархия, олигархия и демократия вырождаются в свои карикатурные искажения: деспотию, плутократию и охлократиюб.

V. Физиология.

Иерархии животного и растительного царств раскрываются из простейшей формы жизни в закономерной последовательности и постепенности. Искусственное ускорение этого процесса

через насильственное изменение условий ни прямо, ни косвенно невозможно. С другой стороны, скрещивание животных или растений возможно только или при иерархическом тождестве особей, или же, в некоторых случаях, при очень большой близости. Не только различные классы, но и отделы не могут смешиваться; только некоторые группы и подгруппы могут давать при скрещивании потомство. Но и здесь почти всегда эти уклонения уже неспособны к дальнейшему размножению, а всякая культивируемая порода всегда нуждается в каждом поколении или в новых прививках, или в соответствующем режиме. Когда же, в исключительных случаях, происходит соединение различных пород, то получаются чудовищные уроды. Все это и иллюстрирует общую доктрину о законе карикатурных искажений. Интересно, что и в области идей неправомерное соединение негармонирующих идей различных порядков приводит к порождению идей-уродов. Если в гармонической системе высшие идеи дедуцируют из себя бесконечно нисходящую иерархию частных идей, то при таком дисгармоническом смещении появляются так называемые «мертворожденные идеи», уже не способные ни к какому дальнейшему размножению и развитию. Подобно мулам, мертворожденные идеи суть результат произвола и суть лишь противоестественное бытие, т. е. не соответствующее органической действительности.

VI. Символизм.

Во всяком бинере антитезис есть эволюционирующая карикатура естества тезиса. Это значит, что во всяком единичном состоянии эволюционирующего антитезиса неким образом отражена его конечная энтелехия, т. е. все синархическое содержание тезиса. При этом также отражение не потенциально, а актуально феноменологически: качественания тезиса намечаются утрировкой, искаженностью, взаимным исключением и несообразностью ряда соответственных качественаний антитезиса. Однако это осуществляется не исключительно прямым наведением от обратного, но одновременно всеми способами, т. е. наряду с первыми также и прямыми влечениями и аналогиями. Метод карикатуры находит себе обширное приложение во всех эзотерических дисциплинах, но с особенной яркостью проявляется в эзотерической символической. Если каждый символ всегда так или иначе является эволюционирующей карикатурой на действительность, то символы, выражающие наиболее высокие идеи, обнаруживают с наибольшей яркостью карикатурность своей природы. Общеизвестно, что чрезвычайно простая карикатура может гораздо проще и ярче выразить все, даже самые затаенные особенности человека или целого события, чем целый ряд произведений классического искусства. Карикатура позволяет сразу охватить самые разнообразные качественания, что или вовсе неспособна выполнить кисть портретиста, или может достигнуть только при действительно необычайном таланте. По отношению к трансцендентному прямой портрет даже вовсе невозможен; мы можем познавать и выражать его только путем притч, образов и символов, т. е. методом карикатуры. Так, например, в Арканах Таро идея Абсолюта выражается символом «Безумца»: это есть воистину высшее напряжение карикатурного метода! Равным образом каждому из Арканов приписаны и вульгарные наименования, как, например, Магу Аркана I — «Фокусник», Изиде Аркана II — «Папесса» и т. д. Все это есть применение того же метода карикатуры.

VII. Институт эзотеризма.

Иерархическое строение царства идей в связи с доктриной о методе их последовательного раскрытия и неустранимости их карикатурного искажения при отсутствии выявленного™ всех промежуточных звеньев между идеей и иерархическим достоинством воспринимающего сознания естественно приводят к утверждению специальной дисциплины, трактующей о

законах эволюции человека. Всякая отрасль человеческих знаний делается доступной постижению только при наличии постоянной систематичности в работе. Какова бы ни была наука, пусть имеет она дело лишь с простейшей стороной явлений, — она всегда состоит из ряда последовательных положений и выводов, открываемых изучающему в определенной последовательности. Если правильная классификация есть краеугольный камень всякой отрасли знания, то необходимость строжайшего ей следования с особенной силой восстает при изучении тех наук, которые по самому своему характеру имеют дело с синтезом, Подобно математике, где непонимание любого из ее положений устраняет возможность понимания всего дальнейшего, в науке о трансцендентном неумолимая последовательность заключений и совершенство классификации являются первым условием самой возможности познания. Так, например, одна из известнейших школ философии в Индии, сознавая всю важность сказанного, приняла наименование «Санкхья», что означает «правильное исчисление», или «совершенная классификация», Верховное синтетическое учение, обнимая собою все области знания с их материалами и частными синтезами и в то же время вознося человеческий дух на предельные высоты приближения к Абсолюту, имеет дело одновременно и с неисчерпаемо грандиозным материалом, и с наивысшим развитием многообразности составляющих его элементов. Очевидно, что именно в данном случае требование соблюдения последовательности постижения сказывается с наибольшей силой. Вот почему представители верховного знания на пути веков неизменно излагали свое учение так, что его величие в сознании ученика восставало лишь постепенно, строго гармонируя с его собственным развитием. Эта преемственная тенденция вылилась в институт эзотеричности, оккультности высшего учения, приобретаемого лишь путем свершения последовательных этапов посвящения. Высшие идеи могут быть разделены на два разряда. Одна их часть объемлет такие, которые по своей абсолютной всеобщности неизменно проявляются на всех ступенях иерархии и в каждом ее поясе остаются основными и центральными. Таковы, например, идеи: Бога, добра, справедливости, любви и пр. В большем или меньшем карикатурном искажении они являются одинаково достоянием каждого человека, т. е. они всегда актуально объективированы в его сознании. Только в диком состоянии, в раннем детстве или при полном извращении сознания эти идеи остаются смутными и не объективированными. Во вторую часть входят такие идеи, которые, будучи по природе более конкретными, проявляются только не ниже определенного пояса иерархии. Соответственно этому институт эзо-теризма относится к описанным двум группам идей различно. Первые он стремится выразить в таких символах, которые бы выражали ноуменальный смысл с минимумом необходимых искажений и притом так, чтобы каждый такой символ наиболее действительным образом содействовал уяснению каждым человеком внутреннего смысла этого символа. Оставаясь карикатурой, такой символ включал только такие искажения, которые были необходимы для усвоения идеи примитивным сознанием. Иначе говоря, здесь нисколько не имело места искажение по неумению уловить смысл и его выразить, а только такое, которое органически проистекает из самого факта проектирования высшего начала в низшие пояса иерархии. Так возникла мифология, эпос, легенда, предания, эзотерический культ — церемония и литургия, символы и эпитеты. Такой эзотеризм должно называть явным. В противоположность этому другая часть идей вовсе не открывалась толпе, а сохранялась исключительно для преподавания в эзотерических школах. Эти идеи были бы не только бесполезны при открытом их провозглашении, но и глубоко вредны. Высшие доктрины есть страшное, нестерпимо тягостное бремя для слабых умов. Проникая в них и не будучи в состоянии быть усвоенными, они извращают всю психику, в корне нарушают всякое равновесие и лишают человека всякой возможности совершать естественный путь эволюции. Здесь происходит так называемое «одержание идеями», то есть превращение человека в раба такой

силы, которую не только регулировать, но и хоть сколько нибудь осознать он не может. Так именно рождаются слепой невежественный фанатизм и все виды интеллектуальных маний — стихийных психозов. Под их власть могут подпадать не только отдельные люди, но и целые сообщества и даже государственные организмы. Многие из кровавых кошмаров истории объясняются именно такими одержаниями идеями. Самое же печальное, что эти психозы глубоко заразительны, и не только при непосредственных столкновениях и через посредство письма, но и каким-то неведомым телепатическим способом. Параллельно с этим многие теории и догматы эзотерического учения, будучи плохо понятыми или неверно истолкованными, могут привести не только к интеллектуальному краху — безумию, но и начать онтологически оправдывать тягчайшие заблуждения. Самое благодетельное лекарство — в чрезмерной дозе принятое, способно искалечить и даже убить организм человека. Совершенно подобно этому многие высокие истины в сознании невежды могут сделаться катехизисом зла и преступлений, не только погубить самого человека, но и сделать из него изверга и злодея по отношению к другим. И вот, чтобы предупредить эти печальные последствия проникновения высоких, но опасных идей, более опасных, чем самый тонкий и неуловимый физический яд, и существует институт эзотеризма. В древности он считал своим естественным символом образ Изиды, закрытой покрывалом; всякий ученик эзотерической школы давал обет молчания. Такой эзотеризм может быть назван тайным. Невольно приходится горько сожалеть, что в новое время многие по незнанию или по злему умыслу нарушали этот закон и тем заставляли человечество расплачиваться за их ошибки.

ГЛАВА XII

§ 41. Космическое призвание эмпирического конкретного сознания; актуальный диалектический процесс как раскрытие в эволюционирующем сознание бинера: трансцендентное — имманентное

Во всяком актуальном сознании, независимо от его иерархического достоинства, осуществляемый им процесс может быть разложен на две бинерные составляющие. С одной стороны, здесь происходит актуализация потенциальных трансцендентных категорий: образующее состав конкретное множество элементов постепенно организуется во всевозрастающие по достоинству иерархические звенья; каждое более сложное объективируемое частное множество призывает к актуальному бытию новое, более высокое синтетическое единство. В конечном результате этот процесс стремится к тому, чтобы, выявив всю совокупность элементов состава как целостную периферию монады, организовать ее в единое органическое целое, где общее синтетическое единство оказывается связанным с общим множеством гармонической иерархии промежуточных частных единств и частных множеств. Итак — процесс актуального сознания *sub specie* становления потенциальных категорий должен быть определен как стремящийся от множественности к единству. С другой стороны, в актуальном процессе происходит дифференциация имманентного субстрата пневматологических категорий: возрастание количества, видов и сложности сочетаний простейших дифференциальных физических монад сопрягает общую аморфную имманентную среду со всевозрастающими по достоинству поясами трансцендентной потенциальной синархии и тем призывает к бытию иерархию физических монад высшего порядка. В общем имманентном

субстрате параллельно с этим возникают наведенно новые виды конкретных качественований, постепенно возрастающие и по сложности, и по многообразию. В конечном результате этот процесс стремится к тому, чтобы выявить всю множественность рядоположных единичных конкретных качественований, бинерно соответствующую богатству синархического содержания общего синтетического единства монады. Итак — процесс актуального сознания *sub specie* организации имманентного субстрата пневматологических категорий должен быть определен как стремящийся от генерического единства к наведенной множественности. Объединяя эти два аспекта, должно сказать, что эволюция актуального сознания в его эмпирическом процессе заключается в движении от генерического унитарного единства через феноменологическую множественность к синтетическому единству конкретной актуальной реальности. Первоначально зарождаясь на периферии космической синархии, актуальное сознание имеет своей конечной энтелехией достижение ее центра.

Осуществляя свою миссию творческого сопряжения трансцендентного с имманентным, актуальное сознание может ориентировывать себя по отношению к космосу различными способами. Во-первых, оно может полагать себя раскрытием и носителем одного только трансцендентного начала; здесь смысл индивидуального сводится к нулю (односторонний спиритуализм — буддийский нигилизм). Во-вторых, оно может считать себя порождением одного только имманентного; этим смысл индивидуальности приравнивается к смыслу случайного явления конкретного эмпирического (материализм). В-третьих, оно может приписывать себе достоинство единственного организующего начала; это есть уродливое гипертрофирование личности (эгоцентризм, в пределе переходящий в люциферизм). В противоположность этим заблуждениям эзотеризм утверждает самобытность каждого из этих трех начал, объединяющихся в гармоническом содружестве. Он приписывает актуальному сознанию достоинство единственного осуществителя конкретно-спекулятивного бытия, но в то же время утверждает, что и система законов, и совокупность субстратов этому сознанию онтологически предшествуют. Оно не есть особое уединенное начало, но неразрывно связано со всем целым; во всем своем процессе оно не выходит из пределов содержания Абсолюта, ибо оно есть только актуализирующее индивидуальное членение трансцендентного и актуально эволюционирующее имманентное. Оно может временно искусственно замыкаться в себе, но это неминуемо приводит к тяжелой дисгармонии с внешним миром, прекращению эмпирического процесса и омертвлению. Обращаясь же к сопряжению с внешним, актуальное сознание, прежде чем достичь понимания своего истинного места в космосе, должно полностью выполнить актуальный диалектический процесс. Вначале оно всецело поглощено жизнью в конкретном эмпирическом через различные виды низшей интуиции. Оно воспринимает и наблюдает его явления и силы, вырабатывает иерархию конкретно-эмпирических чувств, делает выводы и заключения по законам непосредственно окружающей его среды и выражает конкретные воления. Но рано или поздно приходит время, когда изменчивый круговорот конкретного эмпирического перестает его удовлетворять; оно начинает чувствовать необходимость восприятий высшего порядка, утверждения на более глубокой опоре. Так в нем раскрывается бинер высших интуиции: трансцендентной и имманентной. Вначале, далеко не отдавая еще себе вполне ясного отчета, оно все же научается распознавать в конкретном эмпирическом проявлении двух общих начал, из которых одно светится в высших сферах сознания, а другое чудится на дне его провалов. Каждый человек и целые народы и эпохи в перемежающейся последовательности проходят периоды тяготения как к тем, так и к другим истокам жизни. Вначале их влекут только случайные порывы инстинкта, но затем накапливающийся новый опыт дает основание к возникновению уже становящихся постепенно стройными соответствующих сознательных мировоззрений. По мере дальнейшего накопления опыта высшего порядка эти

мировоззрения, наконец, кристаллизуются в стройные системы, и тогда встает на очередь проблема разрешения их бинерных противоречий в гармоническом синтетическом единстве. Достижением последнего, приводящего к полному уяснению смысла и призвания актуального сознания и его эмпирического процесса, и заканчивается цикл актуального диалектического процесса. Итак, этот процесс, в противоположность онтологическим, иерархически только эволютивен, ибо он движется от познания конкретных результатов к познанию спекулятивного смысла, а последний тем самым претворяется в смысл конкретно-спекулятивный. Выявив общую концепцию, обратимся к исследованию ее отдельных этапов.

Во всем течении актуального диалектического процесса актуальное сознание по своей природе неизменно остается творческим сопряжением становящегося трансцендентного и эволюционирующего имманентного. В начальной его стадии, при всецелом погружении в конкретно-эмпирическую жизнь, оно не отдает себе в этом отчета, но сущность и механизм процесса от этого несколько не меняются. Начало второй стадии определяется возникновением в нем ощущения онтологической привязанности ко всеобщему, параллельно с раскрытием двойственности его природы. Рождение этого ощущения внутренних истоков бытия неминуемо влечет за собой также сознание отъединенности от всего непосредственно окружающего. С одной стороны, человек убеждается, что центр тяжести бытия, смысла и целей лежит за пределами не только явлений и форм конкретно-эмпирического, но и его общих законов, что их сочетания по отношению к особенностям его личности являются лишь *causa materialis*, но что в действительности они суть только феноменальные обнаружения — искони предопределяющей личность индивидуальности, качественная которой есть единственные *causa efficiens*. Его личность в данных феноменальных обстоятельствах является членом данных множеств, но в то же время ее собственная феноменология раскрывает особый самобытный индивидуальный закон. С другой стороны, человек видит, что большинство других людей не обладает этим чувствованием запредельного, сознанием глубинных корней в безусловном. Дополняя друг друга, эти два вида сознания, из которых первое раскрывает онтологически индивидуальную особенность, а второе показывает феноменологическую отчужденность от окружающего, вместе приводят человека к ведению его глубочайшего одиночества. Этот период необычайно тягостен, ибо при разрушении привычных связей он еще не имеет чем их заменить. Но вот приходит время, когда у него раскрываются глаза на то единственное направление, в стремлении по которому он может преодолеть гнет одиночества и создать новые связи, уже безусловные, а потому и не могущие быть разрушенными. Уходя вглубь своего существа, человек находит новый мир, который в то же время есть первооснова мира внешнего. В этом новом мире единение с общими истоками бытия приводит к единению и со всяким бытием конкретным. Так, связи феноменальные, периферические, замещаются связями ноуменальными, центральными. Это погружение в корни бытия и осуществляется раскрытием высшей интуиции. Однако это раскрытие высшей интуиции в актуальном сознании протекает сопряженно с раскрытием двойственности ее природы как следствия двойственности познаваемого в ней становящегося субстанциального бытия. Соответственно этому и приобщение индивидуального ко всеобщему, а через то и единение с ему подобными становятся двойственными, причем эти модификации оказываются противоположными полюсами бинера.

Через высшую трансцендентную интуицию человек познает в актуальном сознании свою причастность к космической синархии и раскрывающемуся в ней Абсолютному Субъекту. Если в изменчивых и перемежающихся волнах явлений и форм конкретно-эмпирического он только сталкивается с внешним в борьбе или в попутных стремлениях, то через внутреннее свое естество он оказывается непосредственно, органически связанным со Всеобщим. Это царство, но иллюзорного совпадения условий и интересов или случайных обоюдных выгод, не

суммарного, собирательного единства, объединяющего группу особей, где каждая как таковая обезличена в себе и разнствуется лишь извне наведенными особенностями, но царство абсолютного тождества в безграничности всеобщего начала бытия, его конечной цели и управляющего закона, царство генерического и синтетического единства, объединяющего вселенскую иерархию индивидуальностей, где каждая только в утверждении индивидуальной самобытности раскрывает свою приобщенность ко всему целому и всем его органическим членениям и отражает органически его в себе, Синархия есть закон и источник всяческого закона; это есть абсолютно гармонический строй, где каждая часть раскрывает все особенности своего содержания, ставит цели, стремится к ним и раскрывает их в безусловной свободе, нисколько не нарушая и не стесняя свободы других. Это есть царство величавого покоя и абсолютной мощи; здесь нет бесцельных блужданий и напрасной борьбы, но все идет кратчайшим путем, оставаясь гармоническим и в предположении процессов, и в свершении их. Приобщение конкретного сознания к трансцендентной синархии есть гармонизация его индивидуального естества, есть развитие его самобытности, есть насыщение его гармоническим покоем, есть достижение и утверждение абсолютного закона и абсолютной свободы.

Через высшую имманентную интуицию человек познает в актуальном сознании свою причастность ко Вселенскому Лону — Абсолютному Объекту. Если в феноменологии конкретного эмпирического он наблюдает бесчисленную множественность многообразных форм и явлений, то во внедрении в их естество он достигает их всеобщего генетического единства. Это царство не иллюзорной разграниченности форм и качественностей, не суммарного собирательного единства, объединяющего группы особей, хотя и разнствующих наведенными особенностями, но царство абсолютного тождества субстратов всяческого бытия во всех стадиях общих и частных процессов, царство генерического единства, скрывающегося под иллюзией множественности, где каждая часть сливается с целым в расплывании наведенных свойств и условий. Этот единственный вселенский субстрат есть производящая природа всего; это есть абсолютный покой сна без сновидений, где каждая часть, угашая все особенности своей самобытности, замирает в сладостном экстазе небытия. Это есть царство мятежных дерзновений, в затухающей борьбе растаивающих без следа; здесь нет predetermined граней и тиранствующего закона, но все грезится возможным на миг, и этот миг своей жгучестью счастья искупает и насыщает все, делает сладостным долгожданный сон безропотной могилы. Приобщение конкретного сознания к имманентной среде есть ниспадение всех сдерживающих граней, есть угашение его самобытности, есть упоение беззвучным покоем небытия, есть выход из всякого закона, есть погружение в чары необусловленного,

Двойственность раскрывающихся в высшей интуиции истоков бытия и раскрывает призвание человека и путь актуального процесса его эмпирического сознания. Основным законом бытия человека и онтологически, и феноменологически заключается в творческом сопряжении трансцендентного с имманентным. В Священной Книге Тота он и составляет доктрину Аркана I, раскрывающего сущность всякого актуального бытия. Равным образом этот закон раскрывает и сущность мира, его абсолютную космогонию, как развертывание в синархии трансцендентного генетического синтетического единства и эволюцию по иерархиям имманентного генерического единства. В такой именно формуле он дается в Изумрудной Скрижали Гермеса Трисмегиста. — «*Et sicut omnes res fuerant ab uno, meditatione unius, sic omnes res natae fuerunt ab hac ana re, adaptione*». У Платона мы находим аналогичное определение Души мира, т. е. общекосмического актуального сознания. — «Из неделимой и всегда себе тождественной сущности и из сущности делимой, пребывающей в телах, Бог образовал через мышление третий вид сущности, средний между обоими, причастный и природе тождественного, и природе иного, и, согласно сему, поставил его в середине между тем, что неделимо, и тем, что, по телесной

природе, делимо»1. Перейдем теперь к анализу общей доктрины о раскрытии в актуальном сознании трансцендентного и имманентного в ее преломлении во всех трех пневматологических категориях. Только в таком подробном изучении феноменологии станут ясными для нас и вся глубина этой доктрины, и вся ее важность.,-'•'. I.-Г •••'

Часть II. Учение о бинере раскрытий в эмпирическом сознании трансцендентного и имманентного в категории мистики

ГЛАВА XIII

§ 42. Учение о диалектическом процессе любви, системе гармонических феноменальных ноуменов, эмпирически раскрывающих этот процесс, и системе феноменальных ноуменов извращения

Мистика есть содержание бытия, есть начало, осуществляющее органическое единство космоса. Будучи в себе единой как *ovaia* Реальности, она раскрывается как генетическое единство в синархии конкретного бытия, создает целостность последней и вновь завершает ее как единство синтетическое. В иллюзии *avidya* мистика раскрывается на периферии синархии как материя, имманентный субстрат единства, единство генерическое. Категория мистики раскрывается в актуальном сознании, поскольку последнее сопричисляется к Реальности, рождающей и зиждущей единство мира. Она выделяет из себя *spias*-само-бытную категорию материи, раскрывающуюся в актуальном сознании, поскольку оно стремится вызвать и объективировать субстрат единства как таковой в многообразности форм и явлений. Идея «единства» выражает естество мистики статически, в ее онтологической всеобъемлемости и всевременности. Актуальное сознание существует и познает не ноуменальное естество, а порождаемые им и раскрывающие его процессы. Согласно этому динамическим выражением естества мистики является идея «любви». Любовь есть динамическое раскрытие стационарного единства; единство есть принцип, а любовь есть раскрывающая его идея. Любовь есть стихия единения; вскрывая глубину противоположностей, она одновременно объединяет их в гармоническом целом.

Онтологически Любовь едина, как едино вселенское начало мистики. Это есть первое раскрытие естества Реальности, Ее первичное абсолютное откровение, нераздельное с ним и единосущное. Это есть женская ипостась Божества, Изида, Св. Дух. Такова природа мистики в концепции абсолютного монизма. Подчиненное оковам *avidya*, актуальное сознание созерцает Имманентный Лик как особое самобытное начало; антитезис первоверховно-го бинера воспринимается отдельным от тезиса, выпавшим из него. Так возникает идея Великой Матери, противопоставленной Отцу. Ее содержание, генерический субстрат содержания вообще, начинает здесь восприниматься как *quasi*-самобытное начало материи. Принцип единства материи также раскрывается в идее любви, но природа этой любви обладает уже иными качествами. Любовь трансцендентная есть единение центральное; любовь имманентная есть единение периферическое. Первая есть любовь духа, вторая есть любовь плоти, Дух, как

реальность, объемлет в своем естестве всю синархию своих проявлений; поэтому любовь духа объемлет и любовь плоти и освящает ее. Любовь плоти перестает быть любовью духа, когда она забывает о ней, действует помимо нее, противопоставляет себя ей. Такая выпавшая из синархии духа любовь, утверждающая себя только как любовь плоти, есть раскрытие иллюзорного естества имманентного, его первичное откровение, нераздельное с ним и тождественное. Это есть женская ипостась мира сего, А с т а р т а. Итак, онтологически начало любви раскрывается только из ипостаси Св. Духа, но в иллюзии avidya возникает, как имманентное ее средоточие, quasi-особое начало Астарты¹.

Любовь духа раскрывается в эмпирическом сознании лишь в приближении его к индивидуальному Я, в утверждении своей самобытности. Отметая налет феноменального, она срывает покровы с самодовлеющего достоинства единичного бытия. Человек делается способным к любви духа лишь поскольку он сумеет осознать себя как особое единство, способное гармонически отразить в себе все целое и восполнить его собою. Поэтому «любовь есть сокращение мира до единичного существа и распространение единичного существа даже до Бога» (Бальзак). Быть способным к любви духа — это значит прежде всего сознавать свой собственный дух, подняться над изменчивым круговоротом форм и явлений и тем сопричислиться к бессмертию. Только бессмертное обладает даром духовной любви, и, обратно, любовь духа есть стихия бессмертия. Любовь есть первейшее откровение Бога, есть Его сущность, есть Его основной предикат, есть живая связь Безусловного и Вечного с этой юдолюю печали. Любовь есть живая скрижаль Всемогущего, — и эта доктрина одинаково возвещалась нам Бхагават Гитой и Евангелием, Элладой и Каббалой, Кораном и Гегелем, и открывалась в мистериях во все века и у всех народов. Любовь — это единственный путь к Богу, к жизни вечной; Любовь нисходит с неба, и только она возвышает землю, освящает ее и возводит к небу.

Любовь плоти раскрывается лишь в удалении актуального сознания от индивидуального Я, в распылении своей самобытности. Вырывая человека из феноменальной окружающей среды, она низводит его сознание в темные провалы подсознательного. Человек делается способным к односторонней плотской любви лишь поскольку он отрывается от своей личности, погружается в поток бессознательной жизни, растворяется в нем и будет жить лишь его дерзновенным ритмом. Поэтому любовь плоти есть выпад из мира красоты, есть оживление собственной кровью безымянных хтонических сил, есть вызов гармонии строя, есть стремление быть вне бытия. Выпад из бытия есть порыв к небытию, есть жажда абсолютной смерти, есть погружение в абсолютное ничто, в ovk ov. Только абсолютное ничто целиком совпадает со стихией плотской любви, и обратно — любовь плоти есть стихия абсолютного умирания. Любовь плоти есть первейшее откровение имманентной среды, ее генерического единства, есть ее сущность, ее основной предикат, есть подземная связь Небытия, Абсолютной Иллюзии, с этим миром борьбы и разочарования. Любовь плоти есть естественная скрижаль Смерти, сна без грез и распыления в безымянном, — и эта доктрина одинаково возвещалась нам мистериями Кали и Шакти, Мелиты 2 и Астарты, Таниты и Деркетто, культами друидов и Деметры, Шехины и Венеры, Котитто 3 и Кибелы и всеми бесчисленными поколениями поэтов. Любовь плоти — это естественный и легкий путь отрыва от жизни, к забвению ее невзгод, к утолению ее жгучих болей в экстазе сладостного умирания; любовь плоти развертывается в мглистых провалах духа, и только она способна поглотить жизнь, дать отдых уставшим, рассеять скорбь в причудливых видениях.

Любовь плоти есть единение; как каждая низшая ступень иерархии получает смысл и оправдание своего бытия в подчинении высшим, так и любовь плоти делается великой и святой, когда она есть вызов, реализация и завершение любви духа. Здесь она становится исполнением горнего закона, видимым символом таинства, его физической опорой, его конечной конкретной

реализацией. Тот, Кто принес в мир Евангелие Любви, Кто определил Бога как Любовь, начал Свое служение освящением брака в Кане Галилейской. Более того, в христианстве есть предание, что таинство брака лишь освящается Церковью, но что оно происходит только в actu copulationis. Любовь плоти как таковая и здесь остается умиранием, но на месте рушащегося мира тотчас же начинает блистать мир иной, и смерть тленного оказывается только преддверием к сопричислению Жизни Вечной. Экстаз Смерти здесь делается только порогом к экстазу Жизни, и факт coitus'a претворяется в великое делание, в таинство культа, в магический обряд.

Совсем иная любовь плоти, в себе замкнувшаяся; здесь есть только смерть, есть растворение в пустоте, есть экстаз беззвучной тишины. Недаром любовь и смерть на пути веков неизменно ставились рядом. Все богини плотской любви всегда были и богинями смерти. Но если экстаз плотской любви есть экстаз умирания, то такая любовь естественно стремится к тому, чтобы песнь любви была и песнью смерти. Если у пчел и у некоторых других насекомых акт любви всегда влечет за собой смерть самца, то у человека это является лишь исключительным апофеозом высочайшей страсти, уделом особого избранничества. В седой древности при матриархате, в грозных дубравах первобытной Европы это было законом, и ласки друидесс искупались лишь ценою жизни. Подобный же обряд сохранялся на другой половине земного шара — в причудливой цивилизации древней Мексики. Живая богиня плотской красоты, Клеопатра, по свидетельству Аврелия Виктора, также пыталась восстановить этот кровавый культ, запечатленный в бессмертных стихах Пушкина. Наконец, он в позднейшее время ожил в легендах Грузии о царице Тамаре.

Любовь духа есть светлое радование. Ее благовест стремится повсюду и повсюду разносит свой живительный экстаз. Всякий, кому ниспосланы ее дары, стремится, чтобы все люди были счастливы, чтобы последняя слеза растаяла в улыбке. Вдыхая жизнь во все, любовь вносит свет во все трущобы жизни, и благодать любви заставляет блекнуть все горечи и невзгоды. Любовь есть истинный неугасимый светоч, и ее всеозаряющие лучи заставляют трепетать сердца, вдыхают жажду подвига, зовут к жертве и делают все принятые страдания тем более сладостными, чем сильнее вызываемая ими боль. Самая смерть и тяжчайшие из испытаний претворяются в светозарный гимн победы. Так возник подвиг беззаветного служения Любви, добровольного принятия на себя искупления переложением грехов ближних (*transplantatio peccatorum*). В полном самоотречении и забвении личных непосредственных интересов человек всего отдавал себя под удары судьбы и в самих страданиях видел ниспосылаемое небом благо. У одних пламенное стремление духа разделить подвиг искупления Спасителя побуждало их идти на верную смерть в жесточайших муках при проповеди Евангелия, другие удаивались раскрытия ран, подобных Христовым (стигматы), третьи, приняв обет бедности, шли с мечом на бескорыстную защиту правды, четвертые сгорали в экстазах пламенеющей любви.

Любовь плоти всегда исполнена бесконечной тоски⁴. Она стремится замкнуться в себе, спрятаться, стать невидимой, она стыдится самой себя, жаждет быть прикрытой и одинокой. Но если она достаточно сильна, чтобы ниспровергнуть стыд, она тотчас же становится тираном, неопишущим по своей лютости. Любовь плоти есть истинный палач; ее леденящие порывы стремятся все и везде ниспровергнуть и окружить себя ореолом скорби и страдания. Чем дерзновеннее плотская любовь, тем более она жестока, тем кровавее ее ореол, и, приковывая человека к позорному столбу измены перед духом, она стремится выделить его амфитеатром мук и преступлений. Разврат всегда жесток. Если внешнее сковывает его триумф, он таится, скрыто негодуя, но если сила находится в его руках, он тотчас же обнаруживает себя заревом крови. Охватываясь экстазом разврата, человек особенно ярко чувствует пошлость и банальность обыденной жизни и самодовольно испытывает ощущение своей особой отмеченности и

мрачного аристократизма. Огромное большинство людей и в своем падении остается только пошлым. Создать действительно глубокие провалы и смело ринуться в них — удел весьма немногих. Если распущенность только пошла и жалка, то истинный разврат родится лишь в великом дерзновении, несет в себе причудливые, невообразимые красоты, порождает законы особой извращенной эстетики. Здесь нет тепла божественной любви, нет красоты первородной, нежной и ласкающей, нет плавности переливов тона, звука и света. Их заменяют здесь острота жгучести и холод безразличия; здесь царствует красота несбыточных контрастов, резкость очертаний и встречных столкновений, хаос изломов и надрывов, перемежающийся ритм то бурной пляски исступленного стремления, то одинокий вопль души над рушащейся жизнью. Здесь нет ни целей, ни стремлений; обвал желания себя сжигает в своем падении; цель мелькает лишь на мгновение и перестает быть целью, распадаясь, исчезая, чтобы вновь затем мелькнуть, как удаляющееся эхо, Покой бездействия и беспрестанное мелькание на миг желанного насыщает все. Все ненужно; все не стоит и того, чтобы протянуть хотя бы руку; ценна только мечта... Но как хорошо страдание! Как интересно наблюдать наплывы чувств, в них не участвуя. Поза, судорога, невыносимость мук рождает новое. Это новое творчество, новый мир. Это зрелище для избранных. Здесь нет пошлости привычки, заученности ролей. Это искренно, а потому и вечно ново. Но вот доносится откуда-то голос осуждения, сознание грозит расколом. Значит, близко и те, кто может осудить. — Тем хуже для них! Какая сладость заставить их содрогнуться, и чем прекраснее и беззащитнее жертва, тем исступленнее радость выпить из нее страданием жизнь. Так нарастает в бездне разврата жажда лицемерия страдания. Если в современных условиях человек скрывает эти сатанинские мечты или может насладиться лишь немногими жертвами садизма, то в древности этих преград не существовало. Чем сладострастнее был коронованный безумец, тем более он был и жесток. Каждая оргия ознаменовывалась воплями сотен страдальцев, и леденящие душу страницы хотя бы Светония раскрывают, как бездонна пучина низвержения человека. Но не одни цезари находили в лицемерии страданий апофеоз наслаждения; в них участвовало и все население императорского Рима. Никогда трагедия или музыка не могли насытить до дна жажду наслаждений. Только кровь и муки могли дать истинное зрелище, только видя их народ был счастлив. И организаторы зрелищ знали, что делали, когда в верхних этажах цирков гостей ждали женщины, чтобы расточать ласки под звуки воплей и хруст костей. Так жил целый народ, и немного было людей, в которых не таилось сплетения сладострастия с жестокостью. И не один Рим шел по этому пути. Весь Ближний Восток и Африка всегда сплетали культ сладострастия с культом кровавых жертв — Ваалом. Опьяненные потоками крови жертв, толпы бросались в священные роции Астарты, чтобы насытить беснующуюся плоть. Сладострастие и жестокость всегда шли рядом. Если человек охвачен чувственной стихией, поглощающей все его помыслы и стремления, но волею судеб лишен возможности найти выход страстям и насытиться упоением разврата, то тем дерзновеннее становится он лют и жесток. История византийских евнухов и западных аскетов есть целый океан крови. Святая инквизиция истребила больше жертв, чем их поглотила слава Цезаря, Александра и Наполеона. Современная толпа, увы, должна довольствоваться немногим, но и она более всего любит те зрелища, где всего скорее ожидать кровавой развязки. Таков бой быков, бокс, различные головоломные трюки гимнастов и жонглеров. Но и теперь эти зрелища сосредоточиваются в тех местах, которые являются и центрами разврата.

Во всяком бинере тезис раскрывается только через антитезис. На пути развития человека любовь плоти неизменно раскрывается первой, и только в ее опыте постепенно развивается жажда высшей любви. Пока человек видит в асти copulationis только удовлетворение слепого инстинкта, только физиологический процесс — его душа закрыта и для веяний горнего, Всякая религия начинается с регламентации брака и рождения как культового действия.

Взаимоотношения полов получают высший онтологический смысл, утверждаются как естественный символ вселенской тайны жизни и творения. Но человек не может непосредственно подняться к горнему, не издавая сначала феноменальным опытом глубинности его отражения в дольном. Вот почему посвящению любви духа всегда предшествует посвящение любви плоти. Это одинаково справедливо как для отдельных людей, так и для целых эпох истории. Только весьма немногие, являющиеся в мир для определенной миссии, находятся видимо вне действие этого общего закона. Все же те, кто в данной жизни должны пройти весь эволютивный путь или пережить его реминисценцией, неизменно в первую ее половину поражают чудовищностью своего разврата⁶. Половой экстаз — это древо раскрытия в человеке онтологической глубины категории мистики, и в этом его смысл и оправдание. Потрясая все существо человека в спазме и будучи наиболее легкодоступным, половой экстаз есть первый и наиболее действенный деятель эволюции, побудитель дремлющих потенций духа. Именно таковым он и является в мистериях древнего мира. Его ближайший эзотерический смысл в фаллических культах заключался в символическом раскрытии творческой силы Божества. Однако было бы величайшей ошибкой ограничивать его смысл только этим простейшим значением. Только эмблема выражает определенную конечную мысль или иллюстрирует определенную идею. Символ, напротив, связывает человека с идеей бесконечности, он одновременно выражает всю иерархию возрастающих к ней приближений и каждое из них порознь. Если эмблема по существу статична, определена и конечна, то символ динамичен, эволютивен и бесконечен. Каждый символ есть одновременно и символ конечной цели, и символ пути к ней приближения, и символ управляющего им закона. Половой акт и его экстаз есть не эмблема определенной идеи, а есть естественный и величайший символ вселенской тайны жизни. Он обладает бесконечным протяжением глубины, а потому каждый человек воспринимает его сообразно своему развитию и запросам духа⁷. Будучи онтологически конкретно-спекулятивным, половой экстаз есть одновременно и соль конкретного эмпирического, и наиболее критический момент слияния становящегося трансцендентного естества — мистики и эволюционирующего субстрата имманентного — материи. Знаменитый каб-балист, раввин Симеон бен Иохай, пытаясь объяснить первоначальное небытие или, скорее (ибо не могло быть начала в том смысле, как обыкновенно принято верить), обоюдную тщету двух расторгнутых принципов, говорит⁸: ГЭЭКЭ РЭЭК ГГтЮП ГП п «j («Non respiciebat facies ad faiem»), «Нужно, чтобы оба лица вверху смотрели друг на друга, и тогда и только тогда — Вечный Мужской и Вечный Женский откроются друг другу поцелуем, откуда постоянно рождается Бытие»⁹. Эта двойственная природа полового экстаза не только служит естественным пробным камнем для всякого актуального сознания, но и вливает в него стремление к возвышению над его настоящим состоянием. Но прежде чем человек сможет подняться до созерцания глубин духа, он должен сначала выработать в себе необходимую для этого емкость, почувствовать пустоту, жаждущую быть наполненной. В этом и состоит призвание оргиастических мистерий.

Знойное южное солнце, сапфировые переливы моря, подернутого белоснежными переливами пены, таинственные чары сумерек, шепот ветвистых кедров и кипарисов заповедных дубрав, туманные матовые силуэты гор, тающие в бесконечности ночи, теплая ласка. ветра, смелые кристаллы храмов, причудливые одеяния и возбуждающий ритм священных плясок, жгучее любопытство проникнуть за порог тайны и нетерпение долгого ожидания, невидимый хор и стройные мистические аккорды, волнующие ароматы курений и томная нега линий обнаженного женского тела, — все это пробуждало человека от тягостного сна обыденной жизни, ее привычных форм и томительного однообразия. Искусно сгармонированные сочетания зрелищ, звуков и ароматов быстро усиливали темп жизни, вздымали клокочущие волны океана

страсти, вызывали исступление желаний и давали им утонченное удовлетворение. Эта мощная песнь красоты победно срывала все оковы долгого гнета, раскрывала простор всему таившемуся несказанно в долгой череде жизни, потрясала все существо человека. В нем рождалась неутолимая жажда красоты и гармонии, и в бурных порывах исступленных ласк человек начинал чувствовать веяния наслаждений иного мира. Он начинал ощущать всем своим существом, что за пределами докучных рамок его обыденной жизни лежит другая жизнь, другой мир несказанной мощи и сладости бездонной. Вернувшись от мистерий к своей обыденной жизни, человек тотчас же убеждался, что она уже потеряла для него абсолютную реальность и ценность, что она очевидно не в силах удовлетворить вновь проснувшиеся в нем глубинные запросы. Перед ним восставал дивный облик богини, вечно живущей бурною жизнью своей, вечно стремящейся в даль неизведанного, Всюду сеющей неизъяснимое наслаждение и мощно сметающей все на своем пути. И, сам не отдавая себе ясного отчета, он начинал понимать, что все то, что раньше казалось ему столь близким и дорогим, что наполняло всю его Жизнь, что было единственным средоточием всех его желаний, — все это в действительности ничего не стоит. И те опасности и препятствия, которые еще так недавно преграждали ему путь к иным целям, к иному, высшему смыслу жизни, быстро таяли как мираж; он переставал бояться чего бы то ни было, даже смерти, а это могуче закаляло его волю. Стремясь к вечно новым, неизведанным наслаждениям, тяготеей всей силой существа своего к красотам иного мира, он незаметно сам для себя создавал в своей душе великую мощь, способность сильно желать и не останавливаться ни перед чем, не бояться никаких препон для победного достижения заветной цели. «*Omnia sui, et nihil expedit*» — восклицал человек, и тем оказывался готовым к вступлению в мир вечной красоты и разума абсолютного. Таков великий смысл оргиастических мистерий. Они низвергали человека в пучину греха, но в его стихийных порывах смывали гнет с таящегося духа, вкладывали жажду к вечному, которая способна все превозмочь, которая есть первый залог всяческих достижений. И самый грех этот не был прямым грехом, ибо это был отбор избранных, где всякий достойный пробудившейся силой духа мог быстро искупить все былые заблуждения и прояснить окутавший его мрак в кристалл чистого света. Так начинался путь вторых мистерий света и искупления, где зло, соприкоснувшись со светом, растворялось в нем и становилось само светозарным. «Я был погружен в совершенный экстаз, и видел я луч возвышенный Верховного Света, заключавший в себе блеск трехсот двадцати пяти окружностей, и нечто темное купалось в этом Свете. Затем эта черная тьма была объята светом, она поплыла к морю глубокому и совершенному, постепенно облекаясь всеми его совершенствами. И я спросил: «Каков смысл этого видения?» — «Ты видел прощение греха» — был мне ответ»¹⁰.

Кроме мистериального оргазма, служащего преддверием к посвящению в горную любовь, существует и другой оргазм, онтологически враждебный раскрытию духа в любви. В мистериях человек погружается, в половой экстаз, следуя смутным влечениям и просыпающейся жажде необусловленного; он чувствует подземный поток жизни, и ему остается только сорвать мешкотные покровы, отвергнуть мишуру обычного. Это есть раскрытие в глубинах человеческого существа великой иррациональной стихии и смелое погружение в причудливый мятеж беззаботности ее опьяняющего потока. Здесь нет прямой борьбы, а есть лишь дерзновение любви к простору, есть лишь решимость отдать самого себя неизведанному без всякого встречного залога.

Но есть и иной — жестокий, мгlistый путь.

Человек в самый отрыв от обычной жизни вкладывает протест изгоя. Он выходит из жизни, отвергая ее всю целиком, объявляет себя единственным, которого не должно коснуться ярмо ее законов. В его царстве все формы и все законы должны быть перевернутыми, и в этом их жгучая сладость! Не упоение первородной тишиной начала жизни, не смутные дали возможных миров,

не сладостный шепот забвения, не томление грез, затухающих далеким аккордом, но оглушительный гром ликования почти достигнутого порога власти, безудержность горделивой мечты, треск рушащегося сопротивления, победный экстаз своеволия — охватывают здесь душу человека. Кроме царствующего ныне закона над миром есть некий высший закон временно попранной свободы. Всякая грань есть символ рабства, а потому — да исчезнут всякие грани! И вот человек дает волю своим влечениям. Отсутствие закона он производит в основной закон и, врываясь в поток подземной стихии, он сознательно рвет все связи с законом Света. Так рождается демонический оргиазм. Не трепетно тянущаяся к неведомому воля, не апофеоз красоты нестесненной, не гармония и звука и света, не тонкий зов благоуханий влекут здесь человека, но бунт души и жажда своеволия. Не нужно красоты и роскоши отбора, не нужно затаенных слов и дальних целей! Чем глубже мрак и сумрачнее формы, чем более нелеп и странен облик внешний, чем горше уродливость и отвратительнее безобразие, тем все это милей, тем резче вызов Небу. И что же может быть большим поруганием, как извращение символа, расторжение формы с ее высшим смыслом и насыщение противоположным? — Акт любви, отторгнутый от любви горней из безобразной стихии, насыщаясь дерзновенной злобой, превращается в символ дерзновения, в орудие борьбы. Такова оргия шабаша. Не нужно уходить в средние века для описания пиршеств ведьм; те же самые силы действуют в душах людей и сейчас и порождают тождественное. Хаотический ритм сатанинского безумия ясно просвечивает в нашем искусстве и современных общественных течениях. Погоня за уродливостью, отрицание всяких законов, царство диссонанса и бьющих контрастов, веселье без радости наших пиршеств, отрыв от всякой красоты и избранности, ненависть ко всякой иерархии и жажда уравнивания всего в провале — все это достаточно рисует облик демонического оргиазма. Но он становится бесстыдно очевидным в нашем понимании любви и ее излюбленных героев. Наибольшим успехом пользуются те книги, пьесы и писатели, где наиболее резко вырисовывается демоничность любви, ее обездушенность, бесстыдство, извращенность, дерзость и своевольность. Живая действительность, как всегда, идет дальше вымысла, и мир ныне полон таких оргий, которые и не рисовались пытливым авторам «Молота ведьм»¹¹.

В демоническом оргиазме высший смысл любви отвергается, и ее конкретный акт сам объявляется высшим и целостным смыслом; в бинере первого вида достоинство тезиса ниспровергается, а антитезис признается единственной и самодовлеющей реальностью. Это есть прямое нарушение закона, уродливое извращение действительности. В мистериальном оргиазме тезис только остается временно в тени, а в антитезисе сосредоточиваются все усилия. Но необходимо должна существовать и такая концепция, где весь смысл односторонне приписывается только тезису, а антитезис считается ненужным и только извращающим придатком. Такова платоническая любовь. Идея платонической любви — это мировоззрение Веданты в категории мистики. Это есть центрирование на горней любви, утверждение ее всеобъемлемости, признание ее единственным смыслом. Любовь плоти представляется здесь или уродливым искажением истинной любви и тяжким грехом, или печальной необходимостью, горестным следствием первородного греха.

Таким образом, отношение актуального сознания к бинеру: любовь духа — любовь плоти выражается кватернером его состояний. Вначале эти полярные идеи еще не различаются между собой, находятся в смешанном состоянии; это обыденное плоское отношение к тайне любви. В первом этапе эволютивного процесса происходит пассивное углубление в стихию coitus'a, распознавание глубинности ее природы; это есть мистериальный оргиазм. Во втором этапе происходит диалектическое расчленение концепции — выявление полюсов бинера любви. По общему закону развития для этого необходимо последовательное одностороннее утверждение сначала только антитезиса и приписывание ему абсолютного смысла, а затем — только тезиса.

В первом происходит случае возникает оргиазм, а во втором — платоническая любовь. Наконец, наступает третий, синтетический этап, единый по онтологическому достоинству, но могущий внешне проявиться двойственно. В первом случае гармоническое слияние горней любви с дольней в таинстве брака, раскрывающегося как конкретно-спекулятивная реальность, а во втором — горняя любовь в своем собственном естестве раскрывает всю синархию конкретных качествований, т. е. спекулятивное становится конкретным в своей целостной всеобъемлемости. Этот эволютивный процесс становления любви в актуальном сознании и именуется в эзотеризме диалектическим процессом любви. Его конечный результат двойственен: гармонический аскетизм и гармонический брак онтологически равноценны и тождественны как актуальная конкретно-спекулятивная реальность 12. Это, в частности, провозглашается и правилами апостольскими 13, подтвержденными постановлениями Вселенских Соборов, налагающих анафему на всякого, кто дерзнет почитать подвиг инока выше подвига семьянина.

На пути предыдущего изложения я уже не раз приводил доктрину, что все высшее отражается в низшем, что всякая ноуменальная идея имеет свое феноменальное соответствие, причем высшее отражается в низшем методом карикатуры. Проследим справедливость этой общей доктрины в приложении к идее диалектического процесса любви. Любовь плоти есть карикатурное феноменальное соответствие ноуменальной любви духа. Согласно общей доктрине, звеньям диалектического процесса любви должны существовать карикатурные соответствия в виде особых проявлений плотской любви, в виде форм полового акта. Чтобы правильно уяснить эту идею, необходимо предпослать несколько общих замечаний.

Всякий диалектический процесс актуализации бинера первого вида разделяется на два периода. В первом периоде происходит взаимное сопряжение и отражение полюсов. Для трансцендентного тезиса это есть развертывание потенциальной синархии, утверждение его потенциальной конкретности и выявление его субъектной природы. Для имманентного антитезиса это есть сопричисление аморфной бесструктурной среды к потенциальной синархии, актуальная конкретизация ее низшего пояса и выявление объектности природы имманентного. Во втором периоде совершается творческое сопряжение становящегося потенциально-конкретного трансцендентного с эволюционирующим имманентным субстратом. С точки зрения трансцендентного эти два периода существенно отличны между собой, и первый онтологически предшествует второму. С точки же зрения имманентного эти два периода по существу тождественны, и первый должен быть определен лишь как искусственно выделенный и объективированный начальный этап общего процесса, в котором все последующие этапы отнесены ко второму периоду. Последнее есть прямое следствие доктрины, что имманентному чуждо понятие потенциальной конкретности, ибо всякая его конкретизация есть *eo ipso* всегда и актуализация. Развитие диалектического процесса, наблюдаемое с точки зрения имманентного, приводит к тому, что его субстрат постепенно все более и более дифференцируется и насыщает все более и более сложные формы. Поэтому конкретное эмпирическое есть не только иерархическое отражение синархического естества трансцендентного, но и иерархия модификаций имманентного субстрата. Это значит, что явления и формы конкретного эмпирического могут быть разложены по возрастающим рядам, где каждый такой ряд эволютивно стремится выразить некоторую энтелехию, имманентный субстрат которой представляет собой целостное соответствие некоторому членению трансцендентной синархии. Такая энтелехия в эзотеризме именуется феноменальным ноуменом. По самому его определению очевидно, что феноменальный ноумен лежит в самой среде конкретного эмпирического, есть центр и вершина конкретно-эмпирической иерархии, есть конечный максимум данного вида эволютивной организации имманентного субстрата. Однако эта организация может происходить двояким образом: в гармонической подчиненности

трансцендентному и вне ее, т. е. лишь в одностороннем подчинении тяготениям и законам конкретного эмпирического. В первом случае феноменальный ноумен оказывается гармоническим раскрытием, антитезисом ноумена трансцендентного, тезиса, и выявляет конкретно-спекулятивный смысл. Во втором случае феноменальный ноумен тяготеет выразить абсурдную карикатуру спекулятивного смысла. Если в первом случае феноменальный ноумен органически включается в актуализирующееся бытие, то во втором он исключается из него онтологически, становится олицетворением инобытия, т. е. только извращением истинного бытия, выпадом из естественных законов. В нашем исследовании мы будем рассматривать только такие яркие проявления конкретного эмпирического, только систему феноменальных ноуменов, ибо тогда действие общих законов не будет осложняться случайными обертонами. Очевидно, что в блеклых тонах большинства факторов эмпирической действительности проявляются те же законы, но в более слабой форме и огрязненные пошлостью. Для нас же будет вполне достаточно исследовать природу общих типов, которые в то же время совпадают с образами сильных людей, выявленными в литературе. В феноменологии полового акта можно установить два вида соответствий диалектическому процессу любви согласно двойственности видов феноменальных ноуменов; исследуем их порознь.

Диалектический процесс любви начинается с внедрения в стихию *coitus*'а, осознания ее глубинности, что приводит к бинеру мистериального оргазма и платонической любви, который гармонически разрешается в таинстве брака или гармоническом аскетизме, любви чистого духа. В эволюции имманентной стихии соответственно возникают нижеследующие феноменальные ноумены.

Если в процессе любви начальный *coitus* осознается как нечто таящее в себе и высшее, а в пределе эволюции определяется как культовое действие, то с точки зрения конкретного эмпирического он есть только физиологический акт, удовлетворение естественного инстинкта к физическому здоровью и наслаждению и продолжению рода. Иначе говоря, здесь половой акт определяется не как реализация высшего смысла и путь к его осознанию, но как особый смысл в себе, как самостоятельная реальность и самобытный закон. Человек может относиться к так воспринимаемому половому акту двойственно, и через это возникает бинер феноменальных ноуменов, гармонически соответствующий бинеру мистериального оргазма и платонической любви.

Если в мистериальном оргазме человек стремится проникнуть в стихию *coitus*'а и отыскать в этом таящийся в ней внутренний смысл и надмирную радость, товоргии плоти он жаждет насытиться самой стихией *coitus*'а, достигнуть высшего средоточия ее экстаза. Оргии мистерий были культом любви, раскрывающейся в половом акте; оргия плоти есть культ плотской любви, культ самого полового акта. Если первые принимали *coitus* как путь и метод достижения высшей цели, то вторая провозглашает тождество цели, пути и метода. Они одинаково вели человека к исступленному восторгу плоти, но если в мистериях этот восторг возносил человека в надмирную красоту и сопрягал его с горним, то в оргии плоти этот восторг остается беспредметным и рассеивается в пустоту. Так возник культ *coitus*'а как такового; к достижению вершин его экстаза ведет особая наука любви — гетеризм. Таковы «школы любви» Карфагена и Сирии, Александрии и Афин, Индии и Китая, Японии и мусульманских гаремов, равно как «скрытые достоинства» современных гетер. Поклонение этому культу плотской любви составляет излюбленный предмет современной литературы и служит верным залогом успеха всякой трактующей о ней книги.

Полярной противоположностью плотской любви и гармоническим феноменальным соответствием платонической любви является аскетизм. Если в платонической любви человек стремится только к любви духа, т. е. замыкается в одностороннем утверждении

трансцендентного, то в аскетизме он отрицает стихию *coitus'a*. Аскетизм связан с платонической любовью, есть ее феноменальный ноумен, но все же входит в иерархический *govog* плотской любви. Аскетизм и оргия плоти суть величины одинакового иерархического порядка. Аскетизм есть культ отрицания половой стихии, и этим исчерпывается весь его смысл. Если платоническая любовь в отказе от полового акта видит лишь путь к достижению высшей цели — любви духа, то аскетизм провозглашает в этом отказе тождество цели, пути и метода. Если пафос платонической любви при отказе от *coitus'a* преисполнен положительным, хотя и нирваническим содержанием, то пафос аскетизма только отрицателен. Оба они одинаково ведут человека к восторгу победы над плотью, к освобождению от ее уз, но если в платонической любви этот восторг возносит человека в тайну надмирной Жизни и сопрягает его с ее чистым естеством, то в аскетизме этот восторг остается одиноким и влечет в пустоту. Так возник культ преодоления плоти; к достижению вершин его экстаза ведет особая наука борьбы с половой страстью, аскеза, йога воздержания. Таковы школы Индии и Тибета, Фиваиды и пустынь Европы, институт весталок и «*exercitia spiritualia*» Лойолы. В своем наивысшем завершении этот культ логически переходит в **с к о п ч е с т в о**.

Диалектический процесс любви заканчивается гармоническим сопряжением любви духа с любовью плоти. С внешней стороны его завершающий этап выливается в две различные формы, которые, однако, онтологически тождественны. В первом случае — это таинство брака, во втором — гармонический аскетизм. В обоих случаях это есть конкретно-спекулятивная реальность, но первая, антропоцентрическая, конкретизируется в актуальном сознании, а вторая, теоцентрическая, в самом естестве духа. Этим двум реальностям, как гармонические аналоги, соответствуют определенные феноменальные ноумены половой стихии. Таинству брака здесь соответствует гармонический *coitus*. *Coitus*, как физиологический акт есть конкретное эмпирическое, предшествующее диалектическому процессу половой стихии; гармонический *coitus* есть конкретно-спекулятивное, завершающее этот процесс. В первом случае это только удовлетворение физиологического влечения, а во втором — это есть феноменальная реализация высшей любви. К сожалению, мы не располагаем достаточным числом объективных наблюдений, чтобы точно выявить различие этих двух видов полового акта, оставаясь исключительно на физиологической точке зрения. Но во всяком случае несомненно, что самое переживание *coitus'a* в этих двух видах глубоко различно, и сомнительное удовольствие при простом удовлетворении похоти есть лишь жалкая карикатура неопишимо блаженного экстаза любви. Заслуживает также глубокого внимания существующее у всех народов поверье, что «дети любви» всегда обладает высокими физическими и духовными достоинствами, в то время как плод случайной похоти почти всегда болезнен и физически, и духовно. Гармоническому аскетизму в половой стихии соответствует одухотворение плоти. Это не есть аскетизм, искусственный отказ от непреложных законов природы, не есть борьба с половой страстью, но полное изжитие *quasi*-самобытности плоти, есть ее возвышение до достоинства совершенного символа духа. Если аскетизму свойствен пафос отрицания и борьбы, то одухотворенная плоть сама есть пафос положительного утверждения жизни и естественное олицетворение абсолютного гармонического покоя.

Выяснив систему гармонических соответствий этапам диалектического процесса любви, перейдем к анализу системы таких феноменальных ноуменов, которые, односторонне создаваясь по законам имманентного субстрата конкретно-эмпирической среды, являются карикатурными извращениями этапов диалектического процесса любви.

Начальный этап процесса, конкретно-эмпирический факт *coitus'a* воспринимается здесь не только как не таящий никакого высшего смысла, но и как вообще не имеющий за собой никакого оправдания и цели, равно как и никакой внутренней глубины. Если в диалектическом

процессе любви стихия *coitus*'а является орудием и методом достижения высшего смысла, а в системе гармонических феноменальных ноуменов, тая в себе самой цель, путь и метод, эта стихия способна бесконечно разворачивать свою собственную глубину, то здесь каждое проявление полового акта определяется как самоцель. В мусульманстве мы имеем два специальных онтологических термина, обозначающих, соответственно, два вида полового акта: *copulatio* и *fornicatio*. *Copulatio* — есть естественный физиологический акт, оправдываемый и освещаемый высшим смыслом¹⁵. Во-первых, — как способ продолжения человеческого рода; отсюда вытекает необходимость как можно большего внедрения в его естество для наиболее действительного и сильного зачатия. Во-вторых, — как актуальная конкретизация тайны Жизни; отсюда вытекает необходимость его культовой регламентации и сопряжения со смыслом духовным. Для успешности достижения первой цели правомерно стремиться к достижению наивозможно высшего восторга плоти, а потому возникает священная наука искусства любви, равно как и требуется, чтобы любовь плоти только сопутствовала любви духа. Для успешного достижения второй цели, с одной стороны, устанавливается определенный ритуал, а с другой — человеку разъясняются тайны естества духа и горней любви. *Fornicatio* — есть половой акт, лишенный всякого сопряжения с высшим смыслом, а потому может быть переведен на новоевропейские языки только бранным словом. Мы будем пользоваться термином разврат. Вторым этапом диалектического процесса любви является одностороннее последовательное утверждение только плотской любви и только любви духа. Первое есть одностороннее центрирование на имманентном, а второе — на трансцендентном. Карикатурным отражением этого бинера в плоскости полового акта являются соответственно: сафизм и сократическая любовь.

Сафизм есть самозамыкание в себе имманентного, начала женского. Отсюда естественно вытекает его основной предикат — стремление к периферической красоте. Такая любовь всегда зиждется на генерическом единстве, а прежде всего на тождественности окружающих обстоятельств и обстановки. Чрезвычайно замечательно, что легенда и даже роман всегда приписывают известнейшим представительницам сафической любви, как неизменный атрибут, змею. Действительно, онтологически сафизм, как самозамыкание имманентного, уконичен и хаотичен; змей же есть прежде всего символ *ovk ov*'а. С другой стороны, как выпад из актуального бытия и отвержение трансцендентной реальности, сафизм по существу демоничен. Известно, что демонические культы, как, например, культ Оби, всегда связаны с сафизмом. Итак, сафизм должен быть определен как уконический демонизм.

С сафизмом полярно сопряжена сократическая любовь. Онтологически это есть самозамыкание в себе трансцендентного, начала мужского. Отсюда естественно вытекает ее основной предикат — стремление к отвлеченной красоте. Такая любовь всегда зиждется на *quasi*-синтетическом единстве, а прежде всего на тождественности стремлений. Если пафос сафизма должен быть определен как стремление к совместному растворению, сладостному умиранию и поглощению личности в спазме, то пафос сократической любви, напротив, определяется как стремление ко взаимному поглощению, к обострению личного начала и напряжению спекулятивной отвлеченности разума.

Завершение этого цикла карикатурных извращений этапов диалектического процесса любви также двойственно. Если конкретно-спекулятивному существу таинства брака феноменально соответствует гармонический *coitus*, то здесь карикатурным искажением будет скотоложство. Действительно, брак есть иерархическое поднятие стихии *coitus*'а до спекулятивного смысла и низведение любви духа до актуального конкретного обнаружения. Гармонический *coitus* есть таинство брака, созерцаемое *sub specie* стихии полового акта. Напротив, в скотоложстве происходит иерархическое ниспа-дение стихии *coitus*'а, незакономерное сближение с низшими

иерархиями и искусственное поднятие их до иерархии человека. Если брак есть возвышение человека к Богу, то скотоложство есть ниспад человека до иерархического уровня животного. Аналогично этому гармонический аскетизм есть конкретизация духа в себе, есть иерархическое поднятие феноменальной природы до ноуменального естества. Одухотворение плоти есть таинство этого духовного брака, созерцаемое *sub specie* стихии полового акта. Напротив, в онанизме происходит выпад из всякой иерархии, замыкание полового пафоса в самом себе. Если гармонический аскетизм есть синархический центр любви, сопряжение с ее ноуменальным естеством и органическое включение всей иерархии ее становлений, то онанизм есть его утоническое соответствие, выпад из реальной иерархии ее становлений, а потому и разрыв с ее онтологическим естеством.

На пути предыдущего изложения мы выявили всю иерархию проявлений начала любви: в диалектическом процессе ее становления, в системе его гармонических соответствий — феноменальных ноуменов половой стихии — и в системе его карикатурных искажений. Теперь мы должны обратиться к исследованию идеи любви и ее становлений в более высоком ее понимании, в ее истинном вселенском смысле. Всякая идея раскрывается в нашем сознании различно в зависимости от его восприимательного *govog'a*. Чем примитивнее сознание, тем в большей карикатурной извращенности отражается в нем ноумен идеи, и чем уже и относительнонее аспект сознания, тем более этот ноумен приближается к относительной конкретности конкретного эмпирического. Тезис раскрывается через антитезис, а потому ограничение смысла антитезиса, обеднение его общего содержания частными гранями есть *eo ipso* ограничение смысла актуализирующегося тезиса, есть обеднение его ноуменального содержания. Всякая идея может раскрыться нашему взору лишь в строгом соответствии с нашим восприятием ее антитезиса. Так, мы противопоставляем горней любви любовь плоти, понимаемую как *coitus*; в силу этого и все раскрытие идеи любви в диалектическом процессе представилось нам *sub specie coitus'a*. Общая формула, что спекулятивный смысл любви конкретизируется в процессе *coitus'a*, вполне верна, но в зависимости от понимания этого процесса определяются, соответственно, и качественания ноуменального смысла. До сих пор мы понимали процесс *coitus'a* в его наиболее примитивном смысле, только как акт сексуального единения. Наравне с такой феноменологической конкретностью возможно вполне правомерно утверждать *coitus* как конкретность этическую, эстетическую, социальную и т. д. Не останавливаясь на этих частных видах, мы перейдем к изучению *coitus'a* в его онтологическом вселенском смысле; соответственно этому мы и получим впервые возможность подняться до созерцания вселенского онтологического смысла любви.

ГЛАВА XIV

§ 43. Учение об Эросе и Антэросе. *Coitus* есть динамика любви

В его всеобщем смысле это есть разряд — силы единения, есть реализация изначально заданного потенциального единства. Когда первичное генетическое единство, дифференцировавшееся во множественность, переходит к обратному процессу воссоздания своего единства одновременно с утверждением его синтетической природы, то оно призывает к бытию силу единения и процесс ее реализации; эта сила есть Эрос, а процесс — *coitus*. Итак, Эрос есть раскрытие единства и вселенская сила единения; *coitus* есть осуществляемый им

процесс. Стремиться к единству и достигать его может только то, в чем это единство заложено потенциально, что произошло из единства путем его первичной дифференциации, что существенно, онтологически едино. Множественность рождается из единства по общему закону бинера. — Единая сущность утверждает свое естество как тезис, раскрывающийся в процессе эволюции антитезиса; так возникает первичная система бинера первого вида. Для осуществления этого процесса антитезис утверждает себя как генетическое единство двух полярно противоположных начал; последовательно раскрываясь в эмпирической феноменологии, эти начала гармонически объединяются между собой и выявляют первичное единство как актуальное синтетическое; так возникает вторичная система бинера второго вида.

Таким образом, всякая множественность связана с единством по двум сопряженным законам: тезис и антитезис бинера первого вида выдвигают идею единства иерархического, адекватно обнаруживающегося лишь в трансфинитуме возрастающего ряда иерархических ступеней и трансцендентного природе всех поясов иерархии, а тезис и антитезис бинера второго вида раскрывают свое синтетическое единство имманентно в каждом из поясов иерархии соответственно его природе, т. е. являют единство феноменологическое. Из изложенного ясно, что феноменологическое единство есть качественная проекция и эволютивное динамическое раскрытие единства иерархического. Эти два вида единства представляются различными началами лишь внешне, по существу же иерархическое единство является также основополагающим началом бытия и единства феноменологического, а потому в действительности они онтологически тождественны. Бытие первичного самобытного единства, его сущность и закон лишь проявляются эмпирически в среде порожденной им феноменологии как сила единения. Сила единения есть отражение и обнаружение в существующем естестве Сущего. Существующее порождается, существует и действует только силою Сущего. Актуализация Сущего через принятие Им в себя перспективы конкретного эмпирического осуществляется Им изначально для космического процесса переносом своей активности на периферию. В этом переносе стационарное естество Сущего раскрывается в силе единения как в своей динамической модификации. Итак, сила единения есть онтологически сама сущность Сущего, его естественный всеобщий адекватный символ. Эта сила единения по своей первичной природе всегда направлена по иерархической координате. Как периферическое раскрытие Сущего, сила единения сосредоточена актуально в антитезисе бинера первого вида; тезис же только гармонически ей соответствует. Будучи как таковая естеством тезиса, сила единения в нем раскрывается в начале иерархического процесса как его генетическое единство, а по свершении процесса — как его единство синтетическое, т. е. в обоих случаях стационарно. Динамической эта сила становится только в самом течении осуществления этого процесса, ибо антитезис есть только инобытие тезиса, стремящееся восстановить свое первородное достоинство. Эта первичная природа силы единения и есть Эрос.

Так мы приходим к формуле: Эрос есть сила влечения антитезиса бинера первого вида к своему тезису. Эволюция антитезиса бинера первого вида, его эротическое стремление к тезису есть вместе с тем эволюция бинера второго вида, взаимное тяготение его полюсов. Отсюда естественно раскрывается концепция вторичной природы силы единения: если в первичной природе сила единения стремится к иерархическому единству, то во вторичной — к единству феноменологическому. Итак, вторичная природа силы единения есть онтологический механизм становления Сущего, отражение Его естества в конкретных поясах иерархии: его всеобщая карикатура. Сила единения в своей вторичной природе всегда проявляется только между началами равного иерархического достоинства, т. е. направлена перпендикулярно иерархической координате. Сопрягая равновеликие начала, сила тяготения во вторичной природе актуально сосредоточена одинаково в обоих полюсах бинера второго вида. Эта

вторичная природа силы единения есть Ашпэрос. Так мы приходим к формуле: антэрос есть сила взаимного влечения полюсов бинера второго вида.

Эрос как динамическое раскрытие Сущего есть первичное начало актуального космоса. Ант:)рос только сопутствует ему. В эллинской мифологии мы находим различные образы, аспекты Эроса, но основной эзотерический смысл повсюду остается неизменным. Наиболее общий и возвышенный образ Эроса дает Гее и од; согласно его «Теогонии», прежде был Хаос, а потом

«Широкогрудая Гея, па'х безопасное лоно, И Эрос».

В «Теогонии» Гееиода мы встречаемся с чрезвычайно трудной и сложной доктриной о Первобытном Хаосе как источнике всего космического бытия. Как последний отзвук древнего матриархата, космогония развивается здесь *sub specie* Имманентного Лица Абсолюта. Эрос и Гея выражают бинер Трансцендентного и Имманентного *sub specie* имманентного. Гея есть вселенский субстрат², а Эрос есть динамическое раскрытие Сущего, созерцаемое как таковое. Если первая есть первичная аморфная среда, то второй — сила, порождающая разность мировых потенциалов и этим основополагающая начало организованному космосу. От их взаимоотношения последовательно возникают парами божества; это есть дедукция основных онтологических космических категорий. Итак, у Гесиода Эрос есть начало, порождающее разности потенциалов, а через это — иерархическое строение актуального бытия, и в то же время гармонически объединяющее противоположности как *coincidentia oppositorum* (Николай Кузанский), как *panhagos*, (Гераклит). В общеизвестном мифе об Афродите" эта богиня рождается из морской пены после падения в море отсеченных половых частей Урана. Эзотерический смысл этого мифа вполне ясен: после эманации активности Трансцендентного на его периферию — в космическую пассивную среду — в ней рождается сила влечения (*Attractio*), которая, однако, остается еще потенциальной. От адюльтера с Марсом (Аресом) у нее рождается Антэрос, а от союза с Гермесом (Меркурием) рождается Эрос. Антэрос есть актуальная сила влечения между полярными равновеликими началами, т. е. между членами бинера второго вида. В процессе эта сила проявляется первой и служит основанием и двигателем всего дальнейшего восхождения (последствия адюльтера с Марсом — миф о странствованиях Венеры). Напротив, Эрос есть актуальная сила влечения между членами бинера первого вида. Меркурий (Гермес) есть «посланник богов», т. е. иерархически нисходящая сила, идущая от тезиса к антитезису. Конкретизируясь в имманентном, в среде, через союз с ее пассивным влечением, эта сила превращается в иерархически восходящую силу, центрированную в антитезисе и раскрывающую также и тезис в антитезисе. Итак, в мифе об Афродите Эрос есть сила, связующая начала различного иерархического достоинства. Последняя доктрина с наибольшей яркостью выражается в «Пире» Платона. По приводимому им мифу Эрос есть сын Пира (богатства) и Пеннии (бедности), зачатый во время празднества богов в честь рождения Афродиты⁴. Объединяя в своем естестве противоположные начала, Эрос тем самым и является силой, связующей противоположности. Поэтому Эрос не есть бог, а гений, объединяющий божественное и человеческое, т. е. сила влечения и единения между началами различных иерархических достоинств. Так именно и определяет его Платон словами Диотимы Сократу — «Какая свойственна ему сила? — спросил я. — Истолковывающая и переносящая к богам человеческое, а к людям божеское; от людей молитвы и жертвы, а от богов — повеления и воздаяния за жертвы. Находясь в середине, он наполняет ее собою между теми и другими; так что им связуется все. Через него проходит и всякое просвещение, и искусство Жрецов, занимающихся жертвами, мистериями, обаяниями, всяким гаданием и чародейством. Бог не смешивается с человеком; но всякое сношение и беседа богов с людьми, как бодрствующими, так и спящими, производится через него»⁵. Итак, концепция Платона вполне совпадает с

эзотерической Доктриной об Эросе. Если Афродита есть потенциальная сила влечения, а Эрос актуальная, то Эрос есть актуальная модификация Афродиты. Поэтому справедливы слова Павзания: «Все мы знаем, что без Эроса нет Афродиты». Мифология знает двух Афродиты: небесную (Αφροδίτη Ουρανία) и земную, или всенародную (Αφροδίτη Πανδηρική). Первая Афродита, высшая (ἡ ἄνω), родилась от Урана и не имеет матери (αἰγίον); вторая, низшая Афродита (ἡ ἑσπέρη), родилась от Зевса и Дионы. Отсюда Павзаний доказывает: «Если бы Афродита была одна — один был бы и Эрос; а так как первых две, то, по необходимости, два и последних. Да и как богини не две? Ведь одна-то, старшая, — не имеющая матери, дочь Урана (неба), которую и называем небесною; а другая — младшая — дочь Зевса и Дионы, которой имя — всенародная. Поэтому необходимо и Эроса, помощника последней, правильно называть всенародным, а того — небесным»⁸. Постараемся выявить эзотерический смысл этих мифологических образов. — Небесная Афродита произошла от Урана и морской пены (ἀφροίτις) и не имеет матери. Именно таково потенциальное влечение антитезиса бинера первого вида к тезису: этот антитезис порождается внесением активности тезиса в среду; здесь нет соитуса в обычно понимаемом смысле как соединения равновеликих бинерных начал. В этой потенции заключается все будущее развитие антитезиса, его путь и метод: Афродита небесная — есть богиня любви и красоты: Хариты, Пифо, Пофос, Гимерос — олицетворения любовного стремления — находятся в ее свите; в ее поясе собраны все очарования, которые одуряют даже мудрецов; люди и боги, все живущее подчинено ее власти¹⁰. Но актуально все это раскрывается только в Эросе. Если Небесной Афродите и Небесному Эросу чужд брак, и олицетворяемая ими любовь есть только любовь к возвышенному и прекрасному¹, то Афродита Всенародная, напротив, есть богиня брака и деторождения¹², равно как и богиня вульгарной чувственной любви, противоположной чистой, небесной любви. Эта Афродита есть дочь Зевса и Дионы — αἰγίον, — дочь Океана и Тетисы; Τριτωνία; — дочь Урана и Геи, всематерь (ἡ ἄνω), как Океан — всеотец богов¹³. Эзотерически она тождественна с Астартой. Таким образом, низшая Афродита есть действительно потенциальное взаимное влечение полюсов бинера второго вида, а всенародный Эрос есть ее актуальная модификация. Отсюда мы заключаем, что всенародный Эрос и Антэрос между собой тождественны,

У Платона мы встречаем чрезвычайно знаменательный образ, что всякая душа до своего ниспадения в эту юдоль была наделена перьями, и что самое это ниспадение есть лишь результат утраты перьев. — «Душа совершенная и пернатая носится в воздушных пространствах и устроит весь мир; а растерявшая перья влечется вниз — до тех пор, пока не встретится с чем-нибудь твердым (материей), где, нашедши себе жилище и тело и движась собственной силой, называется в целом составе животным, сложенным из души и тела, и получает имя смертного»¹⁴. Эту же мысль, что потеря перьев есть ослабление стремления и любви к небесному, помрачение божественного в человеке, мы находим также у Эмпедокла¹⁵ и Плотина¹⁶. С другой стороны, крылья составляют неизменный атрибут Эроса¹⁷, и Платон приводит следующий стих:

«Это пернатое люди все называют Эросом».

Современные комментаторы или вовсе игнорируют значение этого образа, или пытаются понимать его самым примитивным образом: крылья Эроса свидетельствуют-де о его ветренности и непостоянстве¹⁹. Между тем в действительности этот символ чрезвычайно глубок и вовсе не ограничивается Грецией и ее мифологией. Истинный эзотерический смысл этого символа становится вполне ясным при сравнении эллинской концепции с мифом Риг-Веды о соколе, принесшем цветок Сомы. Для облегчения понимания дальнейшего подведем несколько итогов:

- 1) Эрос есть актуальная сила влечения антитезиса бинера первого вида к тезису, т. е. иерархически низшего начала к высшему.
- 2) Как начало иерархизирующее, первое начало актуального космоса, Эрос есть первый из богов.
- 3) Эрос есть актуальная модификация Афродиты Небесной.
- 4) Эрос проявляется в душах людей как сила экстаза, возносящего от человеческого к божественному.
- 5) Ниспадение душ есть ослабление эротической связи с горним, а возвышение — раскрытие благодати Эроса.
- 6) Всякий экстаз прежде всего связан с Дионисом.
- 7) Эрос пернат, а пернатость души есть показатель ее приближенности к Богу.

В Индии Сома есть прежде всего божество мистического экстаза. Согласно ведийскому мифу, Сома был принесен в мир соколом. Относящиеся сюда гимны Риг-Веды чрезвычайно многочисленны;

Ведическая концепция этой птицы-сокола (eуeпaн cакпo) весьма сложна и допускает, ряд оттенков толкования. В одних текстах сокол мыслится самостоятельным образом, хотя и связанным с Сомой, а в других они отождествляются. В последнем случае образ сокола утверждается как внешняя форма Сомы, как форма его раскрытия. — «Esha deva amarthyah ramavimiva diyatiya»²². («Этот бессмертный Бог летит как пернатый»). Когда же сокол мыслится самостоятельным от Сомы, то он определяется как символ экстаза и воспарения, равно как и ритмической речи — «Прекрасную птицу, парящую в небе, создали (или вождели) древние гимны (голоса) поклонников»²³. Символ птицы, «пернатости», выражает идею экстатических воспарений, подъема от дольного к горнему. С другой стороны, такой экстаз выражается конкретно прежде всего в слове, в ритмической речи. Это отразилось в языке, и выражение Гомера «εττγα πρoεvγα» («пернатые слова») может почитаться прямым доказательством родственности культур Эллады и Индии. Если экстаз, родоначальник и побудитель человека к творчеству, есть благодать, ниспосылаемая Сомой, то в своем собственном естестве он есть Вселенское Слово, Лоуо, творческое проявление Всевышнего. Именно такой силой является наиболее возвышенная концепция Сомы²⁴. — «Pra krshtiheva cusha eti roruvad asuryam vamam ni rinite asya tarn jahati vaorim pinur eti nishkrtam uparutam krnuto nimijam tana»²⁵. Смысл этого текста Куликовский толкует следующим образом: «Мистическое рождение слова понимается как акт, так сказать, самопроизвольный. В сущности, отец и сын тождественны и суть только разные стороны одной и той же концепции. Составляя вместе со своим отцом нечто единое, это исконное слово родилось, так сказать, самопроизвольно, оно растворило (ni rinite) это (tarn) свое (asya) верховное, мистическое, божественное, царственное (asuryam) величие, сияние (varnam). Это сияние, этот свет Всевышнего, превратился в звук, растворился в ту жидкость речи, которая ниже охарактеризована эпитетом uparut — волнообразная, и потек речью. Величие Всевышнего растворилось в речь и потекло 'творческим словом, покоряя народы, вселяясь в людей, облакаясь в подвижный наряд звуков ритмических, которые, вылетая из уст, воспаряют к небесам, чтобы снова вернуться в лоно отца». Мифология Индии отличается необыкновенной сложностью. Образы ее отдельных божеств отражаются друг в друге и как бы взаимно прослаиваются. Строгое разграничение идеи каждого из них порознь представляет собой невыполнимую задачу, и даже самая попытка сделать это неминуемо нарушает органическую целостность и замкнутую слитость общей системы. Как уже было указано ранее, означенный факт есть прямое следствие стремления выразить природу ноуменального мира, где каждая часть есть одновременно и часть, и все целое. При этих

условиях по необходимости приходится более или менее искусственно расчленять общую концепцию божества, чтобы выявить основные выражаемые им онтологические идеи. Следуя этому пути, нетрудно убедиться, что в мифологии Индии имеется прямое онтологическое соответствие образу Эроса Эллады. Сомы в себе не есть Эрос; он должен быть отождествлен с Дионисом. Хотя веяния горнего мира раскрывается одинаково во всех трех пневматологических категориях, но человек с особенной яркостью воспринимает благодать Диониса, ибо мистическое начало на пути его эволюции раскрывается первым. В гармонии с этим человеку наиболее близок экстаз мистический, а экстаз разума и экстаз воли делаются доступными только на последующих ступенях эволюции сознания. Эрос есть реальность, раскрывающаяся во всех трех категориях и всюду порождающая эротический восторг, но соответственно последовательности своих восприятий греки прежде всего воспринимали Эрос мистически. Этот мистический Эрос не есть Дионис, но есть его нисходящая благодать, вызывающая в душах людей ответный экстаз. В Индии этим раскрытием мистического начала Сомы был сокол. Раскрытие всякого начала онтологически тождественно его сущности, но феноменологически отлично от него. В этом и заключается ключ к пониманию двойственности ведийской концепции сокола: он есть сам Сомы и лишь нечто раскрывающее его. Природа сокола, Сомы и Эроса, одинаково выражаются символом «пер-натости». — Символ птицы выражает идею движения, подъема и нисхождения, одинаковой родственности земли и небу. Во всех мифологиях мира те божества, которые олицетворяли ноуменальные категории Абсолютного, неизменно олицетворялись в символах неподвижности. Напротив, те начала, которые раскрывались в космическом процессе и конкретно осуществляли его, которые были частными личными началами или выражали взаимодействие горнего и дольного, неизменно имели своим главнейшим атрибутом крылья. Таковы были символы ангельских иерархий и гениев, равно как и душ людей. Последнее особенно ярко было выражено в Египте, где душа человека, «Ба», выражалась образом птицы²⁶. В греческом пантеоне крылья имели Гермес и Эрос. В символах Таро крылья имеются у Девы Аркана III, являющейся символом ноуменального мира как первообраза, раскрывающегося в космосе (Partus Generatio). Крылатый гений Аркана VI выражает динамическую связь горнего с дольным. Крылья Бафомета Аркана XV выражают, с одной стороны, Эрос имманентной стихии, а с другой — quasi-эротическое влечение мнимых центров и эгрегоров (белые и черные полосы на крыльях). Наконец, крылатый гений Аркана XX символизирует эротический призыв горнего, эсхатологически преодолевающего ограниченность земного и его подверженность закону смерти. Итак, символы Платона — «пернатость» человеческой души и Эроса — есть отражение общей эзотерической доктрины.

Эрос есть актуальная модификация Афродиты Небесной. Афродита своим законом влечения царствует над всеми людьми и богами; в ее поясе собраны все очарования. Эрос есть древнейший из богов, и только под его воздействием на Гею последовательно возникает теогония божеств. В Индии мы встречаем близкую к этому аналогию. — Место Афродиты здесь занимает богиня Вак, объемлющая Сому и раскрывающаяся в нем. Вак не есть Афродита, ибо ее концепция более сложна и объемлет в себе также идею эллинского Логоса. Однако один из аспектов Вак совпадает с Афродитой. — «Я рождаю отца в его голове²⁷; мое рождение — среди вод, в океане; оттуда возвысилась я над всеми существами и головой касаюсь самого неба»²⁸. Этот текст, как мы видим, есть краткое выражение всего эллинского мифа об Афродите. Как и последняя, Вак является всеобщим законом, царствующим над миром. — «Я — царица, собирательница благ, мудрая, первая из (божеств) достойных поклонения. Это меня боги распределили по многим местам, (создав меня как) обительницу многих (мест и как) путеводительницу повсюду»²⁹. «Я как ветер; развеваюсь, охватывая все существа. Превыше неба, здесь превыше земли, — столь величавой я стала». Как Эрос раскрывает Афродиту, так Вак

заклучает в себе Сому. — «Я Сому обильного ношу...» («аham somam ahanasam bibharmy...»³¹. Как Эрос есть древнейший из богов и их породитель, так, по Риг-Веде, Сома был рожден искони (IX, 3, 9; 42, 2), он владыка всего сущего (IX, 61,6), родитель богов (IX, 96, 5), царь богов и людей (IX, 97, 24), он душа культа (IX, 6, 8), он первый поэт и творец гимнов (IX, 91, 1), владыка и вождь речи (*vacas pati* — IX, 101, 5; *vaso agriyo* — IX, 7, 3).

Выяснив онтологический смысл и мифологический образ Эроса, обратимся теперь к исследованию его природы в аспекте пневматологическом. Эрос есть актуальное раскрытие всеобщего единства космоса, божественности человеческого духа, его утверждение как самобытного ноумена. Всякое актуальное сознание довлеет раскрыть свое первородное достоинство и в изменчивом мире форм и явлений осознать себя самобытным центром мира. Оно стремится к своей духовной монаде, а через нее к Существу Первоначальному. Антитезис бинера первого вида тяготеет достигнуть путем эволюции полного обнаружения содержания тезиса. Стихия этого тяготения есть стихия эротическая. Этот путь двойственен. — С одной стороны, человек живет в эмпирическом процессе, разворачивает формы и образы и познает их, а с другой — он в этих тленных формах провидит их вечные прототипы, прообразы идеального мира. Если эмпирический процесс, путь феноменального развития, есть стихия Антэроса, разворачивание парностей и их любовных слияний, то провидение в их конкретном смысле смысла вечного есть стихия Эроса, творческое сопряжение начал различных иерархических достоинств. Если феноменологически возвышение конечного до смысла бесконечного представляется новым творчеством, то онтологически это есть только актуальное осознание истинной связи, есть воспоминание (*осваfivrjEOic*,) душой красот ее первородной природы. Это воспоминание раскрывается в экстазе, который Платон называет «божественным исступлением, посылаемым Афродитой и Эросом, а потому и именующимся эротическим»³². «В нем находится тот, кто, видя здешнюю красоту и вспоминая о красоте истинной, окрыляется и, окрылившись, пламенно желает лететь ввысь. Еще не имея сил, он, уже подобно птице, смотрит вверх, а о дольном не заботится, как будто и в самом деле сумасшедший. Такой восторг по самому происхождению своему лучше всех восторгов — и для того, кто сообщает его, и для того, кому он сообщается»³³. Итак, Эрос есть одновременно и стихия внутреннего единства космоса, онтологически связывающая первичное генетическое единство с многообразием его конкретных модусов, и стихия динамического становления этого единства космоса как единства синтетического, актуально объединяющего множественность состояний, форм и явлений. Но в обоих случаях Эрос одинаково не есть само онтологическое единство космоса, не есть *ovoia* Реальности, ее мистическая ипостась, но единство структуры космоса в созвучности свершающихся в нем процессов. Эрос есть единство связи вселенской многообразности с Реальностью как Первопричиной³⁴ и конечной Целью³⁵. Если мистика есть *ovaia* Самосущего Бытия (*Свайамбху*, го *ovtos*, *ov*), то Эрос есть *avoia* космического процесса. Эта доктрина изъясняет исконную причину того, что Эрос хотя и раскрывается во всех трех пневматологических категориях, но-, в то же время, он наиболее родственен стихии мистической. С другой стороны, это гармонирует с ранее раскрытой идеей, что для актуального сознания мистика является как *prima inter pares* среди других пневматологических категорий. Действительно, актуальное сознание имеет бытие прежде всего по своей причастности к Бытию Безусловному; его конкретное содержание существует только как модус содержания Сущего. Эта причастность конечного к Бесконечному есть следствие раскрытия древнего Эроса, а осознание этого факта осуществляется по благодати динамического Эроса — в экстазе эротической стихии.

Конкретный акт любви есть органическое сопряжение полюсов бинера. Такое сопряжение одинаково происходит между полюсами бинеров обоих видов. Познавая из конкретного

эмпирического и в то же время обедняя и извращая его истинный смысл, мы обычно ограничиваем брачный союз как соединение равновеликих противоположных начал. Соответственно этому мы считаем coitus исключительной принадлежностью любви, а потому и противопоставляем его союзу духовной любви. Между тем такое ограничение смысла coitus'a не только разрывает его корни со смыслом ноуменальным, но и влечет за собой полную невозможность верного восприятия и адекватного познания естества любви духа. В конкретном акте духовной любви совершается нечто, что по существу своему не может быть определено иначе как в гармоническом сопряжении с понятием coitus'a плотской любви. Но так как иерархически низшее есть естественный символ высшего, то единственный путь к усвоению этого высшего заключается в углублении и расширении смысла символа. Если актуальная конкретизация стихии Антэроса есть coitus плотской любви, то стихия Эроса актуально конкретизируется в coitus'e любви духовной. Этим мы и переходим от понимания coitus'a как повседневного явления конкретно-эмпирической феноменальности к утверждению понятия coitus'a как всеобщего конкретно-спекулятивного смысла.

Стихия Антэроса вторична, лишена самобытных независимых онтологических корней и существует только в причастности к первичной стихии Эроса. Этим онтологически обосновывается эмпирический факт, что односторонний coitus стихии Антэроса есть нечто невозможное. Действительно, даже в самых низинах животного влечения не только действует сексуальный инстинкт, т. е. бессознательное стремление к осуществлению велений высших законов к продолжению рода и эволюции типа, но и всегда наиболее притягивает большая красота хотя бы внешних форм тела, т. е. отражены веяния Красоты Горней. Всякий инстинкт, толкающий к плотскому сближению, неизменно в себе эротичен, есть веяние высших иерархических реальностей. Этот спекулятивный его смысл макрокосм и чен и может быть вовсе не сознаваем отдельным человеком, но его действительность и неизменность этим нисколько не нарушаются. Что же касается второго элемента, то он существенно микрокосмичен: если инстинкт проявляется одинаково на всех ступенях развития и может быть только направляем, т. е. из слепой силы может быть превращен в пределе в некое орудие к достижению высших целей, то стремление к феноменологической красоте непрерывно растет у человека на пути его развития.

Итак, в инстинкте эротическая стихия всегда и неизменно присутствует и пользуется стихией Антэроса только как методом и орудием исполнения своих законов и достижения своих целей. Совершенно так же и в стремлении к красоте любимого внутренним двигателем является тот же Эрос. Вначале это стремление только инстинктивно, т. е. внутренний смысл не усваивается узкими рамками субъективного сознания и проявляется только как внешний (макрокосмический) категорический императив. Но с каждым дальнейшим шагом развития растет и жажда обладания более высокой красотой, делающаяся первым и необходимым условием сексуального союза, в чем и раскрывается его высший смысл. Человек поднимается до смутного Предчувствия идеала и в красоте внешних форм начинает искать только его воплощения. Этот путь долг и сложен. В его первом этапе идеал рисуется только как апофеоз внешней красоты. Так рождается тип одностороннего эстетического идеализма — Дон Жуан, Далее понятие красоты продолжает углубляться, и соответственно этому она переходит из области внешней в область внутреннюю. Соответственно этому идеал приобретает этические качества. В ряде последующих этапов идеал продолжает расти в достоинстве во всех трех пневматологических категориях. — Так мы начинаем искать в идеале женщины глубинность и чуткость души, развитость разума и воли.

Соответственно взаимоотношениям возрастания по трем пневматр-логическим категориям возникает целая иерархия частных идеалов, стремящихся к Вечной Женственности. Но вот

наступает конечный этап — идеал поднимается до самого естества духа. Эволюция идеала в сознании человека есть мерило и показатель его собственной эволюции. Когда представление об идеале возрастает до его истинного горнего смысла, то это свидетельствует о достижении конкретным сознанием актуального сопричисления к царству духа. Если на пути эволюции идеала благодать Эроса последовательно проходит возрастающую иерархию фаз и видов раскрытия, то при совпадении возрастающего идеала с его энтелехией благодать Эроса впервые раскрывается в своем первородном естестве. В этом акте сопряжения с Вечным и Необусловленным все преходящее и условное получает новый смысл, как бы заново возникает к бытию, становится живым символом и бездонно глубоким откровением. Эта эволюция любви — развитие и углубление тяготения человека к возвышенному и прекрасному — выражена Платоном в диалоге «Пир». — «Идущий, говорит, к этому предмету правильно должен с юности начать свое шествие к прекрасным телам, и притом, если руководитель руководствует верно, сперва любить одно тело и здесь рождать прекрасные речи; потом сообразить, что прекрасное в каком-нибудь одном теле сродно с прекрасным в другом, и как скоро надобно преследовать прекрасное видовое, то было бы великое безумие не почитать его одним и тем же во всех телах. Думая же так, он должен сделаться любителем всех прекрасных тел, а ту сильную любовь к одному, презрев и уничижив, ослабить. После сего следует ему прекрасное в душах ценить выше, чем прекрасное в теле, так что если бы кто, по душе благоденствующий, лицо имел и мало цветущее, — этого довольно должно быть ему, чтобы любить его, заботиться о нем и стараться рождать в нем такие речи, которые делают юношей лучшими. Таким образом, он опять принужден будет созерцать прекрасное в занятиях и законах, и видеть его, как сродное себе, а красоту телесную уничижать. От занятий же ему надобно переводить любимца к знаниям, чтобы последний испытал красоту познаний и, смотря уже на прекрасное многообразное, не любил более красоты в одном прекрасном или мальчике, или человеке, или занятии, будто раб, дабы, служа ему, не сделаться плохим или мелочным, но, обратившись к обширному морю красоты и созерцая различные, прекрасные и величественные речи, порождая мысли в недрах независтливой философии, пока, укрепившись в этом и усилившись, не усмотрит такого одного знания, которое есть знание прекрасного самого в себе. Постарайся же теперь, говорит, слушать меня со всем вниманием, с каким только можешь. Кто, относительно предмета эротического, возведен до этой степени последовательного и верного созерцания красоты, тот в эротическом, приближаясь уже к концу, вдруг увидит такое дивное по природе прекрасное, — то самое прекрасное, Сократ, ради которого предпринимаемы были все прежние труды»³⁶.

Итак, возрастание тяготения к прекрасному и углубление его внутреннего смысла есть эволюция раскрытия в человеке стихии Эроса. Красота образов мира сего получает смысл и оправдание как отблеск красоты мира иного, и чем возвышеннее здешняя красота, тем более она служит символом первородного блеска Вечной Красоты.

Эротический смысл красоты освящает стихию Антэроса. Чем глубже сексуальная любовь, тем она индивидуальнее³⁷, тем более она сосредоточена на одном определенном существе, вне которого самая жизнь кажется никчемной. Это есть объективное следствие уже сознаваемого присутствия в душе, охваченной стихией Антэроса, благодати Эроса. Человек любит в любимом не только феноменальную личность, но и тот высший эротический смысл, которому она служит конкретным символом, Смутно таящиеся в душе гармонирующие с ней образы Вечного, идеалы, получают в любимом конкретное выражение, которое может быть почти бесконечно мало и несовершенно, но все же оно есть, а потому может служить опорой к дальнейшему восхождению. Дух человека индивидуален, индивидуальны и наиболее гармонирующие с ним идеалы. Каждая личность есть отраженное соответствие прежде всего некоторых определенных идеалов. Вот почему каждая личность может «говорить» лишь определенной группе других, но

внушить действительно стихийную страсть может только бесконечно малому их числу. Судьба редко сталкивает такие две созданные друг для друга личности, но когда это происходит — исступленность их любви вполне оправдывает миф о «половинках». Эзотеризм утверждает, что соединение истинных духовных «половин» может произойти только на высших ступенях эволюции. Но существует целая иерархия таких феноменальных «половин», из которых каждая соответствует определенной ступени развития. Такова причина индивидуальности всякой глубокой любви. С признаком индивидуальности органически сопряжен признак идеализации любимого. Справедливо замечает В.С. Соловьев³⁸: «Всем известно, что при любви непременно бывает особенная идеализация любимого предмета, который представляется любящему совершенно в другом свете, нежели в каком его видят посторонние люди. Я говорю здесь о свете не в метафизическом только смысле, дело тут не в особенной нравственной и умственной оценке, а еще в особенном чувственном восприятии: любящий действительно видит, зрительно воспринимает не то, что другие».

Причина и смысл этого эмпирического факта теперь для нас ясны. Идеализация любимого и есть видение в нем отблеска гармонирующего с человеком горнего идеала. Этот идеал не заключен в любимой личности, — она есть только его живой символ. Очевидно, что все другие люди, гармонирующие с другими индивидуальными идеалами, в принципе не способны увидеть и уразуметь этот индивидуальный символ. Любимое существо может само быть бесконечно далеким от этого идеала, более того, оно может быть его жалкой карикатурой и даже полярной противоположностью, но тем не менее оно пробуждает в душе любящего дремлющие потенции духа, подобно катализатору в химическом процессе, не только ускоряющему его темп, но и иногда служащему необходимым условием возможности самого его возникновения. Но точно так же, как катализатор сам остается в процессе неизменным, так и любимое в подавляющем большинстве случаев не только не понимает, но даже и не подозревает о той роли, которую оно играет в действительности в душе и жизни любящего. Что же касается любящего, то его отношение к любимому выражается диалектическим процессом любви. — Вначале человек отождествляет любимое с тем высшим смыслом, которого оно является только несовершенным символом. Это есть смешение стихий Эроса и Антэроса, неумение разграничить их области, а тем паче выявить их гармоническое взаимоотношение. Второй этап двойственен. Во-первых, человек прежде всего утверждает стихию Антэроса и принимает благодать Эроса только как ей сопутствующую. Это есть состояние мистериального оргазма. Во-вторых, человек переходит к противоположной крайности, утверждает односторонне стихию Эроса, а благодать Антэроса игнорирует. Это есть состояние платонической любви, а ее классический образ — Данте и Беатриче. Наконец, в третьем этапе происходит гармоническое сопряжение стихий Эроса и Антэроса. Здесь и только здесь стихия Антэроса, *coitus*, поднимается до своего истинного ноуменального смысла.

В уже указанной ранее работе Ходжи Омер Халеби Абу Отмана «E1 Ktab» мы находим прекрасное и красочное различие актов *coitus*'а в начальной и конечной стадиях этого диалектического процесса. — «Когда мы совершаем *coitus* подобно тому, как мы едим и исполняем другие органические акты, мы можем испытать лишь вульгарное чувство материального удовлетворения, в котором наш дух играет лишь второстепенную роль. Совсем иной *coitus*, исполняемый нашими органами под внушением нашего духа, этого султана тела, которым он должен всегда повелевать, но у которого он слишком часто оказывается рабом. В этом последнем случае *coitus* становится прямой манифестацией по мощи и по энергии самого духа. Если в нем мощно отражается идея, что он исполняет божественный акт, делающий его на мгновение подобным Богу, из Которого он черпает творящую и оживляющую силу, то кто тогда осмелится сказать, что под властью этой интеллигибельной силы, насыщающей человека до

высшей справедливой гордости, coitus не принесет человеку ощущений наиболее пламенных, оплодотворения наиболее мощного и наслаждений наиболее ярких?»³⁹. «О вы, кто верует! Совершайте coitus согласно наставлениям Корана. Совершайте coitus через дух, с душой устремленной к Богу; совершайте coitus как творец, как человек, мощный в делах и силе, имеющий сознание того, что он делает»⁴⁰. «Повинуясь законам, раскрытым вдохновителем пророков (ангелом Гавриилом) и Магомета в частности, вы достигнете тройного блага: 1) Вы совершите акт верующего, обеспечивая блаженство жизни горней, для которой эта жизнь есть только преходящая. 2) Вы увеличите ваше телесное наслаждение всем неисповедимым радованием вашего духа. 3) Вы дадите жизнь детям здоровым, крепким, хорошо сложенным физически и морально, предназначенным проходить путь земной жизни»⁴¹.

Если в гармоническом сопряжении стихий Антэроса и Эроса феноменология первой восходит до сопряжения со своим ноуменальным смыслом, то вторая получает конкретную объективацию. Именно в силу этого оргиазм, восторг плоти, служит раскрытием в душе человека благодати Эроса. Всякая сильная любовь, будучи индивидуальной, всегда сопровождается объективацией некоторого комплекса идеальных прообразов в сознании любящего. Если Эрос, действуя на Антэрос, усугубляет его мощь и смысл, то, наоборот, стихия Антэроса служит механизмом раскрытия Эроса, Чем выше развивается человек, тем большее значение получают влечения эротические. Если ранее он только восходил от стихии Антэроса к эротическому смыслу, то теперь этот последний становится господствующим. Человек находит любимого не по инстинктивному влечению, только впоследствии приводящему к познанию высших ценностей, но по непосредственной интуиции соответствия гармонирующему духовному идеалу. И его любовь перестает быть любовью одной только феноменальной личности; она переносится и развивается главным образом в сфере духа, а потому любящий не довольствуется настоящим состоянием любимого, а стремится поднять его до выражаемого им идеала.

«Так, например», — говорит Платон, — «следовавшие за Зевсом ищут в своем любимце души какой-то зевсовской, т. е. наблюдают — философ ли он или вождь по природе, и если находят его и любят, то употребляют все силы, чтобы сделать его таким. Люди этого рода, хотя бы прежде и не занимались подобными предметами, теперь решаются, откуда только можно, узнать их, и сами доходят. Исследуя шаг за шагом природу своего божества через собственные усилия, они получают успех, потому что бывают принуждены неослабно взирать на Бога; когда же постигают его своею памятью, тогда, приходя в восторг, заимствуют от него нравы и склонности, сколько может человек приобщаться божественному. И так как этим путем они почитают себя обязанными любимцу, то еще более любят его, и, почерпая свое сокровище из недр Зевса, подобно вакханкам, переливают его в душу любимца и стараются, чтобы он сколько можно более походил на их Бога». Но если любящий такой любовью стремится поднять любимого до выражаемого им идеала, то в то же время он сам в этом процессе усугубляет свое ведение и строит иерархию вмещающих его феноменальных форм. Конкретный акт любви есть coitus. Таким образом, тот же самый coitus в высокой любви становится не только окончательной реализацией любви⁴³ духа, но и орудием внедрения в божественное. Здесь смысл coitus'a достигает кульминации своего развития: восторг плоти делается одновременно и восторгом духа, теургическим вызовом горнего, нисходящие веяния которого улавливаются высшей интуицией, чтобы затем получить объективное выражение в гармониях звука, света и слова. В этом высшем своем развитии coitus Антэроса поднимается до совпадения в экстазе с coitus'oM Эроса.

Это и позволяет нам правильно уяснить и оценить уже высказанную идею о всеобщности смысла coitus'a. Общение реальностей различных иерархических порядков есть брачный союз,

как и общение реальностей равновеликих. Coitus есть акт гармонического сопряжения; это" есть не периферическая встреча, не внешнее касание, не формальное взаимоотношение сил, но реальное внедрение одной реальности в другую, их взаимное насыщение. Однако, растворяясь без остатка в другом, отдавая всего себя на служение его целям и его идеалам, истинно любящий не только не утрачивает своей самобытности, но и безмерно возрастает в своем значении, ибо в то же время все содержание любимого начинает служить его целям и его идеалам. Высокая любовь есть только принесение в жертву своего эгоизма во имя своей истинной индивидуальности, искусственной замкнутости личности — во имя свободы своего вечного духа. Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма⁴⁴. Если в любви Антэроса человек жертвует эгоизмом для возможности органического сопряжения с конкретным любимым, то в стихии Эроса эгоизм приносится в жертву вечному и необусловленному. Человек только тогда делается способным к восприятию горнего, когда он сумеет преодолеть свою замкнутую личность. В этом процессе человек не только не перестает быть самим собою, но, наоборот, только здесь впервые поднимается до своего истинного Я. По словам блаженного Августина — «Cum se mens novit, suam substantiam novit, et cum de se certa est, de substantia sua certa est»⁴⁵.— «Не стремись выйти из самого себя, войди в себя, правда обретается во внутреннем человеке («in interiore homine habitat veritas»⁴⁶), и если ты найдешь изменчивую душу, превзойдешь себя самого («et si animam mutabilem inveneris, transcede te ipsum»)⁴⁷. В этом «transcede te ipsum» и заключается основной смысл и верховный закон всякого посвяжительного пути. Чтобы быть способным любить вечное, нужно иметь прежде силу преодолеть оковы условного и относительного мира. Это вечное не может быть доступным внешнему познанию, тяготению периферическому. Оно открывается только в пламенной любви, только в экстазе беззаветного влечения, только в дивной тайне духовного брака. Вечное есть тот Таинственный Жених, Которого всякая душа должна встретить Светом своей любви и быть достойной брачного с Ним союза. Эрос есть стихия брачной тайны, в которой затерянная в жизни душа человека вспоминает о своем первородном блеске и входит в царство единой победной жизни. Эрос есть дыхание Абсолютного Единства, есть вечно трепещущая песнь о Нем во всех царствах и мирах, на всех ступенях развития, в каждом существе и во всех его состояниях. Эрос есть та вечная гармония сфер мироздания, ритм которой, дивный и чарующий, пронизывает все, но в то же время таится, делаясь ведомым только достойным.

ГЛАВА XV. Раскрытие стихии Эроса в категории мистики

§ 44. Виды эротического сопряжения актуального сознания с трансцендентным и феноменальным

В стихии Эроса конкретное сознание человека органически приобщается к вселенской конкретно-спекулятивной реальности, бытие микрокосмическое — к бытию макрокосмическому. Эта реальность триипостасна, и ее бытие раскрывается в трех пневматологических категориях. Соответственно этому и стихия Эроса также триипостасна, т. е. в каждой из пневматологических категорий раскрывается свойственная ей стихия Эроса. Разумеется, это одинаково справедливо и по отношению к Антэросу, стихия которого также расчленяется на три пневматологических модуса. С другой стороны, в бытии космоса Трансцендентное противопоставляется Имманентному, синархическое естество духа —

вселенскому аморфному субстрату. Сопрягаясь в продлении космического процесса в органическое целое, каждое из них развертывает систему трех царств. — В Трансцендентном соответственно ипостасям духа, первообразам пневматологических категорий раскрываются царства: принципов, идей и монад. В Имманентном его субстрат, в соподчинении трансцендентной синархии, обнаруживается аналогично в царствах: минеральном, растительном и животном. Эти две системы царств получают органическое сопряжение в человеке, который, с одной стороны, по своей животной природе занимает вершину иерархии царств природы, а потому включает все ее содержание, а с другой — по природе своего духа сопряжен со всеми тремя царствами идеального мира¹. Именно в силу этого человек есть истинный орган самосознания природы, и именно в нем свершается актуальная конкретизация спекулятивного смысла бытия. В силу этого конкретное актуальное сознание имеет в эротической стихии общение как с царствами идеального мира, так и с царствами природы. По закону органического строения каждая часть органического целого, будучи частью, отражает в себе и все целое. Так каждое из этих царств, будучи преимущественно выражением одной пневматологической категории, в то же время включает в себя и две другие. Например, царство принципов, будучи прежде всего волевым (категория воли), в то же время обладает некоторым содержанием (категория мистики) и некоторой особой формой (категория разума). Каждое из царств поэтому должно быть определено не как количественная часть целого, т. е. только как одна определенная логическая категория, но как органическая часть — отражение всего целого в данном пневматологическом модусе, т. е. как целостная система категорий, созерцаемая *sub specie* данной. Отсюда становится ясным, что в каждой пневматологической категории актуального сознания человека раскрываются все шесть царств космоса, сопряженные попарно в бинеры первого вида. Соответственно этому же каждая пневматологическая стихия Эроса единит человека со всеми этими шестью царствами. Выяснив это, мы обратимся прежде всего к более подробному исследованию стихии Эроса в ее мистической ипостаси, т. е. к раскрытию Эроса в категории мистики.

Мистика есть содержание бытия, и ее трансцендентная сущность есть *ovaiá* реальности. В имманентном мистике соответствует субстрат содержания — материя. Соответственно этому эротическая стихия в категории мистики расчленяется на два бинерных вида: во-первых, она единит человека с трансцендентным содержанием бытия, а во-вторых, с соответствующим имманентным субстратом — материей. В эротизме первая модификация именуется высшей, а вторая низшей. Как в том, так и в другом случае это есть общение и единение только по категории мистики, т. е. здесь разум и воля отсутствуют как самостоятельные начала и входят только как необходимо сопутствующие обертоны. Это эротическое общение конкретизируется в виде мистического *coitus*'а, который по отношению к каждому из царств получает некоторый особый вид. Обратимся теперь к детальному анализу этих процессов.

РАЗДЕЛ I. Мистическое единение актуального сознания человека с царствами природы

§ 45. Эротическое единение с царствами природы в категории мистики

Эротическое единение с царствами природы в категории мистики есть непосредственное внедрение в их естество, растворение личности и ее самосознания в их иррациональной стихии. Это не познание их быта, условий и законов, не изучение отличий и взаимоотношений между отдельными видами, не отношение к ним как зрителя к извне наблюдаемому объекту. Равным образом это не активное воздействие на их быт, не использование их естественных стремлений и не регулирование их качествований через создание соответствующих условий, как и не пассивное восприятие их активности и ей подчинение. Иначе говоря, здесь не имеют места самодовлеющие проявления разума и воли, а действует только чистая мистическая сила, и если ей сопутствуют элементы формы и энергии, то только как необходимые обертоны. Это есть непосредственное внедрение индивидуального естества человека в имманентную стихию, слияние со всеобщностью природы и эротический брак с ее подземными истоками. Это есть откровение через природу, даруемое душе, нашедшей в себе силы уподобиться державному покою вселенского потока жизни (fu/urjoig), а потому и достаиваемой приятия в ее Лоно (###).

На границе трех штатов: Айдахо, Монтана и Вайоминг расположена заповедная область Йеллоустоуна (Yellowstone National Park). По постановлению конгресса территория около двух миллионов десятин объявлена неприкосновенной, — конгресс наложил на нее табу подобно вождям маори. Всепожирающей машинной цивилизации дан полный и резкий отпор: в этот заповедный край цивилизации вход воспрещается, даже в виде велосипеда. И девственная почва свято хранит все свои чары, не оскверненная хищничеством и насилием человека. Этот край чудес и роскоши природы есть последний островок первобытного приволья и гордой красоты.

В Йеллоустоунский Парк можно проникнуть только с двух сторон. Обычный путь пролегает через Солт-Лейк-сити; здесь путешественник покидает железнодорожную магистраль от Нью-Йорка и Чикаго до Сан-Франциско. Современные служители завета Морони, именующие себя «святыми последних дней», с не слишком мистической обстоятельностью дельца покрыли солончаковые холмы гигантскими промышленными предприятиями, а свою столицу, наравне с неизбежными небоскребами, украсили нелепой архитектурой храма и скинии, подобной чудовищной бесформенной черепахе. Всякого, думающего найти хоть какие-нибудь внешние признаки мистического порядка, казалось бы, неизбежные во всякой стране, созданной религиозным порывом, постигает самое жестокое разочарование. Но если таков общий вид города, то трудно представить себе что-нибудь более немистическое, чем облик современных мормонов. Только разве в Голландии можно встретить таких грубых и самодовольных людей, поражающих своими размерами, как по росту, так и по толщине. Нигде в мире безвкусие и хамство не достигает такой уродливости и бесформенности.

Покинув эту страну, одинаково бесплодную и тоскливую как по природе, так и по душам населяющих ее людей, скорый экспресс в одну ночь приводит к воротам заповедного края. Тотчас же по выходе из вагона человека поражает тонкий, ни с чем несравнимый аромат воздуха. Этот воздух так необыкновенен и своеобразен, что можно попытаться дать представление о нем только путем сравнений. В Сахаре воздух также изумительно чист, но он сух до резкости, он так же мертв, как и пески пустыни; он прозрачен, но его прозрачность какая-то стеклянная, бездушная. Он совершенно безвкусен и пресен. Воздух океанского простора также чист, но густ и плотен; он пропитан вкусом и запахом соленой воды с примесью еле заметных, но тяжелых ароматов; в нем чувствуется жизнь, но эта жизнь тяжела и примитивна. Воздух сибирской тайги, а в особенности Забайкалья, насыщен особым ароматом гниения, окрашивающим его вкус своеобразными оттенками осени. Совсем иной воздух цветущих тропических лесов. На Сандвичевых островах воздух переполнен сложнейшими и причудливейшими благоуханиями. В этом радостном царстве цветов воздух пьянит человека и порабощает его волю, он навеивает на него сладкую дрему, негу и истому, вызывает мечтательное, эстетическое настроение. Воздух

Йеллоустоуна поражает сочетаниями противоречивых качеств, является причудливым аккордом ароматов. Он изумительно чист и звонок, как воздух Сахары; он исполнен влажностью и включает в себя тяжелые ароматы океанских просторов, но в то же время эти ароматы служат лишь нижней нотой возрастающей гаммы. Здесь есть причудливая прелесть смертного дыхания осени, тайги и чарующая роскошь торжествующей весны Гавайских цветников. Эта необычайная сложность оттенков благоухания странным образом сливается в единый пышный аромат, наполняющий все существо почти нестерпимой силой жизни; он одновременно пьянит и зовет к бодрствованию, навеивает грусть и дает почувствовать радость жизни, зовет к ее пиршеству и манит к сладостному покою небытия. С каждым дальнейшим шагом вглубь страны это действие все усиливается, и, даже делаясь привычным, оно все время поддерживает особое, своеобразное душевное состояние.

Внутри прямоугольника Йеллоустоунского Парка расположено кольцеобразное шоссе; к нему примыкают два прямых пути, ведущих к железнодорожным станциям. Полный путь от станции до круга, его длина и возвратный путь составляют около 250 верст. Обыкновенно путешествие совершается на дилижансе с пятью остановками на ночь. В этих местах устроены отели, почти всегда поблизости от особенно замечательных чудес природы.

Начальная станция расположена в девственном лесу. Подобно тайге, в нем всюду лежат лесные валежники, как умершие от старости, так и поверженные бурями и ударами молний. С первых же шагов невольно поражает преисполненность леса жизнью. Бесчисленное множество всякой птицы наполняет все несмолкающим мелодичным шумом, а каждые несколько шагов дорогу перебегают пушистые зверьки, почти не пугающиеся людей. По-видимому, зверьки знают, что здесь они в полной безопасности от человека, ибо никакое оружие не может проникнуть в этот благодатный край, днем и ночью охраняемый разъездами кавалерии от двуногих хищников. Сам царь леса — медведь — встречает человека с полным равнодушием и даже без любопытства. По вечерам они попадают целыми группами, нисколько не стесняясь туристов, как и не пытаясь причинить им какого бы то ни было вреда.

Дорога идет все время крутым подъемом, и через несколько десятков верст путешественник достигает около 2-х верст над уровнем моря. Лес несколько редет, и лиственные породы замещаются хвойными. Все чаще и чаще выступают из почвы известняковые пласты. Еще немного далее — и взору открывается зрелище, которое можно увидеть еще только в Исландии, Камчатке и Новой Зеландии. Огненно-желтые, а местами кроваво-красные холмы окружают песчаную равнину. После роскоши леса, полного жизни, она изумляет своей мертвой безжизненностью. Но приближаясь ближе, глаз видит разбросанные повсюду цветные пятна самых разнообразных оттенков, от бледных тонов севера до сказочных красок заката в Сахаре. — Это одно из удивительнейших чудес природы — гейзеры. Гейзер представляет собой воронку, края которой сначала необыкновенно пологи, а затем они делаются все круче и круче, наконец почти вертикально сходясь в глубоких земных недрах. Эта воронка наполнена водой, большей частью горячей, а порой и кипящей. Окрашиваемая различными минеральными солями, она приобретает совершенно невероятные цвета.

Глаз сразу охватывает озера то вовсе бесцветные, то синие или зеленые, то красные или фиолетовые, то желтые или серебристые. Некоторые озера достигают в диаметре всего несколько вершков, те аршин, а те и десятков сажений. Окраска воды так сильна, что даже почти у берегов, где глубина еще совершенно ничтожна, она, например, кажется исполинской бирюзой, быстро темнеющей к центру гейзера и достигающей здесь цвета сапфира. Яркость красок и мягкость переливов и в то же время резкая пестрота вод даже соседних гейзеров, бесчисленные радуги в поднимающемся над ними паре, и все это столь резко выделяемое общей яркой, но однообразной окраской долины, невольно вызывает мысль, что находишься в

совершенно особой стране. Но вот в одном из гейзеров начинается клочкотание; вода начинает все сильнее и сильнее бурлить, повсюду разлетаются брызги, а пар поднимается густым столбом. Еще немного, и из середины озера взлетает к небу столб воды, бьющей фонтаном. Вся его масса превращается в алмазную пыль и прорезывается лучами солнца бесчисленными яркими радугами. У некоторых гейзеров этот фонтан достигает нескольких десятков сажен высоты и наравне с непередаваемой красотой зрелища поражает гордым величием и великолепием. Проходит несколько минут — извержение заканчивается, но глаз снова приковывается другим гейзером, раскрывающим новые, еще невиданные красоты. Иногда сразу на небольшом пространстве наряду с синим фонтаном бьет смарагдовый или огненно-золотистый. Сонм этих исполинских цветных фонтанов, окруженных радужными ореолами, бросает непрестанно меняющиеся в оттенках блики света на столпившиеся вокруг скалы. Эта сказочная феерия стихийно чарует зрителя, заставляет померкнуть память о будничной жизни городов и незаметно сливает душу с ритмом жизни природы.

Дорога продолжает подниматься. Песчаные холмы уступают место могучим горным цепям, а вдаль показывается переплетающийся узор снежных вершин. Но горные громады здесь имеют совершенно особый вид. Они рисуют странные, причудливые очертания, а их скалы пестрят пластами всех геологических эпох. Весь этот массив есть единственный в мире естественный геологический музей, но и взор обыкновенного путника не может не заметить ни с чем не сравнимого роскошного разнообразия искрящихся на солнце пород. Тут видны и хаотически застывшие волны лавы, обвалы и разрывы пластов, чудовищные складки, пропасти с нависшими утесами и ярко отполированные движением склоны глетчеров в ледниковую эпоху. Иногда, совершенно неожиданно, между скалами раскрываются известковые плато, испещренные роскошным узором цветных озер гейзеров и их фонтанов. Бьющая из подземных недр вода, переполняя воронки гейзеров, выливается множеством струек, сливающихся порой в маленькие ручейки. Их вода насыщена всевозможными минеральными солями, которые, отлагаясь на скалах и порогах, создают причудливые наслоения, подобные сказочным замкам. Эти наслоения играют всеми цветами радуги, образуя исполинские чаши, колонны и мостики; временами кажется, что это горы драгоценностей, нагроможденные фантазией оберегающих их стихийных духов.

Перевалив через хребет, дорога спускается к великому Йеллоустоун-скому озеру. Оно расположено на высоте трех верст над уровнем моря и по своей высоте и размерам уступает во всем мире только Титикака в Андах. Из озера вытекает река Йеллоустоун, бурно пробивающаяся в стремнинах через ущелья и непрерывные пороги. Вся она состоит из клокочущей пены и вечно покрыта туманом мириад брызг. Только в одном месте это клочкотание успокаивается, и река катит свои волны мощным, но спокойным потоком. И вдруг сразу вся его огромная масса низвергается в пропасть более версты глубиной. — Это знаменитый Йеллоустоунский каньон. Миллионами лет река прорыла такое глубокое ложе, что сверху она кажется только маленьким ручейком. В этом грандиозном ущелье земля раскрывает все свои тайны, дает готовую скрижалю своей истории.

Среди густого соснового леса на самом берегу озера стоит отель. Его архитектура необыкновенно гармонирует с окружающей картиной природы. Он построен из гигантских бревен и кажется избушкой великанов. Внутри громадного холла ярко пылает сложенный из грубо отесанных камней камин, распространяющий приятную теплоту, так как даже после жаркого июльского дня ночью здесь всегда стоят заморозки.

Я вышел на берег озера. Среди причудливо нагроможденных скал и нависших снежных великанов оно расстилалось спокойной зеркальной гладью. Чистое и прозрачное, оно то кокетливо хвасталось разноцветными камешками на дне, то, переходя как бы в застывший

металл, недвижно отражало девственные ледники горных цепей. Прямо на том берегу исполинский глетчер спускался к самой воде и незаметно сливаются со своим отражением.

Быстро вечерело, и я не успел оглянуться, как все подернулось синим прозрачным туманом. Туман с каждым мгновением все густел, и далекие горы как бы таяли в нем и расплывались. Настала ночь, и все небо заискрилось мириадами звезд, ярких и блистающих. Воздух был тих и неподвижен, и благодаря его изумительной чистоте небесные алмазы горели с неопишным великолепием. Но вот где-то в бесконечной дали снежный горный покров неожиданно вспыхнул кровавым огнем. Тьма под ним стала еще непроглядней, и рубиновые переливы льдов казались пылающей Валгаллой... Небесный пожар все разгорался, рубиновая полоса плавно спускалась к подножью горных великанов и окрасила, наконец, спящие воды озера. На противоположной стороне, на самой вершине цепи ярким пламенем вспыхнул ответный костер. Разгораясь все сильнее и сильнее, этот костер превратился в сплошной рубиновый ореол исполина. Еще немного — и, купаясь своими лучами в глубоких водах, вошла и как бы задумчиво остановилась среди сонма ледников луна.

Я бежал от людей, от их криков и шума, от их глупого жалкого света, и незаметно очутился далеко от всей их суеты. Среди могучих кружев зеленого царства озеро казалось расплавленным серебром; все рубиновые тона поблекли и растворились в каскадах серебристого света; снеговые вершины мерцали каким-то задумчивым матовым блеском, а ночь! Она была так хороша, так хороша...

Неведомым путем и незаметно у меня расплылась всякая мысль о родине, о близких, вообще о всех людях. Вся моя жизнь стала казаться ненужным воспоминанием о пустом и тягостном сновидении. Весь привычный мир куда-то исчез, растаял, затерялся. Ведь все это было так бесконечно давно, это было там, где сон почитают жизнью... Но это чувство длилось лишь несколько мгновений. Все прошлое исчезло, погасла и самая о нем память. Всё мое существо жило только созерцанием дивной красоты природы, и в этом созерцании тонули без следа все мысли и желания.

Мало-помалу стало изменяться и самоощущение: сознание начало безмерно расти и приобретать невиданные оттенки. Оно освобождалось от прикованности к телу, бесконечно расширялось и охватывало все. Оно улавливало каждое движение всякого листка прибрежных дубрав; оно не видело их, но как-то чувствовало изнутри. Оно сливалось с гладью озера, нежилось под серебряными лучами луны и трепетало в каждом изгибе чуть слышных всплесков. Оно засыпало в темных пучинах вод, предчувствовало ласку серебряных нитей и томилось желанием слиться с их поцелуем. Оно исполнило собой груди снежных исполинов, струилось в их подземных ручьях, искрилось в каждом их кристалле, гордо высилось в ледяном убранстве и сладостно любовалось своим отражением в водах. Оно населяло собою все, млело в серебряной пыли воздуха, упивалось игрой света и тени. Оно продолжало тянуться вверх и вширь, оно чувствовало себе близкое и родное в светильниках неба, тянулось по их лучам и жаждало с ними единения Любви...

Еще дальше, и сознание стало скидывать с себя и этот покров. Оно чувствовало внутреннюю ткань жизни, и для него не было уже ничего мертвого. И лес, и вода, кристаллы гор и утесов, лучи света и воздуха, — вся природа чудилась исполненной внутренней жизни, спокойной и величавой, исполненной вечного радования, трепещущей и переливающейся. Над всем миром царствовала единая Песнь победной Жизни, и ее ритм, то струящийся почти бесшумно, то звучащий мощными аккордами гимна, уносил душу в страну дивных грез. Все чудилось грезой, и торжествующая в своей гордой красоте природа внимала сама этой Песне Жизни и силилась вторить ей эхом, млела желаньем навеки застыть в этом сладостном миге...

Новые и неведомые разворачивались пучины. И звуки Песни звучали уже где-то в выси, и

бездна все углублялась... Где-то в бесконечной дали уже чудилась граница Вечного Мрака. Как исполинский черный алмаз, приближалась Последняя Грань, за которой бытие более не существует...

И вдруг черной молнией в сознании блеснула мысль: ты один, и если коснешься Последней Грани, тебя более уже не будет!

Сознание сразу стянулось: из безмерного оно стало крохотным, и нестерпимый ужас одиночества и неминуемой встречи с абсолютной Смертью оледенил все существо. Оно стало извиваться, все стремления вылились в один вопль отчаяния, проснулась стихийная жажда Жизни и Света...

И вот блеснула вторая мысль. — Спасение может придти только как дар Вечной Жизни — от Безначальной Женственности Бога. И душу охватил единый порыв молитвы о спасении, о ниспослании защитного Покрова.

Молитва была услышана. Из неведомой доли пронесся беззвучный зов и ласка всепрощения... В своем стремительном падении, почти у самой запредельной грани, душа остановилась и полетела ввысь. Мгновение — и сознание снова в теле.

Высоко в небе блещет луна, все так же озеро подернуто серебристым дымом, все так же шепчут листья, все так же на снегах горят ответные огни. Час ночи. Прошло три часа, как взошла луна...

Я поднялся с земли и тихо пошел домой. Все существо мое горело, я почувал какую-то великую цель, увы, мне неведомую, я был весь подавлен раскрывшейся тайной и тихо шел как бы в полусне. Все сильнее и сильнее сердце начинала сжимать глубокая грусть. Я чувствовал нестерпимую жажду любви, моя душа трепетала от своего жгучего одиночества, я жаждал той, которая бы могла своим духом восполнить меня и поднять до уразумения чувствуемой, но не понимаемой цели. Я весь застыл в этом желаньи, я звал на помощь судьбу, и слезы неудержимо катились...

Я совсем обессилел. Я жаждал покоя, сна, но ноги плохо слушались, и сам не знаю, как у меня хватило сил добрести. Показались огни, и резким диссонансом пронзили душу пискливые звуки пошлого танца. Путешественники веселились. Лихо отплясывали кучера и лакеи, а в их объятиях наши леди и мисс, ибо других кавалеров почти не было. По-видимому, я один был зрителем волшебной феерии ночи...

§ 46. Культ и его символы царств природы; их извращения через разрыв формы с эротическим смыслом; идолы

Каждая стихия природы по-своему чарует человеческую душу. Есть упоение в созерцании воды — в тихих водах озера, спокойной реки и в уснувшем океане, как и в бурлящих стремнинах, клокочущих водоворотах и разъяренном урагане. Есть упоение и в созерцании огня — в тихо мерцающих светочах и в бурных языках пламени. Есть упоение в тихой ласке ветерка и в яростных завываниях бури. Есть упоение и в матери-земле, в ее вечном покое и в могучих содроганиях землетрясения. Каждой стихии свойствен особый экстаз, особый зов к душе, особая сокровищница откровений. Если мощь стихий у слабых духом вызывает лишь панический страх, подавляет сознание и воочию раскрывает его ничтожество, то у сильных стихийное раздолье вызывает величавый восторг, вливает в душу силу безмерную и раскрывает безбрежный в ней простор. Встречаясь лицом к лицу с космическими силами, человеческий дух прозревает в

самом себе ответствующую им космическую мощь, и это ощущение дает ему «неизъяснимы наслаждения, бессмертья может быть залог».

Природа потрясает человека во всех своих великих и грозных явлениях. Есть экстаз леса, задумчивый и тихий, порой же заставляющий трепетать. Есть экстаз светлых ключей, ручейков и рек, глубокий и поэтический. Есть экстаз горных вершин, могучий, дерзновенный и грозный. В греческой мифологии эти экстазы природы олицетворяются нимфами. «Нимфы» — «Игумен» — значит «покрытые». — Они выражают внутренние сущности, скрытые внешними покровами, горные силы, таящиеся в явлениях природы. Таковы нимфы воды: Океаниды и Нереиды, нимфы вод материка — Наяды (Щихдед), речные нимфы (Tlora/urjidei;) и нимфы источников (Kf>rjvaiai, Tlrjyaiai) и стоячих вод (E.A.eiovo/uoi, Aiftaiadec, fapvadeq); горные нимфы — Ореады (Opeiadec, Opeateiadec, Opodeftviadei;), нимфы лесов — Алсеиды нимфы долин — Напей (Najicuai), нимфы деревьев — Дриады и т. д.

В экстазе мистического единения с царствами природы душа человека непосредственно сливается с их естеством. Субъект и объект здесь входят в тесное соприкосновение, отражаются друг в друге, и каждое делается и субъектом, и объектом по отношению к другому. Этот акт есть coitus стихии Антэроса. Он становится святым и великим деланием, когда его действие происходит в гармоническом соподчинении стихии эротической. Слияние с красотой природы тут претворяется в преддверье к эротическому сопряжению с горным. Так исполняется общий великий закон: природа в своем имманентном субстрате есть антитезис, раскрывающий в сознании человека тезис основного бинера первого вида — естество трансцендентного мира. Этим освящается и сама Природа как живое космическое откровение Бога. Сохраняя весь свой смысл как актуальное осуществление эмпирического космического процесса, Природа утверждается и в своем высшем внутреннем смысле как вечный эмпирический символ надмирного. Так гармонически возникает культ Природы.

В примитивном сознании внутренний смысл Природы не выявляется с должной отчетливостью как в самом себе, так и по отношению к ее конкретным явлениям. На первой ступени возникает наивный политеизм, т. е. анимизм, свойственный только самым диким народам, но который, по невежеству, некоторые ученые осмеливались приписывать и народу Эллады. — Это есть отождествление великих и грозных явлений природы с Божеством, т. е. их обожествление. Таковы боги: неба, молнии, океана, дождя и т. д. По-видимому, на пути всей истории не было такой религии, которая бы исчерпывалась таким наивным мирозерцанием. Только грубая чернь так представляла иногда себе богов, но это было лишь невежественным искажением несравненно более возвышенных религий.

По отношению же к греческой мифологии любопытно заметить, что еще Плутарх (47 — 125 лет по Р. Х.) высмеивал гипотезу Эвгемера, полагавшего, что культ богов и мифы о них родились из воспоминаний о героях, царях и различных исторических событиях; высмеивал он и представления «тупой толпы» о богах как олицетворениях стихий, живительных сил природы и других физических явлений. В своем замечательном произведении «Об Изиде и Озирисе» он уже высмеивал рассуждения о «солнечном мифе», которым будто бы исчерпывается смысл культа Озириса, т. е. предвосхитил и правильно оценил забавные заблуждения многих прославленных ученых XIX века. Самое возникновение попыток такого наивного объяснения великой концепции эллинской мифологии свидетельствует об эпохе глубокого упадка эротической связи с надмирным, о глубокой и безысходной нищете духа.

Если примитивное сознание отождествляет богов с явлениями природы, то в более высоком своем состоянии оно существенно их различает, считая вторые только раскрытиями первых. Переход к этому постепенен. Вначале — каждая, например, молния есть бог. Затем человек поднимается до сознания бога молнии вообще, а потому каждая отдельная молния есть его

проявление. Это есть классическая иллюстрация примитивного понимания принципа иерархии, как возрастания только по количеству, с сохранением постоянства и тождества смысла. Но далее уразумевается и закон синархии: высшее не только объединяет по количеству множество низших, но и качественно от них отличается и их превосходит. Соответственно этому бог пантеона становится некоторым общим внутренним смыслом, общим законом природы, космическим ноуменом, рассматривающимся в эмпирической конкретной феноменологии. Но здесь и встает на очередь возможность двойственного понимания концепции этого ноумена. Вначале такой бог понимается как самобытный аспект естества Природы, т. е. онтологически выводится из Имманентного Лица Абсолюта. Такова, например, доктрина «Теогонии» Гесиода. Эта концепция может принимать самые различные формы, от крайнего монотеизма до вполне развитого политеизма, но основная формула: «Deus sive Natura» остается неизменной, а потому все такие мировоззрения одинаково должны быть определены как пантеизм.

При достижении высших ступеней эволюции сознание поднимается, наконец, до постижения истинной эзотерической доктрины. — Физические ноумены природы суть естественные символы ноуменов трансцендентного. В явлениях природы действительно раскрывается Божество, но не иначе как через посредство своей синархии. Конкретное эмпирическое есть результат смыкания двух сходящихся рядов от Трансцендентного и Имманентного, а потому ни в коей мере не совпадает с их естеством, обладая несравненно меньшим иерархическим достоинством. Будучи лишь онтологически им потенциально причастно, оно должно актуализировать эту причастность в конкретном сознании человека, и только через это оно претворяется в реальность конкретно-спекулятивную. Таким образом, явления природы суть не только обнаружения законов эволютивной организации субъекта имманентного, но и в то же время раскрытия надмирного смысла, трансцендентного². Отсюда и рождается культ и его обряды. Смысл культовых действий заключается в конкретной актуализации онтологической связи между миром сим и Надмирным. Воспринимаемый человеческим сознанием, культ естественно прежде всего имеет дело с человеком и его отношением к Божеству. Культ начинается с утверждения, что человек есть образ и подобие Бога, т. е. Его органический символ. В наивысшем своем развитии культ центрируется на идее Богоче-ловечества и Богосыновства, как конкретной актуализации предыдущей доктрины. Человек сопрягает собой царства природы с царствами идеального мира. Поэтому ему должно быть также доступно и утверждение онтологической связи каждого из царств природы с соответствующим царством идеального мира, т. е. осознание символического смысла первых из них. Так органически возникают культовые символы камня, растения и животного. Это не есть обожествление явлений природы, не есть приписывание абсолютного смысла конечному, как это делается в примитивных религиях, не есть также и обожествление вида явлений природы (язычество), не есть равно и одностороннее поклонение естеству Имманентного (пантеизм), а есть одновременное утверждение и Трансцендентного, и Имманентного в их истинных соотношениях с конкретным эмпирическим. Символ культа — это конкретное обнаружение спекулятивной идеи, провидение в конечном смысле смысла бесконечного и органическое раскрытие этого. Конкретный символ — это есть точка опоры созерцанию и интуитивным восприятиям, это одновременно метод, путь и закон единственно возможного истинного познания.

Идея минерального царства как онтологического соответствия царству принципов раскрывается культом в символе камня³. Камень есть естественный символ определенности, устойчивости, незыблемости, неизменяемости и крепости. С другой стороны, как трансцендентная синархия разворачивается из первичных принципов (Арканы), так и материальный мир построен эволюцией неорганической природы, т. е. «камня»⁴. Символ камня

мы равно находим во всех религиях мира. Такова общеизвестная Кааба, поклонение которой перешло с древнейших времен в религию Магомета, представляющая соб. ой «черный камень»⁵ — Nadjar el aswad, который прежде всего был фаллическим символом солнца и под именем «Гелиогабал»⁶ был чтим по всему древнему миру. Стелы и обелиски⁷, гермесы и дольмены были равно распространены как у друидов (менгиры)⁸, кельтов (кромлехи)⁹, пеласгов¹⁰, греков¹¹, римлян¹², в скандинавских странах (Hoegr)¹³, у египтян, так и во всех странах Востока. Наряду с общим для всех семитов Beth-eГем многие божества, преимущественно женские, имели своим прямым символом фаллический камень в самом явном смысле. Таковы фаллические камни: Афродиты¹⁴, Дианы¹⁵, Кибелы¹⁶, Минервы¹⁷, Митры¹⁸ в греко-римских странах.

В Индии мы находим аналогичные фаллические камни: Ашеры¹⁹, Икзо-ры²⁰, Шивы²¹, Maha Deva Bhavani²², равно как и столь распространенные лингамы²³. В Сиаме мы видим аналогичный пирамидальный черный камень Somponasodom²⁴, В Новом Свете мы встречаем совершенно тождественную символику, которая с наибольшей яркостью проявилась в Мексике и Перу²⁵. Величайшим святилищем Перу было озеро Титикака²⁶ с находящимся на нем островом. В величественном храме, посвященном солнцу, была скала, из-за которой, по перуанской легенде, впервые поднялось над землей солнце²⁷. Отсюда же вышел Mango-Сарае, основатель и законодатель империи инков, положивший начало культу солнца и впоследствии обожествленный²⁸. Вообще же, как писал один августинский монах председателю Совета Индии в 1555 г., в каждой перуанской деревне можно найти священный камень, Guachecoatl²⁹.

Равным образом, фаллические камни разбросаны по всему американскому континенту, как, напр., в штате Нью-Йорк, в Аллеганских горах по дороге из Филадельфии в Питтсбург, в Гватемале и Юкатане³⁰. Знаменитые камни островов Пасхи³¹, Тонга³², Фиджи³³ и Галапагос в Тихом океане, по-видимому, свидетельствуют о том же значении камня на погибших материках Ле-мурии (Гондваны или Пасифика) и Атлантиды. Таким образом, символ камня был действительно распространен по всему земному шару, преимущественно в связи с экзотерическим культом солнца. Наряду с пирамидальной и фаллической формами мы встречаем и другой, также весьма распространенный вид символа камня — парные столбы или колонны. Так, в Финикии мы находим знаменитые столбы Мелькарта³⁴, описанные Геродотом³⁵ и Фило-ном Библосским³⁶, равно как и у входа в иерусалимский храм³⁷ такие же столбы со знаменитой надписью, что вполне соответствует египетским парным обелискам перед пилонами храмов. Beth-el, символ камня, был распространен у всех семитических народов.

Обращаясь к религии евреев, мы видим, что здесь он имел весьма важное значение. Прежде всего нужно указать на символ каменных скрижалей Моисея, на которых Сам Иегова на Синае начертал заповеди закона (Исход, XXIV, 12; XXXI, 18; XXXII, 15, 16, 19; XXXIV, 1, 4, 28, 29). Эти заповеди суть основные принципы религиозного и юридического законодательства еврейского народа, т. е. исполняют в его истории и жизни ту же роль, что и ноуменальные принципы в бытии и жизни космоса. Начертанные на каменных скрижалях, эти заповеди являют конкретно-спекулятивную реальность³⁹. Следующим по важности символом камня в Ветхом Завете является камень Иакова (Бытие XXVIII, 11, 18, 19). Здесь прямо говорится: «и назвал место это именем; Бет-Эль (К ГИЭ)»⁴⁰. Европейские комментаторы называют этот камень «камень Schetiya», ГТ ПФ ЗЭК, т. е. основоположным⁴¹ камнем, ибо он послужил к основанию мира. Так, мы читаем в Зогаре⁴².— «Это есть камень Schetiya, из которого вырос мир. На нем основан святой храм. Камень Schetiya существовал уже до сотворения мира (Л 1П КО У 'ИЭПК К ПЗ>)». Далее, этот камень отождествляется с Самим Богом:

«И Ангел Божий сказал мне во сне: Иаков! И я сказал: вот я... Я Бог Бет-Эль, —

где ты помазал Мне стопы»

(Бытие, XXXI, 11 и 13).

Наконец, камень кладется в основание сионского храма, завета и веры. — «Так говорит Господь Бог: вот Я полагаю на Сионе камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный (IDltt TDTD): верующий в него не постыдится» (Исайя, XXVIII, 16). Вообще в Ветхом Завете можно указать много текстов, относящихся к символизму камня⁴⁴. Известный же текст: «Не ставь себе столба ПаХИ (matzeba), чего ненавидит Господь Бог твой» (Второзаконие, XVI, 22) — евреи комментируют следующим образом. R. Sol. Yarhhi говорит: «Несмотря на то, что во дни наших патриархов matzeba была благоприятна Богу, Он ее ненавидит теперь, ибо хананеяне сделали из нее идол, которому и служат». Надлежит заметить, что в Ветхом Завете символ камня, наряду с общеонтологическим и фаллическим смыслом, встречается также и как символ астрологический. Таков убор из драгоценных камней, наперсник судный, носимый с «урим-тумим» первосвященником (Исход, XVIII, 15–30). Наконец, особенно замечателен символ жертвенника, как камня (кагэ е охгјv)⁴⁵, который связует собой символически Ветхий Закон с Новым. Прежде всего Евангелие повествует о рождении Христа в «Вифлееме», т. е. в «доме хлеба», хлеба ниспавшего с неба, манны, которая символически отождествляется с камнем⁴⁶, т. е. в Бет-Эле, доме Божиим. Он родился в пещере, т. е. камне⁴⁷. Христос Сам Себя выражает символом камня (Матф; XXI, 42; Марк, XII, 1 6; Лука, XX, 17), ссылаясь на Пс. CXVII, 22–23. С указания на это, «исполнившись Духа Святого» (Деян. IV, 8), начинает свою речь ап. Петр (Ibid. IV, 11, 12). Ап. Павел прямо говорит: «камень же был Христос» (I Коринф. X, 4). Наконец, замечательны символические слова Христа, на которых папство основывало свои притязания и недаром начертало их в куполе храма Петра в Риме — «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam Meam, et portae inferni non proevalebunt adversus eam». (Матф. XVI, 48).

Эзотерический смысл символа «камня» ясно раскрывается Самим Христом в притче о доме, построенном на песке и разрушенном бурей, и доме, основанном на камне, не боящемся непогод (Матф. VII, 24–27). — «Дом, построенный на песке», — это сознание или мировоззрение, основанное на множественности конкретного эмпирического; такое основание шатко и ненадежно и рано или поздно должно неминуемо привести сооружение к полному крушению. Напротив, «дом, построенный на камне», — это синархическая система, развертывающаяся из вечных принципов; такое основание абсолютно устойчиво и не может быть поколеблено беспорядочностью конкретного эмпирического. Если песок, состоящий из массы разрозненных частиц и не способный сохранять даже приданную внешними силами форму, есть естественное олицетворение случайных и разрозненных явлений феноменальной природы, то камень по его твердости и устойчивости есть естественный символ мира принципов. Вообще символ камня много раз встречается в Новом Завете, и с ним связаны главные моменты земной жизни Спасителя. — После сказания о рождении в пещере мы видим «камень» в искушении на горе, в нагорной проповеди, в преображении на горе фаворе, в молитве о чаше, в Голгофе и, наконец, в Вознесении.

Достопримечательно, что и со званием епископа неразрывно связано кольцо с камнем, что символизирует и причастность к «камню» — Petrus'у, и высшую власть церковной иерархии. В русском эпосе мы находим легенды об Алатыре, «бел-горюч-камне», что имеет тот же смысл. В наше время поклонение фаллическому черному камню встречается у весьма многих первобытных народов. Мы находим это в Индии⁴⁸, Новой Зеландии⁴⁹, на островах: Таити⁵⁰, Фиджи⁵¹, Танны⁵², Торресова пролива⁵³, Ванкувера⁵⁴ и др., у индейцев Северной⁵⁵ и

Южной56 Америк, а также в Африке57.

Всякому смыслу соответствует карикатура. Когда утрачивается понимание внутреннего, эзотерического смысла символа, он превращается в идол, а символический культ — в идолопоклонство. Здесь поклонение начинает воздаваться не надмирному через посредство конкретного символа, а происходит обожествление конечного и относительного. В этом именно и надлежит видеть причину той беспримерной страстности, о которой свидетельствует история иконоборчества. Лев Исаврянин и его сторонники потому и старались устранить из христианского культа иконы, что имели достаточное основание опасаться, как бы из невежества толпы не возникло вновь чудовищнейшее из заблуждений58. К счастью, соборный разум Церкви не послушал их, ибо уничтожение в культе символики есть уничтожение самого культа, а с другой стороны, внутренняя мощь христианства оказалась достаточной, чтобы этому противостоять, если не считать неизбежного извращения всякой истиньд в невежестве толпы. Не отдавая себе ясного отчета, что всякой реальности соответствует карикатурное искажение, а потому предупредить возможность извращений можно только путем уничтожения всех реальностей, Магомет и Лютер устранили культ символов из своих религий, но это неотвратимо повлекло за собой их крайнее оплощение, закрытие внутренней глубины религии, а тем самым и крайнюю периферичность ее природы.

Итак, мы должны указать, что идолопоклонство существует и во всякой высокой религии наряду с символическостью ее культа — в сознании невежественной толпы. Это есть неумолимый закон, и в тех религиях, которые, стараясь избежать возможности извращений, старательно отстраняли всякий символизм, жажда идолопоклонства все же отыскивала себе те или иные фетиши. Но наряду с этим на пути истории встречались и несравненно более резкие извращения символа, а в частности, символа камня. Так, прежде всего необходимо указать на извращение фаллического камня, который из символа производящего принципа исказился в эмблему phallus'a как такового. По всему древнему миру изображения фаллуса, или лингама, пользовались большим почетом, что сохранилось и до наших дней не только в индийских сектах, но и в христианских странах, в особенности в Италии и Испании в виде, например, коралловых амулетов счастья. Параллельно с этим, если урим-тумим и подобные священные украшения на иконах и одеждах имели культовый, т. е. прежде всего символический смысл, то светская страсть к драгоценностям есть обожание их самих как таковых. Выпад предмета из культа характеризуется прежде всего утратой сознания его эзотерического смысла, его символическости и ограничением его конкретно-эмпирической ценностью. Кольцо на руке епископа и кольцо на руке денди суть совершенно различные величины: первое есть символ, второе — идол.

Идея царства растений как онтологического соответствия царству идей раскрывается культом в символе дерева. В мистической литературе аналогизирование ангелов и растений является весьма распространенным. Ввиду необъятности исторического материала я ограничусь только текстами Каббалы, тем более, что она русскому читателю весьма мало известна. — Каббала утверждает, что ангелы (как первообразы) находятся за пределами эволюции и потому недвижимы. — «О'З Пй», «те, кто движатся» — суть праведники, которые прогрессируют от одного состояния к другому; «D'TUTS», «те, кто пребывают недвижимыми — суть ангелы»59. Этот текст устанавливает тождество ангелов и ноуменов. Далее, Каббала отрицает возможность независимого проявления ангелов, т. е. отрицает у них всякую свободу воли, самостоятельность решений и сознание в человеческом смысле. — Рабби Абба говорит: «Истина состоит в том, что когда ангелы нисходят в этот низший мир, они не знают ничего более того, что им необходимо знать для исполнения своей миссии»60.

Итак, ангелы суть первообразы, имеющие лишь пассивную личность. Ясное сближение и даже отождествление ангелов с растениями раскрывается в учении о рае. — «Когда душа

покидает этот мир, она входит, если она этого заслуживает, в Земной рай, который Бог рассадил для душ праведных по образцу Рая Небесного. Покидая этот мир, душа входит в пещеру» Масре1а», являющуюся дверью Рая. Там она встречает Адама и патриархов, равно как и всех праведных. Если она праведна, они радуются вместе с ней, открывают ей двери и впускают в Рай; если она не заслуживает этого, ее выталкивают вон. Душа заслуженная входит в Рай, живет в нем и наслаждается небесными радостями. Есть три степени: Nephesch, Rouah и Neschama. «Нефеш» есть душа, образующая тело; именно она управляет рождением существ. Она черпает свою силу из степени, именуемой «Ischim». Она есть основание тела, и именно для этой души должно приносить жертвы «Ischim». Когда человек умирает, эта душа (Нефеш) не покидает могилы. Именно через нее мертвые получают сведения и общаются между собой. «Руах» есть душа, создающая деятельность «Нефеш» и определяющая ее действия. После смерти эта душа покидает тело, входит в Земной Рай и принимает форму ангелов, которые нисходят на землю, как это написано (Пс. CIV, 4): «Он делает «Rouhoth» своих ангелов»⁶¹. В Раю Земном есть формы и образы земного мира, так же, как в Мире Небесном; именно там праведные обитают (прогуливаются) в шабаш, и в первые числа месяца они желают взойти наверх. В центре Рая высится колонна, блистающая всеми цветами; когда душа пожелает подняться, она подымается с помощью этой колонны и идет в ту область, в которой она черпает свое начало, согласно тому, как это написано (Экклес. III, 2): «И душа [дух, Руах] возвращается к Богу [на небо]». Михаил, первосвященник, приносит ее как жертву Святому, да будет Он благословен, и она остается в области, о которой Писание говорит (Исайя, XIV, 4): «Никакой глаз ее не видел, кроме Тебя, о Господи». Она затем вновь нисходит в Земной Рай и наслаждается всеми видами наслаждения. «Нешама» есть верховная сила, возвышенная над другими; она происходит из Творческой Силы, из тайны древа жизни, и она тотчас же после смерти восходит наверх. Все эти три степени, которые объединены вместе (в теле), разделяются после смерти, и каждая направляется в ту область, из которой она вышла»⁶².

Этот текст «Зогара» обладает громадным содержанием, но мы остановимся лишь на тех мыслях, которые непосредственно относятся к нашей проблеме. Рай есть сад и в то же время — «в Раю Земном есть формы и образы земного мира та" к же, как и в Мире Небесном». Здесь подразумевается доктрина интеллигибельного мира⁶³

Выше же я показал, что ангелы суть ноумены и первообразы. Сопоставляя эти два вывода, мы приходим к символическому силлогизму: ангелы суть первообразы; растения суть первообразы; следовательно — ангелы суть растения. Разумеется, было бы ошибкой понимать этот вывод в смысле логического тождества: он знаменует собой лишь мистическое соответствие, возможность символического замещения.

Если царство растений есть естественный символ царства идей — ангельских иерархий, — то согласно закону символики некоторое конкретное дерево начинает пониматься как олицетворение и средоточие растительности вообще. Количественная множественность, как протяжение по дурной бесконечности, не имеет значения в качественной иерархии. Единичный член количественной множественности может не только заключать в своем естестве всю совокупность ее качественностей, но и превышать ее по качественному достоинству. Согласно этому как «камень» жертвенника есть камень коа' s o tjuv, средоточие всякого феноменального проявления «каменности» вообще, так и в царстве растений единое дерево может являться олицетворением всего его целого. Равным образом, подобно эмпирическому многообразию символа «камня», в истории религиозного сознания перед нами в различных аспектах предстает символ «дерева».

Наиболее глубоким и общим символом дерева является Неопалимая Купина, в образе которого Бог раскрылся Моисею, определив Себя: ### — «Я есмь Сущий»⁶⁵. Идея бытия есть

основная, первоверховная идея, как это справедливо утверждали все основатели религий и философии вплоть до Гегеля и Джоберти. Принцип Бога раскрывается в идее Бытия. Как повествует Исход, провозглашение этой идеи Самим Богом было сделано одновременно с указанием ее конкретного символа — дерева. Это чудесное вечно горящее, но никогда не сгорающее дерево выражает идею бытия в ее целостной бинерной концепции: бытие (Cat) включает в себя небытие (Acat), как тезис — антитезис. Замечательно, что и явление Троицы Аврааму, по свидетельству Ветхого Завета, произошло также под деревом — под дубом мамврийским⁶⁶. Следующими по онтологическому смыслу являются символы: древа жизни и древа познания добра и зла. Они были посажены в середине рая, т. е. олицетворяли собой символически его сущность. Если Неопалимая Купина есть всеобщий космический символ, то два древа рая суть основные символы феноменального мира. — Идея бытия распадается в бинер: идеи непосредственного сопряжения со средоточием бытия, с ноуменальным, где Бог виден и доступен всегда (тезис: древо жизни), и идеи конкретно-эмпирического бытия, чередования жизни и смерти, откуда Бог делается непосредственно видимым только через transcensus (антитезис: древо познания добра и зла). Наконец, в системе этих символов полностью выражена вся эзотерическая теория бинера. — Антитезис раскрывает тезис в эмпирическом процессе, благодаря распадению, в свою очередь, в бинер противоположных начал. В сказании о потопе во время гибели всего живого избранные Ноем спасаются в ковчеге, сделанном из дерева⁶⁷, которое опять оказывается символом идеи жизни и возрождения. Далее, каменные скрижали Закона были положены в ковчег Завета⁶⁸, сделанный из дерева (Исход, LXX, 10). — Этот символ выражает, что принципы в себе остаются для феноменального невидимыми и раскрываются только в идеях. В Новом Завете центральное место занимает символ креста. По некоторым апокрифам, крест Голгофы был сделан из дерева, выросшего из побегов древа жизни⁶⁹, мистически же они тождественны⁷⁰. Смысл символа креста необъятен, а потому и символ дерева получает всеобщий абсолютный смысл. Должно также упомянуть, что церковное предание иконографически изображает ангелов с пальмовыми ветвями, которые вообще являются символами мира и благовествования. Здесь непосредственно указывается онтологическое соответствие ангелов и раскрывающихся идей с растениями. Точно так же знаменателен обычай украшать дома и церкви растениями в Рождество, Вербное воскресенье и в Троицын день. В других религиях мы почти всюду также находим символ дерева. Так, в ассирио-вавилонском культе мы находим символ древа жизни⁷¹, тождественный со сказанием Ветхого Завета⁷². Тожественное мы видим и в Халдее, где почиталось «Ges-tin» — «древо1 жизни». В религии Зороастра парсы поклонялись дереву «Хом» («Наота»)⁷³, «главе всех деревьев», дереву бессмертия, сок которого при воскресении даст людям жизнь⁷⁴. У сабеев (или Soubbas) в раю (Olmī Danhouro) находится древо жизни Mohzioun⁷⁵. В Индии на первом месте должно быть поставлено растение Сомы (Asclepias acidula или Sarcostemma ботаников), не только вызывающее своим соком эротический экстаз, но и символизирующее сущность жизни и источник могущества богов⁷⁶. В позднейший период, при распространении буддизма, начало почитаться древо Будды (Пипалла, ficus religiose), под которым он испытал и отверг искушения Мару и достиг своего высшего посвящения. На Цейлоне и сейчас сохраняется древо, выросшее из побегов священного дерева⁷⁷. Полон также мистического смысла и индийский обряд «обручения с деревом». У финикиян⁷⁸ и в Карфагене⁷⁹ мы также находим культ священного дерева; наконец, евреи называли его Аше-рой⁸⁰. В Греции, как и по всему Ближнему Востоку, почитались священные рощи⁸¹, подобно знаменитым в Элевзисе и Самофракии. С другой стороны, «владыка богов и людей» — Зевс — открывался в Додоне (###, — Нот. П, 16, 233) в шелесте листьев священного дуба (###), по каковому оракулу и прорицали (###) жрецы ###.

В северной мифологии символ дерева также играет крупную роль. Отзвук древнейших друидических мистерий мы находим в скандинавских и германских мифах, где почти во всех эпизодах так или иначе фигурирует дерево⁸², а в частности ясень; в Исландии — Игдразил⁸³. В «Песни о Нибелунгах» кроме ясеня воспевается копье Вотана; Валгалла также была построена из дерева. В наше время поклонение деревьям распространено по всему пространству земного шара, у большинства первобытных народов. Так, это мы видим: у негров Конго⁸⁴, на гвинейском берегу⁸⁵, у кафров⁸⁶, у разных племен Индии⁸⁷, у якутов⁸⁸ и остяков⁸⁹ Сибири, у туземцев Суматры⁹⁰, на Филиппинских островах⁹¹ и на островах Фиджи⁹², у индейцев Великих Озер⁹³, Севера⁹⁴, Мексики⁹⁵, Никарагуа⁹⁶, Перу⁹⁷, Патагонии⁹⁸ и др. В экзотерической культуре замечателен обычай сажать деревья в связи с ознаменованием рождения кого-нибудь, какого-нибудь события или новой идеи. Таковы, например, знаменитые «деревья свободы», столь ожесточенно насаждавшиеся в дни французской революции.

Всякому символу соответствует карикатурное искажение. Когда уг-рачивается эзотерический смысл символа и поклонение начинает воздаваться только его эмпирической форме, то символ искажается в идол. В таком искажении есть две последовательно нисходящие ступени. На первой — эмпирический образ еще остается символом, но только субстрата имманентного; на второй — внешняя форма и внутренний смысл окончательно отождествляются. В вырождении символа дерева первой ступени соответствует корень мандрагоры (*Atropa mandragora*). Этот корень⁹⁹, напоминающий по своему внешнему виду маленького человеческого уродца, является олицетворением имманентного субстрата растительного царства, феноменальной силы органической жизни. Будучи не символом надмирной реальности, а феноменальным ноуменом стихии Антэроса в царстве растений, мандрагора есть не символ дерева, а эмблема сексуального влечения. Отсюда возникает возможность применения мандрагоры с исключительной целью вызова и развития плотской страсти, приводящего в гипертрофировании к демонизму шабаша. В народных преданиях и легендах еще большей славой пользуется цветок папоротника, обладание которым доставляет овладение всеми земными благами¹⁰⁰. Это значит, что цветок папоротника делается олицетворением всей феноменальной жизни вообще; в насыщении земных желаний проявляется та же стихия Антэроса. Второй ступенью извращения символа является утрата всякого внутреннего смысла, ограничение одной его феноменальной стороной. Подобно камням, краски и ароматы, утрачивая эротическую связь с горним, вырождаются из предметов культа во внешние украшения. Они здесь перестают вызывать в сознании человека воспарения к Вечному, перестают даже и вовлекать его в стихию внешней красоты. Они действуют только как наркотики любовного влечения, вызывают и разжигают страсть. Такова в громадном большинстве случаев роль цветов и подражаний им в одеждах и ароматах нашей светской жизни.

Идея царства животных, как онтологического соответствия царству монад, раскрывается культом в символе животного. Если камень есть символ неизменяемости, твердости и неподвижности принципов, а символ дерева выражает раскрытие принципов в макрокосмических идеях, то символ животного раскрывает начало индивидуальное, микрокосмическое бытие монады. Каждая индивидуальность есть целостный разрез космоса, и ее иерархический порядок обуславливает многоцветность, глубину и гармоничность этого разреза. Целостная иерархия монад так же прорезывает и наполняет собою весь космос, как и иерархия принципов и идей. Посему, подобно символам камня и дерева, мы и в символе животного можем раскрыть целостную иерархию с последовательно возрастающим смыслом. В христианстве центральное место занимает символ агнца. Вспоминая изложенное ранее, мы видим в образе Голгофы гармонически сопряженные символы всех трех царств природы. То же Евангелие

непосредственно указывает на символ Св. Духа в виде голубя. Далее, церковная традиция с первых веков христианства связывает изображения евангелистов с мистическими животными четырех стихий. В позднейшие века, помимо легенд о св. Христофоре, несомненно изображение св. Сергия и Серафима с медведем имеет кроме биографического и символический смысл (Россия).

Обращаясь к другим религиям, необходимо прежде всего указать на символические изображения знаков Зодиака. В астрологическом смысле каждый знак Зодиака есть один из основных индивидуальных аспектов Божества и раскрывающего его космоса. Будучи уже известным и одинаковым на самой заре культуры белой расы, Зодиак непосредственно связан с формами религии. Так, древним астрологам за века до Р. Х. было известно¹⁰¹, что наступает религия Овна. Перед ним господствовал цикл Тельца, и в этом лежит основание того, что по всему пространству древнего мира Высшее Божество представлялось символом Тельца¹⁰². В Индии этот символ имел отношение ко всем божествам пантеона, а в особенности к Варуне. В Иране мы находим символы крылатых быков, выражавших Ормузда от древнейших времен первого Зороастра¹⁰³ до окончательного падения Персеполиса и Экбатаны. Здесь же, в месопотамской равнине, мы встречаемся с быком как символом Ваала, который затем неизменно почитается повсюду от Ассирии, Мидии и Элама через Тир и Иудею до Египта и Карфагена, а с другой стороны по всему греко-римскому государству. Этот символ быка видоизменялся в подробностях культа и образа, но по существу оставался неизменным. Ассирио-вавилонские крылатые быки и змеи — Херувимы и Серафимы — перешли в Иудею, а затем в христианство, сохранив имя, но превратившись в крылатых ангелов с человеческими лицами. В Египте бык был символом Аммона, как корова — Изиды. В позднейшие времена особенно развился культ Аписа, в значительной мере вытеснивший все другие божества пантеона. Во всяком случае, во времена Камбиза Апис пользовался среди широких народных масс наибольшим обожанием. В Греции мы также видим Зевса в образе быка, похищающего Европу.

Наряду с зодиакальными символами (напр. Овен и Телец), необходимо прежде всего указать на символы стихий. Их органическим соединением был создан символический образ сфинкса, который поэтому есть т е о — тонический синтез природы. Объединяя в себе все четыре ее стихийных царства, сфинкс поэтому и есть символ кагэ е£o%r/v, есть символ всякого символа вообще, есть спекулятивная конкретность его идеи. Отсюда становится понятным необыкновенная распространенность этого символа по всем странам древнего Востока. Но если сфинкс есть символ по преимуществу, а потому вполне эротичен, т. е. раскрывает видимую природу как только внешнее отражение божественной природы Горнего, то на пути истории мы встречаем другие два символа, которые односторонне выражали субстрат Имманентного как таковой: это символы змия и осла.

Символ змия мы встречаем одновременно в двух противоположных значениях: как символ добра и как символ зла. Легко понять причину этого. — Субстрат Имманентного есть орудие раскрытия естества трансцендентного в конкретной феноменологии, т. е. он онтологически призван быть осуществителем космического символизма, т. е. служить благу. С другой стороны, тот же самый субстрат Имманентного в себе уконичен, т. е. граничит с демоническим царством тьмы внешней. Приведем хотя бы кратко главнейшие проявления символа змия на пути истории, самого распространенного из всех символов животного вообще¹⁰⁴.

Змий как символ зла. Кроме общеизвестных текстов книги Бытия (III, 1–6, 17) и Апокалипсиса (XII, 2 и XX, 2)¹⁰⁵ мы встречаем аналогичный символ в других религиях. В Индии кровожадная богиня Кали¹⁰⁶ была наполовину женщиною, наполовину змеей. Первым подвигом юного Кришны была победа над гигантским змием, что являлся лишь символическим повторением победы Вишну над змием Kaliya, или Kalinaga¹⁰⁷. Этот символический подвиг

запечатлен повсюду. В Египте также первым подвигом выросшего Гора является убийство змия¹⁰⁸. С другой стороны, душа каждого умершего должна сражаться со змеей Апопи и победить ее или погибнуть¹⁰⁹. В Греции мы встречаем аналогичную легенду о победе Геракла над лернейской гидрой. У германцев в «Песни о Нибелунгах» подвиги Зигфрида начинаются победой над драконом — Фафниром. В христианстве Христос признается осуществителем данного при изгнании из рая завета о попрании главы змия. Наконец, сюда же относятся образы Архистратига Михаила и Георгия Победоносца. Даже в Японии мы встречаем аналогичное сказание о героической победе над змием юноши Иомато. В Иране Ариман свергается небесами на землю в виде огромной змеи. Мифология Скандинавии повествует, что старший сын Локки, олицетворения зла, есть змий, стремящийся обвить мир своими смертоносными кольцами и своим ядом погубить все живое. Китайский гений зла, возгордившийся перед Всевышним, Тши-Сеу, есть, в свою очередь, гигантский змий. Демон японцев есть змий, восставший из гордости против Бога.

Змий как символ блага. Чрезвычайно интересно, что в том же Пятикнижии Моисея описывается сделанный им по повелению Господа медный змий на кресте, один взгляд на которого спасал людей от смерти (Числа XXI, 8, 9). Этот символ является прямым прообразом Голгофы (Иоанн. III, 14). В исторической перспективе ключ к пониманию этого символа дается Ленорманом¹¹⁰. Он указывает, что у халдео-ассирийцев вообще змий был символом жизни. Его генерическое имя на семитическом ассирийском языке есть *hawoc*, как на арабском *hawah*, — оба от корня «*hevah*» — «жить»¹¹¹. У египтян мы видим царский урей, где змея является победительницей врагов фараона, попяляющей их своим огнем. Равным образом она есть символ небесной реки и даже самого Озириса¹¹² или же символ солнца. Известно одно изображение Изиды с человеческой верхней частью тела, а нижней — змеиной¹¹³. Наконец, посвященные в эзотерические таинства именовались «змиями»¹¹⁴; это естественно вызывает в памяти евангельское выражение: «будьте мудры как змии» (Матф. X, 1 6). В религии первобытных обитателей Европы, религии друидов, культ змия играл весьма важную роль. Между прочим, почетным титулованием вождей было наименование их «змиями». Каждый, вступавший в священный сан друида, должен был произнести культовую формулу: «Я есмь друид, я есмь строитель¹¹⁵, я есмь пророк, я есмь змий». В Великобритании, в нескольких милях от города Солсбери, находятся развалины Стоунхенджа¹¹⁶, храма Бога-Солнца, гигантской змеи, состоящие из сорокатонных камней. Самый план гигантской постройки был специально приурочен к мистическим целям¹¹⁸; даже цвет камня был подобран к коже самой распространенной из змей Британии. Японский император носит титул «Ми-кадо», что значит «сын змеи», ибо ему приписывается происхождение от небесного змия. *Nahuas*, бывшие вместе с Майя первыми цивилизаторами Америки, именовались также «*Culhuas*», или «людьми змеиной расы». Империя *Xibalba* была известна под именем царства «*Chaues*», или змей¹¹⁹. Гумбольдт¹²⁰ рассказывает, что в Мексике в торжествах, игравших роль христианских мистерий, эмблемой прародительницы людей являлась змея. Эта прародительница человечества носила имя Цихуа-Кохуатль, что буквально обозначает: «женщина со змеей». Вообще же культ змия был повсеместно распространен по берегам Миссисипи и в Центральной Америке¹²¹, причем весьма достопримечательна близость встречающихся здесь изображений¹²² с индийскими¹²³; воистину — «The New World is a great mystery!» На островах Самоа Божество, Савеазиумо, символически представляется человеком, имеющим вместо нижней половины туловища змею. Человеческая часть соответствует трансцендентному миру, а змеиная — эмпирическому. Своим бесконечным протяжением, схватыванием всех островов океана, змея символизирует вездесущность Божества. В Индии Шива, между другими наименованиями, называется «царем змей». Между многими изображениями аватар Вишну наиболее известным

является то, когда он изображается лежащим как бы в полусне на извивах мировой змеи Ананты (или Sankarshana), а у его ног восседает его супруга Лакшми (богиня красоты и счастья). В легенде о Кришне Калейени, служитель богини Кали, является царем змей, а жена царя Кансы, Низумба, называется «дочерью змеи». Патанджали, автора сутр, йоги называли «Phanip» или «Sesho», что значит «божественная змея»¹²⁴. Вообще же говоря, в Индии изображения божеств почти всегда сопутствуются змеями. В этой стране змеи почитаются гениями небес, так что встреча змеи на дороге считается приносящей счастье. Гужено де Муссо¹²⁵ и Соломон Рейнак¹²⁶ утверждают, что и в культах Юпитера и Зевса весьма важную роль играла змея. В Элиде (###) особым почтением пользовался Сосиполис, «Спаситель мира», это «божественное дитя», которое до рождения явилось в образе змеи. Змея же является здесь «символом жизни» — анафизический знак, необходимый атрибут божественного творца мира и жизни¹²⁹. В Эпидавре в храмах Асклепия (###) держали змей, как живых символов этого бога; его обыкновенный атрибут — жезл, обвитый змеею. При перенесении культа Асклепия в Рим в 291 г. до Р. Х. под именем Эскулапия (Esculapius) по предсказанию сивиллиных книг он был олицетворен в образе эпидаврического змия¹²⁸. Наконец, необходимо указать на гностические школы, где символ змия имел особенно большое значение. Таковы прежде всего наасены, получившие самое свое наименование от Нахаша (tt>flJ). По свидетельству Ипполита¹²⁹, у наасенов возводится на змия и все духовное (какеш fiovoj тш vaас, avaiсеiodai nav tepov klk mхоавтсаи лсп>цтротурюк) и все физическое (tj аура ovoia). Бинерное понимание смысла змия было свойственно, кроме наасенов, также и ряду других мистических школ. Уже «у офиян Оригена», говорит Поснов¹³⁰, «змию приписывается двоякое значение. С одной стороны, он есть злой демон, царствующий в тартаре Левиафан, душа всего (г/ тап> оЛап> уп>%4)\ один из враждебных высшему миру архонтов — Рафаил — наделяется змеевидною формою (###)¹³¹. С другой стороны, говорится, что офияне получили наименование от змия, давшего прекрасный совет первым людям¹³²; Демидург клеймится «###», потому что он проклял змия, принесшего людям познание о добром и злом¹³³. Круг Софии изображается обвитым змеевидно (###)¹³⁴. Здесь между змием как пневматологическим существом, принесшим людям гнозис, и змием тартара проводится, по-видимому, резкое разделение»¹³⁵. Вообще же во всех гностических школах змий понимался или как символ Горнего, или как хаотическое начало (сын Ялдаваофа); у некоторых же, как, например, у сефиан Оригена, у ператов и сефиан Ипполита II змий одновременно является символом благого и злого, хотя эти два образа его и резко разделялись. Наконец, совершенно тождественное мы видим и в наше время в странах Востока и у первобытных народов. Змеепоклонство равно распространено в Персии¹³⁶, Тибете¹³⁷, Китае¹³⁸, Цейлоне¹³⁹, Абиссинии¹⁴⁰, Гвинее¹⁴¹, на островах Фиджи¹⁴², а также и у большинства индейских племен обеих Америк¹⁴³.

Вторым символом является осел. У древних египтян осел, «аа»¹⁴⁴, был символическим животным Сета. По Плутарху, Сету посвящены рыжие (красные) ослы. Известно, что в Аварисе (правильнее, по египетским памятникам, — Хаваре)¹⁴⁵ во время владычества гиксов над Египтом воздавалось поклонение ослу¹⁴⁶, как символу их божества Сутеха (Сета)¹⁴⁷, благодаря чему они были, в сущности говоря, чертопоклонниками. Евреи во время пребывания в Египте были не только в союзе с поработителями исконного населения, но и осуществителями этого рабства, о чем прямое свидетельство мы находим у Манефона¹⁴⁸. Впрочем, это с особой гордостью сообщается самими евреями. Так, книга Бытия повествует, что Иосиф сделал весь народ рабами, от одного конца Египта до другого (Бытие XLVII, 27). Связь евреев с гиксами, равно как и обоснование действительности факта культа осла в Иерусалиме прямо дается Плутархом¹⁴⁹ и Тацитом¹⁵⁰. Первый из них сообщает предание, что Тифон (Сет), пространствовав на осле семь дней в пустыне, произвел на свет Иерусалим и Иудею, а второй

приписывает спасение Моисея с народом в пустыне от жажды стаду ослов. Зная это, мы уже Не будем так потешаться вместе с еврейскими апологетами¹⁵¹ над известием¹⁵², что Антиох Епифан, взойдя по праву победителя в святая святых иерусалимского храма, нашел там откормленного грека для жертвоприношения и осла¹⁵³. Равным образом это бросает новый свет на известные римские «карикатуры» на предмет поклонения первых христиан — выразившиеся в изображении распятого осла¹⁵⁴, Осел, как сильное и сладострастное животное, является символом феноменальной природы мира сего. С другой стороны, у египтян жезл осла назывался «усем» (Usm), что по Эрману значит «наслаждение»; последнее слово однозвучно со словом «уем» — золото. Отсюда мы и можем уразуметь эзотерический смысл повествования Евангелия о входе Христа в Иерусалим на осле. Это есть символ победы над животной стороной человека и феноменальной природой вообще, приведение ее в подчиненное, служебное положение, но благодаря всему этому и освящение. Чрезвычайно интересно, что совершенно тождественный символ мы встречаем уже у древних египтян. В «Книге Мертвых» Озирис представлен в виде змия — «пожирателя осла» — на спине последнего, который есть никто иной как Сет (Тифон)¹⁵⁵.

Если различные символы камня выражают отдельные макрокосмические принципы или их иерархии, а символы дерева раскрывают возрастающий ряд космологических идей, то символы животных связуют с индивидуальными модусами космического сознания, с первообразами микрокосмического мирозерцания. Если символы камней и растений являют всеобщность в ее целостном или ограниченном смысле, но всегда как безликую реальность, то, напротив, каждый символ животного утверждает конкретность Божества, указывает Его определенную перспективную Личность. Эта Личность может в воспринимающем сознании бесконечно возрастать, чтобы в пределе слиться с абсолютной всеобщностью, но и здесь она остается личным началом. Иерархия символов животного есть *eo ipso* иерархия видов конкретности Божества, закон абсолютного возрастания индивидуальности. Посему, вообще говоря, количество и разнообразие видов символа животного может быть бесконечно. В Египте каждый бог пантеона связуется с определенным животным¹⁵⁶ (хотя и различными в разных местностях и городах), и мы встречаем там даже священных жуков, крокодилов и кошек. Аналогично этому, греки символически присоединили к Зевсу орла, к Афине сову, к Эскулапу и Афине змею, германцы дали мистическим соответствием Вотану волка, богу Фро вепря, богу Фрейру лошадь¹⁵⁷ и т. д. Как уже было показано, основные виды символа животного суть: зодиакальные символы (напр. Овен и Телец), хтонический и астральный символ — змея, теогонический синтез природы — сфинкс, символ феноменальной природы — осел и символ эротических взаимоотношений горнего с дольным — птица. Среди божественных птиц особенно замечателен символ Феникса ((*poivi*), аналогичный символу Неопалимой Купины. Из древнего Египта этот символ в полной неприкосновенности перешел в славянскую мифологию: найти сказки полны описаний Жар-Птицы, Феникса-Ясна-Сокола¹⁵⁹. К символу сфинкса близко подходит символ коня¹⁶⁰, часто совпадающий с ним по эзотерическому смыслу. В Индии таков символ белого коня — Калки, грядущая десятая аватара Вишну. Ему прямо соответствует белый конь Апокалипсиса. Интересны весьма образы двух коней, управляемых возничим, даваемые Платоном в «Федре»¹⁶¹; это есть не что иное, как описание изображения Аркана VII Таро.

Символ животного, подобно символам камня и растения, утрачивая эзотерический смысл, искажается в идол. Такое идолопоклонство существует во всех религиях, где имеются символы животного. Особенно легко вырождается в идолопоклонство тотемизм. Но должно указать на особый вид символа животного, выражающего специфически идею извращенного бытия, т. е. дьявола: это — козел. Стихия природы, олицетворяемая Паном, разрывая эзотерическую связь с Горним, становится только укониическим субстратом имманентного, а потому ее обожествление

есть поклонение ничто (сюк ов) — дьяволу. В самом деле, козел есть символическое олицетворение ррубо животной стороны половой стихии, и именно так, согласно Диодору Сицилийскому¹⁶², он понимался египтянами. Так как полная безблагодатность, разрыв с духовной сущностью Эроса есть необходимо ее ipso противопоставление этой сущности, то демоничность символа козла становится тем самым вполне обоснованной. Эмблема дьявола в виде козла чрезвычайно древнего происхождения. Если верить Манефону, культ козла в Мендесе возник при Каеэchos'e, девятом преемнике Menes'a — первого исторического фараона Египта¹⁶³. У Геродота находим следующее любопытное повествование: «Живописцы и скульпторы египтян делают изображение Пана с теми же чертами, что и эллины: с головой козы и с ногами козла; при этом они не считают его действительно козлом, но похожим на прочих богов. Почему они изображают Пана в таком виде, у меня нет охоты говорить. Мендетяне чтут всех коз, притом самцов больше, нежели самок; равным образом, козопасы пользуются большим почетом, нежели пастухи другого скота; один из козлов пользуется особенным почетом, так что когда он умирает, весь мендетский округ повергается в тяжкую скорбь. В этом округе в мое время было такое чудо: козел имел сообщение с женщиной публично; это совершилось на виду у людей»¹⁶⁴. Кроме Мендеса, эмблема козла была распространена по всему древнему миру. Маймонид в 46-й главе своего сочинения «Moreh-han-Nebukim» между прочим говорит: «Между сабеями были секты, которые почитали демонов и верили, что они имеют образ козлов, почему их и называют «сеирим» (0*13?), что значит «козлы». Такое представление дьявола было распространено еще во времена Моисея, как говорит Писание: «чтобы они впредь не приносили закляний своим козлам, за которыми блудно ходят» (Лев. XVIII, 7)¹⁶⁵. Путешественники по Аравии до сих пор видят там во множественности каменные изображения диких козлов, остатки древних изображений злого духа¹⁶⁶. В XVI главе кн. Левит заключается предписание об очищении через возложение грехов Израиля на козла и отсылку его к ###. Это слово — «Азазель» — означает¹⁶⁷ собирательное имя злой силы, а потому здесь указывается на мистическое соответствие козла и дьявола. С сирийскими сеирами, вероятно, имеет общее происхождение caprides satiri римлян и имевшие козлиные ноги и голову фавны греков¹⁶⁸. Это же представление отразилось также и в христианской символике — в изображении дьяволов в виде козлов или людей с козлиными рогами, бородой и ногами¹⁶⁹. В частности, оно очень глубоко коренилось в средневековых верованиях: в многочисленных рассказах о явлениях злых духов из этого времени они неизменно представляются с козлиными ногами¹⁷⁰. Разумеется, центральное место в этих рассказах занимают легенды о шабаше, на котором дьявол, "messire Leonard", появляется неизменно в виде огромного черного козла, предоставляющим всем присутствующим для поцелуя свой anus.

Другой образ дьявола — черный кот, также весьма древнего происхождения и играет ту же роль на шабаше, что и козел. Так, в поклонении ему обвиняли уже катаров (альбигойцев): «Cathari dicuntur a cato, quia, ut dicitur osculantur posteriora cati, in cuius specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer»¹⁷¹ — как писал doctor universalis, профессор богословия в парижском университете, схоласт Алан Лилльский.

Общение с явлениями природы протекает в стихии Антэроса. Мистическое единение естества человека с естеством природы есть акт, где две плоти сливаются во-едину, есть брачный союз, coitus. Это сексуальное слияние Долженствует затем перейти в экстатическое воспарение, в брачный союз с Горним, в coitus стихии эротической. Согласно этому и возникли в культе феноменальные ноумены царств природы — символы: камня, растения и Животного. Я показал также и основные формы их извращения, когда символ утрачивает вложенный в него эзотерический смысл, когда его внешняя форма отрывается от надмирной реальности. При этом извращается говоq стихии Эроса: иерархическая соподчиненность неправомерно переносится в

имманентное, благодаря чему общение с высшей реальностью уступает место общению с мнимой реальностью, объективированной не изнутри, а с периферии. Всякая мнимая реальность лежит на предельной грани бытия и отражается в укониической пустоте как демон. Истинные реальности получают свое бытие от Абсолютной Реальности вне всякой зависимости от конкретного сознания человека, По словам Дионисия Ареопагита¹⁷², «Небесные Чины преимущественно и многообразно причастны Божеству, преимущественно и многообразно открывают Божественные тайны. Вот причина, почему они исключительно пред всеми удостоены наименования ангелов; они первые получают Божественное озарение, а через них даются нам откровения». В противоположность этому мнимые реальности quasi-имманентной иерархии вызываются к иллюзорному бытию только заблудшим человеческим сознанием¹⁷³. Эти мнимые или демонические реальности чужды бытию, представляют собой онтологически только иллюзию, хотя в феноменальной среде они и могут чудиться действительностью, В Каббале демоны именуются поэтому «клиппот» (###), т. е. «шелухой», или «скорлупами». Аналогично этому известное древнее предание, что у дьявола нет спины. Прямое указание на это мы находим уже в «Dialogus Miraculorum» Цезаря Гейстербахского (Caesar Heisterb.). Он приводит слова одной девушки, рассказавшей, что к ней повадился ходить дьявол. Ей показалось странным, что он всегда от нее уходит пятясь задом, и на вопрос — что это значит, тот отвечал: «Licet corpora humana nobis assumamus dorsa tamen non habemus»¹⁷⁴. Объяснение этого символа весьма просто. Спинной хребет есть основа человеческого организма, как члена класса позвоночных. Его отсутствие воочию знаменует нереальность демонического образа, недоступность дьяволу создать живой организм, а возможность лишь иллюзорного ему подражания¹⁷⁵. Из сказанного становится понятным, что всякое идолопоклонство онтологически демонично. При смене религий на пути истории мы неизменно наблюдаем факт утверждения всякой новой религией, что отвергнутые старые боги в действительности были демонами. В частности, в истории раннего христианства эта тенденция проявилась особенно ярко: все боги классического пантеона были объявлены дьяволами, а потому требование воскурить фимиам перед Юпитером или изображением императора принималось мучениками как соблазнение впасть в чертопоклонство. Именно в этом лежит причина как той массы крови, которая была в сущности по недоразумению пролита христианскими подвижниками¹⁷⁶, так и того неистового озлобления, с которым христиане старались уничтожить все изображения языческих богов. Так погибали бесценные сокровища искусства и науки и произошло страшнейшее из злодеяний последних двух тысяч лет — разрушение храма и библиотек Сераписа, этого всемирного университета или, как тогда говорили, «великого склада вселенной» («fiєynov sfuіорovres, оисovјевrіs»)¹¹¹. В продолжение ряда веков все старания Церкви были направляемы на возможно полное уничтожение всех внехристианских культур, благодаря чему до нас дошли лишь случаи обрывки древних авторов и полностью погибли великие и причудливые цивилизации Мексики и Перу. Психологически объявление богов павшей религии демонами вполне понятно; но можно дать объяснение этому факту и с точки зрения онтологии. — Для адепта новой религии изображение бога павшей религии не есть символ и не может быть таковым, а есть только идол. Действительно, отрицая бытие трансцендентных реальностей, соответствующих образам божеств павшей религии, такой адепт естественно должен отрицать и возможность существования эротического с ним общения, что и приводит к необходимости определить эти образы как только идола.

Наряду с извращением в символе элемента эротического возможно также и извращение в самой стихии Антэроса. Мистическое единение с царствами природы есть процесс одного порядка с сексуальным coitus¹ ом, но не тождественный ему. Здесь происходит слияние конкретного существа с мак-рокосмической всеобщностью, а потому есть иерархическое

восхождение. В анэротическом единении с символом царства природы хотя и происходит сопряжение с конкретным образом, но в самой его конкретности *implicite* вложена всеобщность его внутреннего спекулятивного смысла. Царство природы в его целом есть раскрытие в феноменальном соответствующего царства идеального мира, а потому его собственное иерархическое достоинство, низшее по сравнению с царством человека, не имеет решающего значения. Анэротическое единение с ним как целым не есть иерархическое ниспадение, но только макрокосмическое расширение способности к восприятию веяний Горнего. Аналогичны единению с символами царств природы многочисленные повествования всех мифологий истории о брачном союзе с божествами, принимающими образ камня, растения, животного, равно как и других природных явлений¹⁷⁸. Но возможно единение с царствами природы иного порядка. Здесь не только утрачивается всякое представление об эротической стихии как сопряжении с трансцендентным, но и само анэротическое единение совершенно искажается в своей природе. Вместо расширения сознания индивида до вселенской всеобщности здесь происходит полный разрыв с высшими иерархиями и полное же самозамыкание в относительной личности. Не сознание поднимается до макрокосмической всеобщности царств природы, но последние искусственно поднимаются до равновеликого с человеком достоинства. Изолируясь в своем собственном существе, он вызывает на поверхность сознания давно пройденные связи и изжитые законы. Он противоестественно расширяет пределы памяти, строго положенные для каждой ступени развития, переносит в настоящем во тьму бесконечно далекого прошедшего. Вместо того, чтобы с уже достигнутой вершины эволюции свободно восстановить связь и единение со всем дольным и скатами подъема, он искусственно выполняет обратный путь нисхождения до непосредственного слияния с минувшим. Он отвергает великий дар светлого волевого сознания, отказывается от завоеванного достоинства и свободы и вместо этого бросается в стихию бессознательного, которая теперь есть уже не преддверие светлого созерцания, но дерзновенный отрыв от него и протест. Этот отрыв и ниспад есть вызов бытию, есть сознательный отказ от гармонии синархии, есть погружение в смрадные бездны сатанинские. Это противоестественное слияние с природой распадается на три вида соответственно трем царствам природы.

Извращением мистического единения с царством животных является скотоложство. При полном отсутствии эротического таинства здесь действует только плотский инстинкт во всей своей обнаженной уродливости. Это есть проявление ничем не сдерживаемых половых центров, все же Другие центры организма или бездействуют, или находятся в подчиненном положении. В таком *coitus'e* происходит не сопряжение человека со всеобщностью природы в ее животном царстве, но ниспадение самого человека до Уровня животного, т. е. выпад из присущего ему иерархического достоинства. Это есть атавистическое пробуждение низшей, уже побежденной природы, есть чудовищный регресс на эволюционном пути.

Извращением мистического единства с царством растений является растениеложство. Как ни странно и невероятно такое чудовищное извращение, оно тем не менее есть, и в литературе можно указать соответственные образы. Причудливость изгибов, яркость красок и тонкий аромат цветов всегда были и будут могучими возбудителями полового влечения. Если одеяния женщин и искусственные ароматы, усиливая гибкость и нежность их линий, распространяя вокруг волны призыва, всегда остаются лишь подражанием томной неге цветов, то их чарующее царство есть застывший миг любовного восторга. Цветы и любовь, любовь и страдание льнут друг к другу и лишь в полном своем сочетании дают испытать до дна чашу наслаждения. Страшная повесть Мирбо о «Саде пыток» проникнута глубокой правдивостью, проникновенным ведением глубин плотской любви, и в этом ее потрясающая сила. Кто может пламенно любить, всегда найдет в ней близкое и желанное и хоть на мгновение переживет ее жуткие восторги. Но если

цветы суть вечные двигатели желания, то в последних глубинах искривленного сознания они сами могут стать предметом плотской любви¹⁷⁹... В тихом зное вечера, среди дремоты природы и спящем ветре, или в полусветлой зале, исполненной цветов, человек может испытать неизведанные дебри наслаждения. Обнаженный и осыпанный цветами, пронизываемый их одуряющим дыханием, он ощущает всеми фибрами своего тела лобзание их лепестков, а утомленный роскошью красок его глаз рассеянно скользит по их пестрым грудам. С каждым мгновением жуткий яд благоухания все глубже проникает в тело, делает все глубже и сильнее восторженные чары. Человек бодрствуя засыпает; в нем гаснет всякая воля, расплывается последняя мысль. Он весь растворяется в напряжении желания, он живет одной стихией красок и аромата, он только растет в исступлении любви. Но он не может и найти себя вне этого влечения, он абсолютно бессилен и в мысли, и в воле; все его существо чудится лишь беспредельным продолжением желанья, но он бессилен также и ускорить его наплыв. Он весь в мгновеньи, он упивается каждой новой волной любви, он сливается с ней, живет только в ее устремлении... Но вот желание возрастает до предельной грани, его боль и мощь переполняют предел выносимого, и вместе с удовлетворением страсти гаснет и ощущение жизни, сменяясь черным мраком глубочайшего истомленного сна... В этом извращенном coitus'e трепещут и вибрируют все ароматы тела, дрожат все нервные пути, не сливаясь, однако, в управляющих центрах мозга. Этот хаос трепетанья всецело тяготеет только к одному великому воспринимающему центру человеческого организма — plexus solans. В таком coitus'e происходит не сопряжение человека со всеобщностью природы в ее растительном царстве, но ниспадение самого человека до уровня растения, т. е. выпад из присущего ему иерархического достоинства. Это есть агавистическое пробуждение низшей, уже побежденной природы, есть чудовищный регресс на эволюционном пути.

Извращением мистического единения с царством минералов является минералоложство. Подобно любви с растениями, любовь с кристаллами возможна лишь в глубочайших извращениях сознания. Таинственный блеск и игра оттенков, неподвижность, таящая в себе странную жизнь то застывшего, то трепетно переливающегося огня, гордое спокойствие и ясно чувствуемая, но скрытая мощь драгоценных камней и кристаллов¹⁸⁰ неизменно поражает всякое восприимчивое сознание. Подобно же цветам, искрящиеся украшения всегда были и будут спутниками любви. В гармониях своей красоты они могут быть только возбудителями стремления к красоте надмирной, т. е. быть символами и входить в культ, но также могут и явить человеку в своей внешней красоте самоцель. В каждом драгоценном камне есть особое и неисчерпаемое очарование. Как можно произвольно долго упиваться созерцанием моря, так и благородные кристаллы никогда не перестают открывать в созерцании новые аккорды красоты. Но если эти камни всегда создают столь желанный ореол красоты в культе тела, то в предельных глубинах извращения сознания они сами могут стать предметом плотской любви...

Родина света и красок — Восток. Только на его напоенной солнечными лучами почве может стихийно развиваться их культ. Когда все вокруг насыщено потоками света, и однообразные очертания плоских крыш тают под их давлением, когда воздух недвижим, резок и густ, а редкая зелень листвы затаилась в покорном склоненьи, когда взор, ослепленный и подавленный всепронзающим блеском, перестает различать краски земли, строений и даже поблекших цветов, одни лишь драгоценные камни живут своей полной причудливой жизнью. Жадно ловя каждый луч, они в бесчисленных его преломлениях развертывают все свои недра и предстают взору во всей роскоши симфонии света. Это сверкание окаменевшего огня вызывает в человеке странный восторг наслаждения. Его воля гаснет, а ощущение тела становится каким-то безжизненным и холодным. Все существо наполняет напряженная мысль, резкая и недвижимая, но не сознающая и самое себя. Это мысль формы, холодная и безжизненная, не таящая в себе

ничего, лишенная исполняющего содержания. Она беспредметна, но и не отвлеченна, она бесконечно дробится в себе, но не достигает и этим связи с действительностью. Это экстаз граней, упоение гармонией переплетающихся пределов, это красота навеки застывшего распорядка. Чем сильнее этот восторг, тем более уединяется человек от всего, тем более смыкаются отграничивающие грани, тем более он претворяется сам в одинокий застывший кристалл. И чувства, и влечения вливаются здесь в стихию окаменения; все успокаивается, застывает, делается недвижимым. И жуть этого умирания полна неизъяснимой сладости. Увлекаясь стихией кристаллизирующейся формы, человек видит ответственное себе только в искрящихся камнях: ему становится доступной таящаяся под внешним покоем жизнь, он сливается с ней и познает всю сладость жизни, застывшей недвижно. Эта мысль все сильнее наполняет его мозг; она вытесняет все, становится полновластным владыкой... Но вот эта мысль достигает предельной грани; все существо как-то сосредоточивается в одном уголке мозга и, наконец, наступает разряд... Что-то обрывается с мучительной болью и с нестерпимым наслаждением, и человек, изжив все свои силы, охватывается мглой забытья...

В этом извращенном coitus'e сексуальная стихия сосредоточивается исключительно в мозговых центрах, все же тело или вовсе бездействует, или пассивно вторит мозговым потрясениям. Вся жизнь тела здесь тяготеет только активному центру человеческого организма — plexus rails. В таком coitus'e происходит не сопряжение человека со всеобщностью природы в ее минеральном царстве, но ниспадение самого человека до уровня минерала, т. е. выпад из присущего ему иерархического достоинства. Это есть атавистическое пробуждение низшей, уже побежденной природы, есть чудовищный регресс на эволюционном пути.

§ 47. Мистическое единение с природой как преддверие трансцендентного опыта

На пути предыдущего изложения мы раскрыли эзотерическое учение о мистическом единении с природой. Природа есть вечный живой символ Горнего и так же триедина в своем естестве. Единение с природой совершается в стихии Антэроса, чтобы затем в гармоническом развитии привести человека к восприятию благодати Эроса — к единению с Абсолютным и Безусловным. Таково истинное культовое восприятие природы. Оно запечатлевается в органической системе конкретных символов ее царств, в символах: камня, растения и животного. Когда утрачивается эзотерический смысл символов, когда единение ограничивается стихией Антэроса, эти символы искажаются сначала в эмблемы сил природы и ее имманентного субстрата, а затем, при отрыве от всякой всеобщности, вырождаются в идолы. Параллельно с извращением в мистическом восприятии царств природы элемента эротического возможно и другое бине-рно сопряженное извращение — уродливое искажение антэротического акта, когда coitus со всеобщим уступает место coitus'у с конкретным единичным явлением. Так возникает система иерархических ниспадений человека, имманентный coitus с отдельными представителями природных царств. Этим и заканчивается всеобъемлющая эзотерическая концепция.

Мистическое единение с природой есть только первая ступень раскрытия в конкретном сознании пневматологической категории мистики. Это есть приобщение человека к Имманентному Лику в его макрокосмической причастности к Лику Трансцендентному. Это есть только путь и метод к достижению высшей и основной цели: к творческому сопряжению с естеством Горнего чрез русло индивидуального духа, в каковом процессе индивид сам в себе

воссоздает вселенскую всеобщность и тем завоевывает бессмертие в том Царстве Божиим, которое «силою берется, и употребляющий усилие восхищает его». Учение об этом и составляет сердце эзотерической доктрины. Человек должен научиться верховной науке перехода от внешнего к внутреннему, от Антэроса к Эросу, в чем и заключается возможность, по словам Корана, познания Бога через природу. «Тайны природы», говорит Иерофант Фракии¹⁸¹, «те же, что и тайны религии, и может существовать лишь единая доктрина, ибо существует лишь один принцип существ. Мы чувствуем импульсом нашего гения, что человек рожден для познания, но мы также должны читать природу и качества существ по их оболочкам. Уметь читать эти знаки есть первая степень науки. Но эта природа и эти качества имеют сходство между собой, что надо также уметь понимать, и эти знаки более трудны для чтения, что составляет вторую степень науки. Но обнажить существа от их оболочек, видеть их такими, каковы они есть, — это последняя степень науки, и мало кто этого достигает. Тогда только человек делается могущественным и в словах, и в трудах». Обратимся же к изучению эзотерической доктрины о раскрытии в человеческом сознании стихии Эроса.

РАЗДЕЛ II. Идеальный мир и раскрытие его в эмпирическом сознании

§ 48. Трансцендентный опыт, его онтологическая природа, смысл и основные качественности

Эротическое единение с царствами идеального мира в категории мистики есть непосредственное приобщение к их естеству, бесконечное углубление начала индивидуальности, полное перерождение актуального самосознания через вскрытие его трансцендентных истоков и творческое с ними отождествление. Это не познание всемирного Логоса, разум которого раскрывается в синархическом законе, не познание его иерархической дифференциации и гармоний между отдельными звеньями, не изучение их проявлений в конкретно-эмпирической феноменологии, не отношение к ним конкретного сознания человека как относительного индивидуального смысла, постигающего Смысл Абсолютный. Равным образом это не перерождение волею природы человека, не преодоление относительного центра волеи и иерархическое переключение на вселенское средоточие свободного произволения, не творческое достижение соучастия в деяниях Воли Безусловной, как и не свободное Ей подчинение. Иначе говоря, здесь не имеют места *transcensus'bi* индивидуального сознания по категории разума и воли, а действует только чистая мистическая стихия, и если ей сопутствуют проявления разума и воли, то только как необходимые обертоны. Это есть непосредственное внедрение индивидуального естества человека в трансцендентную стихию, слияние со всеобщностью Абсолютного и эротический брак относительного и конечного с безусловным и бесконечным естеством Горнего. Это есть глубинное откровение естества духа, даруемое душе, нашедшей в себе силы уподобиться державной тишине Горнего Молчания (###), а потому и достаиваемой приятия в его Лоно (###).

Обычно восприятия и процессы актуального сознания протекают в гранях конкретного эмпирического. Но наряду с этим только во тьме извращенного предубеждения человек ограничивается миром изменчивых форм. Всякое свободное от извращенных предпосылок

сознание всегда чувствует за вечной изменчивостью видимого присутствие некоего высшего неизменного бытия. Атеизм чужд человеку, и более того — вовсе невозможен, ни онтологически, ни психологически. Всякий атеизм есть искусственное создание заблудшего разума, исходящего, с одной стороны, из *petitio principii*, а с другой — приводящего к контрадикторным противоречиям. Замечательно показателен факт, что во всяком атеизме неустрашим определенный уклон к фетишизму и суеверию¹. Искусственно парализуемая врожденная во всяком человеке потенция веры вырождается здесь в уродливые формы идолопоклонства. Религиозное стремление, т. е. стремление к единению с Вечным и Абсолютным, проявляется на всех ступенях развития и различается только нарастанием осознания этого в разуме. Религиозное чувство зарождается как в раннем детстве², так и в среде первобытных дикарей³ ранее всего, легче всего передается и наиболее устойчиво. Всякий дикарь или ребенок легко усваивает сущность религии, когда никакое бесконечно более простое знание еще не может быть воспринято. Непосредственная мистическая интуиция открывает человеку, что видимый мир есть только слабое и искаженное отражение Мира Невидимого. Интуиция разума дает возможность объективировать и сознательно утвердить это чувство, а интуиция воли осуществляет непосредственное органическое сопряжение и соподчинение конкретного относительного волевого центра человека с Абстрактным Средоточием всякого воления вообще.

Итак, первое проявление в эмпирическом сознании его пневматологической причастности к Горнему состоит в интуиции факта его бытия, в органическом познании его невидимости, его существеннейшего отличия от мира изменчивых форм и явлений, его трансцендентности. В этом и состоит первое слово религии как познания Бога, человека и природы. Начиная с древнейших времен истории мы у всех народов одинаково находим эту основную формулу. Так, в Египте самое имя верховного Бога — *Ammon* (*Amoun*, *Amen*) значит — «Тот, Кто спрятан»⁴. В Упанишадах воззрения на трансцендентный мир ярко выражаются следующим текстом: «Там не светят ни солнце, ни луна, ни звезды, ни молнии, еще меньше огонь; когда Оно сияет, все вещи сияют от Него; это Его сияние, что все вещи здесь отражают»⁵.

Истинное познание Надмирного не устраняет, а, наоборот, усугубляет смысл и значение познания мира форм и явлений. Ведение высшего углубляет сущность и содержание феноменологии низших видов бытия как раскрытия в продлении Естества Безусловного. Каждое единичное явление наряду с собственно ему присущим феноменальным смыслом получает и смысл всеобщий как прообраз становящегося ноумена. Согласно этому возникает гармоническая система двух органически сопряженных видов познания или наук: наука о мире явлений, раскрывающем Горнее, и наука о Горнем, раскрывающемся в феноменологии конкретного эмпирического. В Упанишадах это выражено в следующем замечательном тексте: «Из всех сил Брахма родился первым. Создатель > всех вещей, Хранитель мира, это Он объяснил *Atharwan'y*, старшему из Своих сыновей, священную науку (*Brahma vidya*), из которой возникают все остальные науки. То, что Брахма сказал *Atharwan'y* об этой науке, *Atharwan* затем объяснил *Angir'y*; этот последний объяснил *Satyawah'y*, *Satyawaha Bharadway'io*, а *Bharadway Andgiras'y* под двумя формами, высшей и низшей, И вот *Shaunaka*, богатый землевладелец, пришел к *Andgiras'y* под видом просителя и предложил ему следующий вопрос:»Како-ва есть та вещь, зная которую, можно познать все, о учитель?» Он ему ответил: «Есть две науки для познания, высшая и низшая, и это было всегда так, говорят те, кто знают Бога. Низшая есть Риг-, Яджур-, Сама-, Атхарва-Веды, правила ритма и церемониала, анализ речей, этимология, законы, сло-воударения и знаки неба. Высшая есть та наука, через которую может быть познано То, Что неразруσιμο»⁶. Итак, познание природы, человеческих деяний, сознания и законов, равно как и внешние формы культа относятся к низшей науке. На первых ступенях развития человек не может еще подняться

до непосредственного созерцания Сущего и Его совершенного абсолютного раскрытия, а должен довольствоваться только изучением Его отблесков в жизни феноменальной природы. По мудрым словам Рамакришны: «Как на возмущенной поверхности текучей воды солнце отражается только раздробленными искрами, так и в уме мирского человека, увлекаемого за Майей, Бог сияет только отраженным светом»⁷. Согласно этому же, культ целиком построен на эзотеризме. Он дает сознанию всякого человека путь и метод сопричислиться к реальностям Горнего чрез посредство видимых и Осязаемых символов. Исходя из вечного и надмирного, культ своей высшей стороной доходит до конкретно-эмпирической среды и разворачивается в символической системе феноменальных ноуменов. Согласно Дионисию Аре-опагиту, «не без основания существа, не имеющие образа и вида, представляются в образах и очертаниях. Причиной сему, с одной стороны, то свойство нашей природы, что мы не можем непосредственно вознестись к созерцанию духовных предметов и имеем нужду в свойственных нам и приличных нашему естеству подобиях, которые бы в понятных для нас изображениях представляли невообразимое и сверхчувственное; с другой стороны, то, что Св. Писанию, исполненному таинств, весьма прилично скрывать священную и таинственную истину премирных Умов под непроницаемыми священными завесами, и через то соделывать ее недоступною людям плотским. Ибо не все посвящены в таинства, и не во всех, как говорит Писание, есть разум (I Кор. VIII, 7)»⁸. Если всякая система конкретно-эмпирических наук, равно как и внешняя символическая феноменология культа, составляют «низшую науку», то «высшая» заключается в непосредственном интуитивном ведении абсолютных истоков бытия.

Познание этой высшей науки есть полное перерождение существа человека, ибо «не боги нисходят к душе, обращающейся к ним с призываниями и мольбами, но душа возвышается до богов»⁹. Это возможно лишь при исполнении требования, выраженного блаж. Августином: «transcende te ipsum». Это есть преодоление человеком своего смертного существа, необходимое для возможности проявления вечных потенций духа, дремлющих под спудом преходящей суеты. Поэтому первое требование эзотеризма на пути всех веков:

«Stirb and werde
Denn, so lang du das nicht hast,
Bist du nit ein truber Cast
Auf der dunkeln Erde»¹⁰

С гениальной глубиной развивает доктрину, что умирание в человеке смертной природы есть единственный путь к освобождению бессмертных возможностей духа, также и Платон. Бесконечного смысла исполнена его формула: «Для иных должно быть незаметно, что люди, истинно преданные философии, ничего другого не имеют в виду, как только умирать и умереть»¹¹. Только в неуклонном следовании этому человек может достигнуть высшей цели. — «Und als letztes und Hochstes: inder Weise frei soil er (der Mensch) sein, das er sein eigen Solbstvergesse und mit alien, was er 1st, zuruck fliesse in der grandlosen Abgrund seine Urguelle»¹². Итак, высшая наука заключается в пробуждении дремлющего в человеке начала божественного. Посему справедливо говорит Штейнер: «Лишь тот может действительно вступить в бытие Озириса, кто уже сам, как Озирис, достиг врат вечного миропорядка. Таким образом, высшая жизнь, на какую способен человек, должна заключаться в том, что он превращается в Озириса. В сознательном человеке уже в жизни преходящей должен обитать возможно совершенный Озирис. Живя как Озирис и проделав все, что проделал Тот, человек становится совершенным»¹³. Только следуя этому пути, сознание человека может пробираться через марево изменчивых форм и достигнуть слияния с

Бытием Безначальным. Всякий жаждущий стать адептом высшего ведения должен суметь подчинить свою природу, уничтожить ложное чувство своей личной обособленности, перенести свое Я в свою глубинную сущность, и тогда пред ним раскроется светлая область Безусловного. «Заставь свое Я пребывать в религиозном молчании, чтобы Сам мог быть услышан, и тогда уйди в глубины твоего разума и слушай, что говорит Всеобъемлющий, Безличный, называемый гностиками Пучиной»¹⁴. «Пусть они узнают, что лучшее и благороднейшее, к чему можно прийти в этой жизни, это молчать и дать Богу говорить и действовать в тебе. Когда все силы отрешены от своих дел и образов, изрекается то Слово. Поэтому говорит он: «Среди молчания было сказано мне тайное Слово»¹⁵. В этом раскрытии обычно дремлющих в человеке потенциалов духа происходит подлинное единение и отождествление индивидуального бытия с Бытием Абсолютным. Здесь индивид поднимается до раскрытия в своей монаде космической всеобщности, а Всеобщность Божественная исполняет его индивидуальное естество. — «Там, в этом священном лесу, сидя у подножия Пиппалла, я направил мой дух к этой Душе, проникшей в мою собственную душу, как только я почувствовал, что это свершилось. И по мере того, как я воспарял к лотосу у ног Ари, дух мой был побежден этой силой воспаренья, глаза увлажнились слезами желанья, и я почувствовал, как это Божественное Существо стало постепенно нисходить в мое сердце»¹⁶.

Раскрытие в человеке начала вечного и абсолютного не есть нарушение общих комических законов, не есть факт сверхъестественного порядка, прерывающий извне гармоничность и последовательность пути развития. Еще менее того доктрина об этом *transcensus'e* сознания есть догмат, категорически предлагаемый верой или традицией, находящейся вне пределов возможностей эмпирической проверки. Наоборот, — бытие трансцендентного мира и факт его раскрытия в актуальном сознании есть истина эмпирическая, не только доступная опытной проверке, но и предлагаемая не иначе как путем непосредственного опыта. Действительно, на всем пути истории нет ни одной великой религии, которая бы не предлагала своим последователям доктрину о сопряжении с Горним как основную и конечную цель культа и личных усилий. Равным образом нет ни одного творческого гения, который бы не свидетельствовал так или иначе о своей сопряженности с трансцендентным. Однако мы тщетно стали бы искать строгой рациональной разработки этой доктрины, ее отвлеченной теории или хотя бы схемы, если не доказательной, то хотя бы пояснительной. Мы не найдем даже и простого определения в формах разума, что именно здесь происходит, т. е. не встретим никакого конкретного выражения догмата. Повсюду встречаются только отрывочные указания на означенный факт, но с формальной, внешней стороны они подчас имеют между собой весьма мало общего. Здесь нет и следа умышленного теоретизирования, искусственного отвлечения или вывода из заранее доказанного, или принятых как догмат положений. Если целый ряд различных проблем бытия и природы трансцендентного выражен в определенных догматических формах или имеются соответствующие попытки их рациональных доказательств, то самый факт общения с трансцендентным хотя повсюду подразумевается, но нигде не получил яркого выражения в виде общего конкретного закона. Все намеки, указания и 'свидетельства о нем неизменно носят описательный характер. Каждая религия, школа или отдельные люди, удостоившиеся этого, рассказывают об этом не иначе как путем образов, сравнений и конкретных записей своих душевных состояний. Можно сказать, что все эти повествования всегда глубоко психологичны, но не онтологичны и не гносеологичны. Это определяется как благодать небес, как исступление, как эротический восторг (*fiaviaepoTucr*]), как возносящий экстаз, т. е. как нечто совершенно особое, ни с чем не сравнимое и не могущее быть поставленным в один ряд с привычными видами познания или даже с их высшими состояниями развития. Здесь положительно устанавливается только один факт — специфичность и

исключительность эротических озарений, но каковы их ценность, смысл и исходная руководящая причина — остается неопределенным. Все относящиеся сюда свидетельства — это только богатейший опытный материал, это только описание конкретно происходившей феноменологии. Даже там, где, как, например, в системе Йоги, достижение эротических откровений ставится конкретной и единственной целью всех предписаний и практики, все же вполне отсутствует как теоретическое обоснование доктрины, так и хотя бы догматическое ее выражение. Не обрисовывая, а только весьма неопределенно намечая цель, всякий культ ограничивается указанием конкретных способов достижения этих высших состояний сознания. Иначе говоря, повсюду намечается указаниями только путь и метод, но теория и догма отсутствуют. Все сказанное с достаточной убедительностью доказывает эмпиричность происхождения всех описаний эротического восторга. С другой стороны, как на это справедливо обратил внимание Шопенгауэр, на протяжении ряда тысячелетий, у самых разнообразных народов и авторов, из которых весьма многие безусловно не могли знать о других, все эти описания, часто весьма различные по приемам и внешности изложения, в то же время проникнуты внутренним органическим единством. Даже предубежденный читатель не может не заметить, что все говорят об одном и том же, что всюду имело место нечто совершенно тождественное, но что только в силу индивидуальности автора, равно как условий среды, времени, расы и языка, получило различную формулировку. Весьма часто сходство достигает поразительной и труднообъяснимой верности: повторяются не только те же самые сравнения, но и целые фразы. Разумеется, было бы очевидной и дикой нелепостью предположить сознательный или даже бессознательный обман, когда многие тысячи людей, безусловно в большинстве случаев не знавшие друг о друге, в продолжение ряда веков повторяли ту же самую ложь для неведомой и невозможной цели.

Итак, наряду с опытом в конкретно-эмпирическом есть и некий другой опыт, который должен быть определен как опыт трансцендентный. Эта доктрина получила отчетливое выражение почти во всех мистических проявлениях. Оригинальна и точна с действительностью формула мистицизма в исламе¹⁷. Уже во II веке хиджры Хамид бен Мадан учил, что «всякий служитель Господа имеет две пары глаз, из которых одною он рассматривает предметы видимого мира, а другою, находящуюся в сердце, он видит вещи иного мира»¹⁸. Почти тождественное мы находим у Плотина. — «Закроем наши телесные очи для того, чтобы открыть очи духовные и пробудить в нас иное зрение, которым все обладают, но которым лишь весьма немногие пользуются»¹⁹. Способность к этому трансцендентному опыту вложена в» всякого человека, ибо, находясь своим физическим телом в среде конкретного эмпирического, он по природе своей монады связан с Горним. Этот опыт высшего порядка есть иерархическое поднятие эмпирического сознания, переключение в область непосредственной феноменологии конкретно-спекулятивного естества духа. Вместо отдельных и случайных явлений феноменальной среды здесь предметом исследования делаются общие соотношения, руководящие стремления и органическое раскрытие качественностей реального бытия не в случайных обстоятельствах внешних столкновений и воздействий, но в свободном обнаружении самобытного естества в синархии его модусов. Но будучи потенциально доступным каждому человеку, трансцендентный опыт в то же время становится возможным только по свершении эмпирическим сознанием соответствующего *transcensus*'а, т. е. возможность этого опыта, вообще говоря, закрыта и делается свободной только с исполнением необходимого предварительного условия — преодоления эмпирическим сознанием самого себя. В этом именно и заключается существеннейшая особенность трансцендентного опыта и причина его доступности лишь чрезвычайно ограниченному числу людей. Если к восприятию обычных конкретно-эмпирических явлений актуальное сознание человека готово в силу самого факта своей

связанности с физическим организмом, то для восприятия явлений высшего порядка оно должно найти в себе силы для соответствующего перерождения. Как мир микроорганизмов делается доступным наблюдателю только при наличии соответствующего инструмента — микроскопа, так и область трансцендентного открывается изучению только при вооружении эмпирического сознания способностью надлежащего видоизменения своей природы. В обоих случаях не происходит никакого чуда, сверхъестественного явления или нарушения общих законов, но только использование их возможностей и многообразия. Внутренняя онтологическая связь между областями различного иерархического достоинства и выражается начало Эроса. Если восприятия конкретно-эмпирических феноменов осуществляются в стихии Антэроса, то восприятия высших реальностей протекают в стихии эротической. Как было показано, способности к восприятиям эротическим и антэротическим органически сопряжены между собой во всяком актуальном сознании. Антэротические восприятия делаются возможными только как периферическая актуализация потенциальных эротических взаимоотношений, и, наоборот, первые имеют оправдание своему бытию лишь как возбудители эротических откровений. На низших ступенях развития человек живет исключительно восприятиями антэротическими, эротические же потенции пребывают в бездействии. Но как только он сумеет преодолеть свою рабскую подчиненность миру форм и явлений, он тотчас же осознает возможность жизни и деятельности более высокого порядка. Таким образом, антэротические восприятия по своему призванию должны служить преддверием к раскрытию эротической стихии, но нередко по несовершенству эмпирического сознания всецело поглощают все его силы и стремления и отвлекают от опыта и деятельности высшего порядка. Стихия Антэроса есть стихия плотской любви. Эта любовь может одинаково выражаться в тяготении к сексуальному союзу и ограничению им смысла жизни, как и в привязанности к преходящим явлениям феноменального. В обоих случаях, одинаково, человек понижает *товос*, своей жизни, ограничивает иерархический смысл своего бытия. Если в трансцендентном опыте он поднимается в достоинстве до сознательного духовного деятеля и, живя в области вечного, тем раскрывает бессмертие своего духа, то, наоборот, в глубоком погружении в антэротическую стихию он утрачивает потенцию бессмертия и оказывается своим существом в одном ряду с преходящими явлениями. Зная это, нам становится понятным знаменитый завет Гермеса Трисмегиста: «Растите в росте и умножайтесь во множестве все твари и создания, и да познает мыслящий человек самого себя, что он бессмертен и что причина смерти — любовь, и да постигнет он смысл всего сущего»²⁰. В трансцендентном опыте, эротическом восхищении, актуальное сознание человека воспринимает природу идеального мира; он есть органическая система трех царств: принципов, идей и монад. Если термин «монада» вполне определен и понятен, то эзотерические концепции «принципа» и «идеи» нуждаются в пояснении. Низшие проявления разума находятся в функциональной зависимости от феноменального опыта: здесь он или фиксирует восприятия, или абстрагирует соотношения, или объективирует этапы волевых процессов; в результате получают представления. Абстрагируя и обобщая последние, разум переходит к понятиям. Поэтому, вообще говоря, процессы низшего разума суть выявления взаимоотношений между единичными понятиями или их группами. Продолжением восходящего ряда: представление, понятие является идея. Здесь мы подходим к вопросу, противоречивые решения которого и дали повод к целому ряду споров, основанных, в сущности, только на взаимном непонимании. — Одним из самых важных достижений культуры является термин «идея», но в то же время, пожалуй, ни один другой термин не понимался на пути истории столь различно, как этот. Эзотеризм учит, что идеи суть иерархические раскрытия принципов, ноуменальных сущностей — субстанций второго рода. Всякий принцип пронизывает организованный космос и является как бы одной из его осей. Подобно тому, как при

прохождении электрического тока по проволоке вокруг него возникает магнитное поле, плоскость которого перпендикулярна к направлению тока (закон Ампера), так и при прохождении нисходящих веяний принципа по ступеням космических иерархий возникает иерархическая система его кинетических конкретных аналогов, в своем целом и получающая наименование идеи. Иначе говоря, идея есть исчерпывающее выражение, импульсирующего проявления принципа во всей совокупности сечений космоса. Понятие возникает или абстрагированием опытной данности, или устанавливается по методу долженствования, но в обоих случаях оно есть нечто недвижимое, определенное и конкретизированное. В противоположность этому идея есть нечто живое, вечно развивающееся в сознании, стремящееся целиком воплотиться в него, выяснить свое истинное место в нём, ориентироваться в нем по отношению к другим подобным, т. е. стать относительно-бесконечным модусом целостного органического мирозерцания. Таким образом, идея рождается из ноуменального и есть нечто всегда динамическое и развивающееся в противоположность понятию — феноменальному и недвижимому. Однако в истории философской мысли «идея» понималась некоторыми школами как нечто стоящее в ряду понятий. Как известно, учение об идеях занимает весьма значительное место в философии Платона, и именно ему принадлежит слава, что «хотя он и не первый придал научное значение термину идея, но он сообщил ему всемирно-исторический интерес»²¹. Но уже одновременно с рождением платоновского учения об идеях возникло и иное, аристотелевское их понимание. С тех пор проблема *evicaí loJAa* предметом бесконечных споров. Различное понимание универсалий определяет собой весь вид философской системы, а потому «проблема универсалий есть вершина основной проблемы философии». История споров об «*universalia*» необыкновенно интересна, и только путем серьезного ее изучения можно выявить в своем сознании всю глубину содержания этого слова. Пользуясь данными о Флоренским таблицами (стр. 15—21), мы должны сказать, что Порфирий в своем «Введении к категориям Аристотеля» с абсолютной полнотой выразил синтетическое учение эзотеризма в целостном кватернере. — «Я отклоняю от себя разговор о родах или видах, а именно — существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одном только чистом мышлении, и, если существуют самостоятельно, то тела ли они, или бестелесны, а с другой стороны — стоят ли обособленно, или же имеют бытие в чувственных явлениях и с ними: ведь подобное занятие весьма глубоко и требует иного, более обширного исследования»²³. Это целостное учение Флоренский разделяет на четыре альтернативы: платонизм, перипатетизм, концептуализм и номинализм, дополняя их нигилистическим отрицанием всякого существования универсалий (Дж. Стюарт Милль)²⁴. Разногласие исторических философских систем и происходит от принятия той или иной альтернативы²⁵. С первого взгляда представляется, что эзотерическое учение должно совпадать с платоновским строгим реализмом (*Universalia sunt realia*), но такое заключение будет ошибочным. Эзотеризм есть цельное знание, а потому оно должно обнимать собой все содержание всех закономерных относительных мировоззрений. Оно отвергает лишь нигилизм, ибо это не есть система, а лишь голое отрицание, т. е. чистый нуль. Оно даже не может быть, собственно говоря, закономерно формулировано, ибо в этом случае необходимо признать реальность субъекта и реальность законов, по которым протекает его мышление, что противоречит, как положительное утверждение, нигилизму. Эзотеризм признает одновременно все четыре альтернативы, т. е. их двойную антиномию, или кватернер. Каждая из них становится единственно возможной при назначении соответствующей отправной точки зрения.

Так, низший разум, предоставленный себе самому, не может видеть в *universalia* ничего другого, как или общие понятия (концептуализм) или имена (номинализм), т. е. ему свойственна лишь одна — вторая антиномия целостной системы кватернера. При этом сознание низшего

разума естественно раздваивается на два антиномических утверждения: как начало, воспринимающее данности опыта, он всецело зависит от него и черпает из него весь материал, а потому понятия суть лишь имена (Беркли, Гоббс, Милль, Grubbe, Loewe); но как начало, самобытно классифицирующее опытные данности, разум самостоятельно содержит в себе концепты-понятия (Абеляр, Локк). Синтетическое разрешение этой антиномии состоит в том, что хотя разум и содержит в себе понятия-концепты (концептуализм), но они находятся в состоянии становления, т. е. непрерывно переводятся из потенциального состояния в утвержденное по мере роста опыта, т. е. их объективация зависит от опыта (номинализм).

Совершенно аналогично этому высший разум в своей собственной природе не может иметь субъективных точек зрения (свойственных лишь низшему разуму), а разрешает проблемы лишь с вполне объективной, общей точки зрения. Иначе говоря, в нем может быть только «реализм», в противоположность «терминизму» низшего разума. В то же время он может сознавать этот «реализм» не иначе, как в антиномии: с одной стороны, как Истина, высший разум сознает себя сущностью и единством всех иерархических членений, объемлющим всю безграничность их возможностей, а потому принципиально предшествует являемости (платонизм), с другой же стороны только во многообразии бытия он может конкретно выявить и осознать свою многообразность, ибо конкретное знание возможно лишь там, где единое распространяется на многое, — где «###». Таким образом, Платон и Аристотель в действительности не противоречили друг другу, а дополнялись взаимно, ибо они выявили в своих системах противоположные полюсы антиномичного сознания высшего разума.

По этим основаниям представилось бы глубоким заблуждением отождествить эзотерическое учение с системой Платона. Последняя хотя является высшей из возможных относительных систем, но все же является относительной, т. е. включающей лишь одну сторону мира. Успех перипатетической школы и ее руководящая роль на всем пути средневековой философии бесспорно объясняется психологически тем, что ее смягченный реализм более доступен уяснению, чем абсолютный реализм Платона. С другой стороны, он давал обоснование концептуалистским течениям, ибо утверждал внутреннее единство и закономерность мироздания. Между тем до сих пор исследователи идеализма стремятся к одностороннему утверждению платоновского мироздания. Но этим они провозглашают одностороннее утверждение трансцендентности ноуменального мира, игнорируя аристотелевский имманентизм, и отсюда уже естественно приходят к отрицанию самобытной ценности творческого субъективного самопознания. В этом же именно лежит причина религиозной окраски платоновской философии и ее необыкновенной близости к историческому пониманию христианства. Крайний платонизм обесценивает индивидуальность и земную трагедию, и расцвет аристо-телизма, дошедший через концептуализм и номинализм до Дж. Стюарта Милля, должен быть рассматриваем прежде всего как протест личности против обесценивающего конкретные виды и формы крайнего идеализма. Без сомнения, через это человечество пришло к еще более отрицательной крайности, но ее историческая необходимость представляется вполне ясной. Итак, эзотеризм, как цельное знание, объемлет собой и утверждает одновременно все четыре альтернативы. Поскольку человек мыслит в низшем разуме, т. е. исходит из самооценности эмпирического личного начала, он должен утверждать антиномию: концептуализм — номинализм; поскольку же человек мыслит в высшем разуме, т. е. исходит из приближающейся к абсолютной сверхличной точке зрения, он должен утверждать антиномию: платонизм — перипатетизм.

Содержание эзотеризма не исчерпывается даже и этим широким толкованием, объемлющим все системы истории философии. Оно выражает лишь его интеллектуальный аспект, т. е. объясняет, как эзотеризм воспринимается разумом. В действительности же

эзотеризм объемлет собой также и два Других категориальных аспекта, которые могут быть восприняты лишь через соответствующее развитие в сознании категорий мистики и воли. Принцип в восприятии разума — это только соответствующий его категории аспект ноумена; его собственная природа в действительности одновременно и волевая, и мистическая, и интеллектуальная. Ноуменальный мир не есть только совершенный мировой разум — *tov vooc, pavnav fiaaika*>c, он также и совершенное мировое самоощущение и совершенная мировая воля. Принцип только в разуме раскрывается как центр разумной идеи: в своей же собственной природе — он целостное совершенное живое существо. Ноуменальный мир лишь для разума есть только абсолютно гармоническая иерархия форм; в своем истинном целом естестве он есть совершенный и живой космический организм. Ноуменальный мир есть не отвлеченная схема космоса, не безжизненный план его строения, законов и деятельности, не абстракция творческого или познающего сознания. Это не отвлечение от реальности, но сама реальность, не искусственное проецирование многообразия видимого мира преходящих форм и явлений на его общие постоянные составляющие, но действительная сущность последнего, его вечные истоки бытия, его истинное содержание, двигатель жизни и управляющий закон. Ноуменальный мир в себе трансцендентен, но в то же время он дает бытие всему, что есть, и раскрывается как в целом эмпирической феноменологии, так и в нисходящей иерархии ее единичных конкретных проявлений. Глубоко справедливо Эмпедокл полагал *каоцос, vorjrog* как *### #*, как живой цельный организм — *###*, обнимающий собой все подчиненные существа поодиночке и по родам (*###*). Ноуменальный мир живет в себе неведомой и непостижимой жизнью, длящейся в продлении вечности, и гармоническая целостность его безграничного многообразия одинаково отражается и в непрерывном калейдоскопе галактик, и в самой крохотной былинке. Он одновременно живет и во внешней своей одежде — в бесконечности океанов миров, и в своей собственной надмирной природе, а потому он одновременно и бесконечно далек от нас, и бесконечно близок. Именно в бытии и органическом единстве ноуменального мира черпает свое бытие и органическую целостность мир форм и явлений. Будучи его раскрытием в продлении времени и в протяжении пространства, феноменальный мир исполняется внутренним единством и осуществляет свою жизнь в иерархическом распорядке единого космического организма, как об этом проникновенно учит Плотин²⁷.— «Подобно тому, как наши члены суть части нашего тела, мы сами являемся частями вселенной. Вещи созданы одни для других. Все полно символов, и мудрый может выводить одну вещь из другой... Все соподчинено во вселенной (*avvra ic, /uia*)²⁸. Все вещи зависят взаимно друг от друга. Все согласуется в единой цели (*ov/unvoia fia*)²⁹ и не только в каждом существе, в котором все части совершенно объединены вместе, но и в более высшей степени — во вселенной. Необходим единый принцип, чтобы сделать единым это множественное существо, чтобы сделать из него единый и всемирный организм³⁰. Точно так же как в человеческом теле каждый орган имеет свою собственную функцию, точно так же и во вселенной каждое из существ имеет особое назначение; благодаря этому они не только образуют части вселенной, но и сами по себе являются вселенными, обладающими самобытным значением³¹. Следовательно, все вещи проистекают из единого принципа, выполняют каждая свое назначение и находятся во взаимных воздействиях. Таким образом, будучи отделены от вселенной, они оказывают и испытывают воздействия одна от другой. Каждая из них повторена и противопоставлена другой. Их движение не является произвольным, не есть следствие случайности. Они образуют ряд³², где благодаря естественным связям каждая есть следствие предшествующего и причина последующего»³³.

В феноменальном опыте волевое человеческое самосознание воспринимает данности мира явлений. Эти восприятия не адекватны действительным объектам и не могут быть таковыми. Критическая философия справедливо указала на подчиненность человеческого сознания

категориальным условиям, а потому на неустрашимость искажения им действительности, т. е. невозможность для него адекватных восприятий. Но более того, кроме общих условий и искажений, одинаково свойственных сознанию всякого человека вообще, имеют также место и искажающие условия, присущие каждому сознанию в отдельности. Представление о «чистом разуме», как, соответственно, и о «чистом чувстве», и о «чистом волеии», есть не только ничем не доказанная фикция, но и нечто противное истине. Пневматологические категории вовсе не представляют собой в феноменальном неизменного постоянства, некоторой раз навсегда установленной валюты. Наоборот, будучи определенными ноуменальными качествами проявляющегося духа, они только в своем целостном развитии, объективации и утверждении делаются вполне общими и безотносительными, хотя и остаются окрашенными соответствующими индивидуальными тональностями. Но в процессе приближения к этой своей энтелехии, в процессе постепенной эволютивной реализации в конкретном эмпирическом сознании они все время отражают в себе его личные особенности. И разум, и чувство, и воля одинаково видоизменяются в каждом эмпирическом сознании. Это видоизменение касается не только их объема и интенсивности, не только количества включаемых дифференциальных элементов, но, что самое важное, их качества, систематики и закономерности. Даже два одинаковых количественных множества дифференциальных элементов при допущении бесконечно мало вероятного случая, что все эти элементы по отдельности в двух сознаниях абсолютно равны и тождественны, все же всегда будут в процессе организации слагаться в этих сознаниях в частные группы, а последние будут оказывать взаимные воздействия при наличии тех же самых периферических внешних или внутренних импульсов совершенно различно, ибо центральные импульсы и направляющие закономерности неразрывно связаны с особенностями каждой данной личности.

Таким образом, феноменология пневматологических категорий должна одновременно изучаться и в своей общей неизменной основе, и во многообразии субъективных обертональностей. Сказанное в значительной степени усиливает важность и значение положения критицизма о недоступности для эмпирического сознания адекватного восприятия внешнего мира. Эзотеризм, со своей стороны, бесконечно углубляет эту доктрину. Он утверждает, что явления внешнего мира вовсе не могут быть связаны с понятием «Ding an sich». Явление есть нечто существенно периферическое; оно не существует, а только являющееся. Поэтому пневматологически, а в частности гносеологически, явление и существует только постольку, поскольку оно воспринимается. Его феноменальное бытие предопределяется в своем содержании и качествах совокупностью возможных модусов и точек зрения восприятия, равно как совокупностью особенностей воспринимающих сознаний индивидов. Точки зрения, с одной стороны, и субъективные особенности воспринимающих сознаний, с другой, образуют как бы две перпендикулярные координатные плоскости, определяющих вид трехмерного тела. Каждое субъективное воспринимающее сознание, сопряженное с определенной точкой зрения, не только обуславливает, но и призывает к бытию соответствующую грань этого многообразного тела. Целостная совокупность этих граней и создает объективную quasi-реальность феномена. Эта его quasi-объективность проистекает только из приближающейся к потенциальной бесконечности множественности обуславливающих его субъективных соотношений.

Обращаясь теперь к анализу онтологическому, надлежит прежде всего указать, что всякий феномен, как таковой, в себе есть чистая иллюзия, лишенная какого бы то ни было реального содержания. Он существует онтологически только как аппрегендированный единичный модус ноумена или некоторой их совокупности. Иначе говоря, феномен есть не бытие в себе, не субстанциальная реальность, а модус бытия, притом отнесенный не к его самобытному естеству, но к некоторым объективированным условиям и обстоятельствам е. го я в л я е м о с т и. Отсюда

следует, что феномен лишь постольку становится причастным бытию, поскольку воспринимающее сознание сумеет воссоздать его онтологическое происхождение и иерархически соподчиненную связь с ноуменальным. Познание конкретного эмпирического не может быть действительным при пользовании феноменальными методами, при обращении только к феноменальному опыту. Всякое такое познание принципиально периферично и остается висющим в пустоте, всякий чисто феноменальный опыт обесценивает сам себя по своей природе, не приближает, а удаляет от реальности, делает невозможным ее адекватное усвоение. Если с точки зрения субъекта только наличие сверхфеноменального онтологического и гносеологического центрального единства сознания и его самобытного постоянства делает возможным свершение всякого познавательного опыта, то точно так же, с точки зрения объекта, только действительность и непреложность внутренней иерархической причастности феноменальной являемости к ноуменальному бытию делает познавательный опыт действительным, сопрягает познающего субъекта с подлинной объект-ностью и, давая самобытное обоснование процессу, закону последовательности и предмету познания, превращает последнее из бесцельной спекуляции в закономерный эволютивный творческий путь.

Со всем сказанным интересно гармонируют следующие мысли Шопенгауэра. — «Путем объективного познания нельзя выйти за пределы представления, т. е. явления. Таким образом, мы всегда будем стоять пред внешнею стороною предметов...» «Но в противовес этой истине выдвигается другая — именно та, что мы не только познающие субъекты, но, вместе с тем, и сами принадлежим к познаваемым существам, — что мы и сами вещь в себе...» «Для нас открыта дорога изнутри — как какой-то подземный ход, как какое-то таинственное сообщение, которое — почти путем измены — сразу вводит нас в крепость, — ту крепость, захватить которую путем внешнего нападения было невозможно...» «В силу этого мы должны стараться понять природу из себя самих, а не себя самих из природы».

Итак, трансцендентный опыт есть не нечто самостоятельное и независимое от опыта феноменального, протекающее в некоторой особой ни с чем здешним не связанной области, но, наоборот, трансцендентный опыт есть постоянное и неизменное обоснование феноменального опыта, его необходимое условие, как для его действительности и успешности, так и для самой его возможности. Отрицать трансцендентное или чуждаться его — это значит отрицать и подрывать все зиждущие корни у конкретно-эмпирической жизни и неминуемо придти к полному нигилизму, а в частности — к агностицизму. Эти два вида опыта должны всегда следовать в гармонической бинерной сопряженности. Если на низших ступенях эволюции человек не отдает себе должного отчета в пользовании обоими видами опыта, то в действительности это всегда есть и не может быть устранено. Человек может не улавливать проходящие через его сознание веяния Горнего, но это нисколько не нарушает непреложности самого их факта. Эта недостаточная сознательность приводит лишь к тому результату, что до крайности ослабляется полезная производительность познающей деятельности и им затрачивается львиная доля усилий на бесполезное трение. В этом именно и заключается эмпирическое объяснение факта, что эволюция сознания прежде всего проявляется в ускорении жизни и безмерном увеличении достигаемых результатов. — Уменьшение бесполезной траты на трение и погоню за призраками — с одной стороны, освобождает энергию на полезные действия, а с другой — раскрывает сознанию возможность во всевозрастающей интенсивности воспринимать веяния Горнего.

Опытные восприятия осуществляются интуицией. Через низшую интуицию происходит восприятие конкретного эмпирического, а через высшую — ноуменальных реальностей. Как феноменальное оказывает воздействие на творчески воспринимающее сознание в его трех

пневмато-логических категориях, точно так же. реальности ноуменального, как целостные онтологические сущности, раскрываются во всех трех пневмато-логических категориях. В каждой из этих категорий эмпирическое сознание воспринимает соответствующий модус трансцендентных сущностей. В высшей интеллектуальной интуиции они воспринимаются как стационарные принципы, иерархически раскрывающиеся идеи и индивидуальные монады — в виде реальностей разума, в высшей интуиции воли — в виде волевых деятелей, в высшей же мистической интуиции воспринимается внутренняя индивидуальная особенность сущностей царств идеального мира, т. е. их самобытное содержание, их *ens*. В эмпирической действительности мы всегда наблюдаем одновременное проявление всех трех видов интуиции с некоторым только преобладанием одного или другого из них. Теоретически возможно исследовать случай исключительного пользования только одним видом интуиции, но практически это невозможно, хотя бывают случаи значительного приближения к этой предельной односторонности.

Если сравнительно нетрудно представить себе интеллектуальное и мистическое сознание с почти полным утешением воли, то устранение интеллектуального аспекта делает вовсе невозможным передать словами состояние сознания в чисто мистическом аспекте. Но, невзирая на это, мы можем установить его основные качества. В математике бесконечно больших или малых величин общепринятым методом является метод пределов. С неменьшим успехом он может быть применен и к философии, где он и становится ключом к разрешению проблем, недоступных никакому другому виду анализа.

При одностороннем в сознании росте мистики и угасании разума и воли главнейшим процессом является распыление личности. С точки зрения разума и воли сознание при этом вовсе затухает, и его содержание уничтожается. Но опыт показывает иное. Каждой из трех пневмато-логических категорий соответствует свое особенное сознание, аспект целостного сознания человека. Поэтому и чисто мистическое сознание есть все же сознание, хотя и неполное и абсолютно чуждое интеллектуальному сознанию. На основании чрезвычайно многочисленных описаний этих переживаний мы должны сказать, что в пределе наступает полная смерть личной воли и субъектного разума с его разграничениями и количественными измерениями. Если, обладая всеми тремя категориями, человек является сознательным субъектным зрителем мировой жизни, то здесь, утрачивая способность свободно вмешиваться в те или иные ее фазы, он сам как бы целиком вливается в поток космического бытия, но не в какую-либо его отдельную часть, а во все его целое. Мистика влечет человека в полярно-противоположном направлении, чем разум. В разуме человек строит свой мир, он выхватывает из окружающего, из не-Я, один элемент за другим и пользуется ими как материалом для создания одному ему присущего мира, возглавляемого его Я. Посему глубоко справедливо говорит Шопенгауэр. — «Всякий раз, когда человек умирает, исчезает мир, мир, который он носил в своей голове. Чем голова интеллигентнее, тем этот мир чище, светлее, глубже и обширнее, — зато тем ужаснее его исчезновение». Если в одностороннем развитии разума неуклонно объективируются сущность и особенности индивидуальности и утверждается особенная самобытность данной монады, то в одностороннем развитии сознания человека по категории мистики, наоборот, в самой глубине его Я разверзается пропасть, и в ней бесследно исчезают все разграничения и объективирования, выполненные ранее разумом. Бесконечное и Вневременное целиком растворяет в себе индивидуальный мир, сразу становящийся крохотным и жалким. Человек сливается с пульсирующим потоком безотносительного космического Бытия, и последнее, что улавливает при этом угасающий разум, — это ощущение неизъяснимого блаженства.

Одностороннее развитие по всякой из пневматологических категорий неминуемо ведет к

ряду заблуждений и к конечному краху. Как целостное увлечение началом разума — Аполлоном — приводит к нижней бездне — мефистофелевской окостенелости — и к верхней — сгоранию во всепожирающих лучах Молоха, так при таком же одностороннем стремлении к началу мистики, к Дионису, человеку грозит нижняя бездна — баал-зебубиче-ское растерзание личности — и верхняя бездна — угасание в Нирване. Так как всякая односторонность в развитии по категориям приводит к уклонению с пути и гибели, то, другими словами, трансцендентный опыт, общение с ноуменальными реальностями, для своей успешности необходимо должен гармонически обнимать собой все триединство категорий. Разумеется, в единичных проявлениях категориальные потенции проявляются неравномерно, то или другое доминирует в каждом конкретном случае, но все же эти потенции необходимо развивать в гармонической равномерности. Только при исполнении этого условия в актах трансцендентного опыта будет действительно происходить общение и творческое единение с горней действительностью, а не с искусственно взлелеянными фантомами извращенного сознания, равно как и надлежащее полное и целесообразное использование данностей этого опыта. Только в этом случае конкретное эмпирическое сознание человека сможет оказаться способным достигнуть целокупного слияния с ноуменальными сущностями чрез восхождение по разветвляющимся из них иерархиям их конкретных модусов во всех трех пневматологических категориях.

Это высшее гармоническое созерцание идеального мира с удивительной глубиной выражается среди мистиков ислама аль-Газали в его «Автобиографии»³⁵ — «Извергнуть из сердца все, что не есть Бог, составляет первое условие их [суфиев] очищения. Поглощение сердца молитвою есть ключ к очищению, так же, как tekbir есть ключ к молитве, и крайний предел ее совершеннейшее погружение в Бога. Я говорю: крайний предел относительно состояния, достигаемого усилиями воли, но это лишь первый шаг к созерцательной жизни, преддверие, через которое проникают посвященные. Как только они вступают на этот путь, для них начинается откровение: они достигают видений в бодрственном состоянии, видят ангелов, слышат их голоса и мудрые советы. От этого созерцания форм и образов они постепенно возвышаются до таких степеней, о которых человеческая речь отказывается дать понятие или определение, не впадая в тяжкие и неизбежные заблуждения. Степень приближения, которой они достигают, одними рассматривается как растворение существа (houloul), другими как отождествление (ittihad), третьими как теснейшее соединение (woucou). Но все эти определения неправильны, и при достижении этого состояния приходится ограничиваться повторением стиха:

«Ощущаемое мною я не берусь определить; Смотри на меня, как на вкушающего блаженство, и не вопрошай».

Приводимые аль-Газали три термина чрезвычайно знаменательны, так как они соответствуют слиянию с Горним по трем пневматологическим категориям. Действительно, houloul — это погружение индивидуального существа в Абсолютное в категории мистики, растворение в Нирване; ittihad — это раскрытие и об'ективирование в эмпирическом сознании единства своей внутренней природы с Горним, осознание иерархической связанности с ним, а потому и отождествление; наконец, woucou — это гармоническое сопряжение индивидуальной воли с абсолютным средоточием всякого воления вообще. Далее, аль-Газали глубоко справедливо отмечает недостаточность, а потому и ложность с истинной точки зрения каждого из этих определений. В действительности, в слиянии с Горним в трансцендентном опыте не только происходят одновременно все три эти процесса, но и нечто существенно большее. В

самом деле, органическая сумма больше алгебраической суммы слагаемых; целое не только объемлет все свои части, но и содержит нечто одному ему присущее, не вмещающееся ни в какую отдельную часть, ни во всю их количественную совокупность. Так, в данном случае — при творческом единении с естеством духа — мы объективируем в каждой из пневматологических категорий соответствующую компоненту действительности, но как рассеченные части организма суть только части трупа, не вмещающие самое существенное, что только и создает организм — оживляющий его дух, так и пневматологические аспекты улавливают лишь части феноменологии — механизма процесса, но не самый процесс, остающийся всегда замкнутым в себе, а потому и совершенно трансцендентным. Единение с духовными сущностями невыразимо и не передаваемо через отдельные пневматологические категории, как и через их количественную совокупность. Познать это возможно только в действии их органического триединства, т. е. в конкретном личном опыте.

Учитывая сказанное, мы можем должным образом оценить столь многочисленные на пути истории попытки ставить одностороннее мистическое развитие и чистый мистический экстаз единственной и самодовлеющей Целью. Не говоря уже об отрицательности родившихся отсюда: искусственной аскетики, полного отвержения мира, его смысла и ценности, т. е. буддийского нигилизма, равно как и неминуемости на этом пути падения в ту или другую из дионисийских бездн, мы должны ответить общей формулой о невозможности хотя сколько-нибудь высоких достижений на пути такого одностороннего стремления. Действительно глубокое и гармоническое сопричисление к Безусловному в категории мистики может быть достигнуто, а потому стать естественным и плодотворным лишь при наличии параллельного и равновеликого развития и в разуме, и в воле. Но это есть уже конечная цель всей эволюции человека, а потому является лишь далеким манящим к идеалом, конечной энтелехией. В силу этого все попытки преждевременного и одностороннего достижения не могут не оканчиваться полной неудачей, хотя в то же время по отношению к самому человеку эти попытки имеют громадное значение и осуществляют весьма важную миссию. На основании так называемого закона иллюзии³⁶ человек, стремясь к далекой и недостижимой цели, хотя и приходит рано или поздно к признанию своего бессилия ее достигнуть, все же самыми своими попытками исполняет некоторую задачу, хотя и меньшую, но тем не менее настолько значительную, что он сам потом удивляется своим успехам. В этом и состоит смысл и назначение провозглашаемых идеалов. Все время оставаясь недостижимыми, они влекут людей к себе и тем помогают им выполнять очередные задачи их эволюции. Именно такую роль играет и идеал чистого мистического сознания. Он призывает человека к развитию дремлющих в нем мистических потенций, и хотя они и не могут быть сразу развиты до всеобъемлющей глубины, но при стремлении к идеалу развиваются до той степени, какая соответствует конкретному месту человека на лестнице совершенствования.

Наше сознание не способно непосредственно улавливать многообразную действительность; оно всегда оказывается принужденным разграничивать сложное целое на его отдельные части, чтобы затем, изучив их порознь, перейти к познанию системы всего целого. Процесс общения эмпирического сознания с ноуменальными реальностями в трансцендентном опыте есть одновременно и нечто сложное по своей многообразности, и нечто простое по гармонической синтетичности своего единства. Этот процесс делается вполне понятным, ясным и действительно живым лишь в непосредственном конкретном опыте. Всякий иной человек может подойти к постижению этого конкретного опыта лишь приближенно. Если он сам уже обладает развитой потенцией к трансцендентному опыту, то препятствием к адекватному постижению является лишь различие индивидуальностей. В этом случае познание заключается в творческом воссоздании в категориях данной индивидуальности эквивалента реальности,

возникшей в других индивидуальных категориях. Таким образом, здесь происходит не адекватная передача от одной индивидуальности к другой, но воссоздание равновеликой и равноценной реальности; это тождество не абсолютное, но тождество гармоническое. Во всех религиях мира адептам предлагается только такой путь познания запечатленного в их истории трансцендентного опыта, который должен быть назван познанием по сопричислению и по соучастию. Вполне понятна важность и необходимость дать возможность всякому ищущему знание хотя бы и с относительной приближенностью воспринять истинность и основные качественности естества и феноменологии трансцендентного опыта. Вне этого все повествования о нем невольно приобретают узко догматический смысл. Догмат имеет глубокое⁴, но специальное назначение. Его смысл заключается в фиксации формулы, выражающей реальность высшего порядка на языке низшего. Однако, как синтетический смысл, догмат делается умопостигаемым и раскрывает свое-обоснование в терминах и методах разума только по совершении человеком долгой подготовительной работы. Посему всякая религиозная дисциплина должна всячески стремиться облегчить своим последователям уразумение догмата. Отсюда возникает необходимость изъяснения сущности и процесса трансцендентного опыта на языке низшего разума.

Строго говоря, такая задача невыполнима, ибо меньшее и низшее не может вместить большее и высшее. Тут остается лишь один путь — исследование по приближению. В геодезии при составлении плана или рельефа местности вовсе не необходимо наблюдателю лично побывать на всех выдающихся ее точках. Пользуясь элементарной геометрией, недоступные точки могут быть определены, например, методом засечения, т. е. решением треугольника, где известны основание и два прилежащие угла. Нечто аналогичное имеет место и в иерархическом развитии разума. В не обладающем способностью к трансцендентному опыту эмпирическом сознании низший разум не может достигнуть непосредственного сопричисления к ноуменальным реальностям. Однако тот же низший разум во всякой степени своего развития неизменно обладает иерархическим строением, т. е. его единичные проявления разнятся по иерархическому достоинству. Отсюда у него имеется возможность, оставаясь в своей собственной природе, выявить иерархическую координату, направление возрастания иерархического достоинства. Упорядочивая свою конкретную феноменологию и организуя свое многообразное содержание в ряд иерархических групп, объединяющихся в некоей общей целостной иерархии, низший разум в этом процессе скоро настолько осваивается с сознанием иерархической координаты и определением соотносительного иерархического достоинства каждого восприятия или понятия, что эта организация и распределение переводятся в подсознательную область, в область инстинкта. Так возникает некоторое особое чувство интеллектуального порядка, которое я называю чувством синтеза³⁷.

Доступность низшему разуму определения относительного достоинства элементов своего содержания обуславливает тем самым для него возможность ведения направления, ведущего к ноуменальному. Отсюда также следует, что хотя трансцендентное в своем естестве и недоступно эмпирическому сознанию, его низший разум обладает в то же время способностью определять относительную степень отдаленности всякой данной единичной концепции от ее ноуменального прототипа. Если пред человеком лежит неведомое и недоступное, но он знает к нему путь и может контролировать всякое к нему приближение или отклонение, то он всегда располагает возможностью выявить a priori ряд качественностей этого неведомого в зависимости от степени своего развития; иначе говоря, хотя эмпирическому сознанию и недоступно непосредственное постижение трансцендентного, но, тем не менее, на основании изучения своей собственной относительной природы оно уже может выявить необходимо присущие трансцендентному качественности, число и всеобщность смысла которых соответствуют уже

Достигнутой ступени развития познающего.

Только благодаря существованию этой доктрины и могут существовать как всякая религия вообще, так, в частности, и идеалы всех порядков. Только благодаря ей людские массы, лишенные в огромном большинстве дара высшей интуиции, т. е. способности к трансцендентному опыту, все же могут Предвосхищать откровения избранников, воспринимать идеи: Бога, добра, справедливости, любви, нравственности, красоты и вообще всего возвышенного и надмирного. Более того, как бы ни была развита в человеке высшая интуиция, он всегда может воспринимать только безмерно малую часть надмирной реальности, ибо совершенство, обладание актуальной бесконечностью, присуще только одному Богу. Следовательно, все люди вообще находятся в положении невозможности непосредственного адекватного познания ноуменального, так как там всякая часть есть и часть, и целое, и познание части делается совершенным и действительным только при познании всего целого, что ограниченному сознанию человека недоступно принципиально. Но, как было показано, познание относительного и феноменального делается возможным только в познании и через познание безусловного и ноуменального. Отсюда логически рождается полный и абсолютный агностицизм. И вот приведенная доктрина разрушает этот агностицизм. Она связывает единством сознания различных иерархических уровней и рождает возможность действительного, хотя и приближенного познания всякому эмпирическому сознанию, независимо от его иерархического положения. Легко видеть, что эта доктрина естественно вытекает из общего закона синархии. Закон синархии провозглашает гармоническое единство закона иерархического строения с законом всеединства. Это значит, что звенья космической иерархии не разделены между собой непреодолимыми разрывами, но все они внутренне сопряжены между собой — и динамически в процессе инволютивного разворачивания и эволютивного восхождения через организацию, и статически через наличие перманентной непосредственной причастности каждого из них ко всеобщему синтетическому центру. Равным образом это значит, что в каждом звене космической иерархии отражена вся совокупность других — как порознь, так и во всей бесконечности сочетаний. Это отражение подчинено категориям каждого отдельного звена и формально совпадает с его содержанием, ибо последнее и есть простое, несоставное выражение тяготения всей мировой системы в заданных условиях и обстоятельствах.

Часть есть часть целого и все целое в условиях части. Но если формально здесь есть тождество, то онтологически это тождество может и должно быть расчленено на свои составляющие. Тогда необходимо сказать, что сопричисление к какой бы то ни было части синархической системы есть *eo ipso* сопричисление ко всем ее другим членениям, как и ко всему ее целому, так как это есть включение в целостную, абсолютно сгармонизированную единую систему. Каждое сознание по самому факту своего бытия есть часть мировой синархии, а потому оно связано со всеми членениями и в себе самом *implicite* включает их целокупное отражение. Но было бы тяжким заблуждением вывести отсюда, что эмпирическое сознание путем одного внутреннего самоанализа могло бы воссоздать картину мира. Отражение в части целого потенциально, и вся эволюция ее заключается в актуализации этого потенциального богатства, — что и представляет собой объективирование и утверждение индивидуальности.

Здесь мы вновь подходим к доктрине о различии между личностью и индивидуальностью: последняя постоянна, недвижна и только раскрывается; первая вечно изменяется, эволютивна и стремится возрасти до относительно-бесконечной всеобщности индивидуальности. Развитие личности и раскрытие индивидуальности свершается исключительно в процессе конкретного опыта, осуществляемом личностью в эмпирическом сознании. Из всего сказанного становится ясным как значение приведенной доктрины, так и ее непосредственная выводимость из закона

синархии. Познание ноуменального через иерархическое изучение феноменального содержания эмпирического сознания должно быть определено как опосредованный трансцендентный опыт. Его основной признак — относительная приближенность. Эта приближенность касается не только количественного объема воспринимаемых данностей, но, что самое важное, их качественного достоинства, обусловливаемого качеством метода. Непосредственный трансцендентный опыт прост в своем синтетическом единстве. Деятельности пневматологических категорий в нем сопряжены неразрывно и представляют одно органическое целое. Напротив, в опыте опосредованном эти категории в значительной мере утрачивают свою органическую сопряженность, и в большинстве случаев лишь одна из них доминирует, другие же только сопутствуют.

Свершившийся однажды трансцендентный опыт может быть поведен людям и в некоторой степени передан им в каждой из пневматологических категорий. В писанном слове это осуществляется прежде всего в разуме, а уже затем могут возникнуть ответные движения в воле и чувстве. Возможно указать целую иерархию форм и образов, построенную так, что в высшей точке они имеют исключительно самодовлеющий разумный смысл, а в низшей — они утрачивают всякое значение как таковые, делаясь лишь возбудителями соответствующих влечений и эмоций. Если к первой относится философия, то ко второй — искусство. Аналогична этому передача почерпнутых трансцендентным опытом данностей в категории мистики. Если в искусстве, а прежде всего в музыке чувство проявляется с наименьшей примесью и значением разума, то в искусстве прикладном и, наконец, в технике чувство настолько облекается формами разума, что с поверхностной точки зрения само его присутствие становится незаметным. Совершенно то же самое имеет место и в привлечении к соучастию в трансцендентном опыте через категорию воли. Наиболее ярко волевое воздействие проявляется в ораторском красноречии, где кроме слышания интеллектуального смысла слов и восприятия чувством тембра и интонаций голоса происходит также и особое непосредственное как бы заражение волевым устремлением проповедника его слушателей. Нередки случаи, когда в большой толпе слова долетают лишь временами и то неразборчиво, да и самый смысл речи большинству остается малопонятным по недостаточности развития слушателей, но тем не менее вдохновенный оратор настолько покоряет всех своим обаянием, что люди идут затем беззаветно на подвиг, на верную гибель, для достижения смутно понимаемой и в большинстве случаев утопической цели. Здесь разум и чувство играют весьма незначительную и вполне подчиненную и сопутствующую роль, и только воля вполне господствует. В других случаях волевое воздействие может проявляться исключительно чрез посредство других двух пневматологических категорий, т. е. когда автор действует на разум или на чувство или, наконец, совместно на них, и уже эти чувственные и интеллектуальные восприятия возбуждают соответственный волевой импульс. Так возникает нисходящая иерархия волевого влияния от теургии до науки и искусства.

Излагая доктрины эзотеризма в писанном слове, я принужден процитировать все три пневматологических аспекта трансцендентного опыта формы низшего разума. В этом процессе необходимо мириться с тремя последовательными видами извращения. Во-первых, целостное органическое единство трансцендентного опыта для возможности опосредованного познания необходимо искусственно расчленить на его пневматологические составляющие. Сколько бы мы ни старались запечатлеть в разрозненных частях их органическую сопряженность в гармоническом целом — это всегда может быть достигнуто весьма несовершенно. Действительно, в организме всякая часть сопряжена со всеми частями и со всем целым, мы же в наилучшем случае можем воссоздать лишь первый вид сопряжения, ибо целое как таковое, т. е. как простое синтетическое, а не суммарное собирательное единство, для нас есть *ignorabimus*.

Во-вторых, все пневматологические реальности мы должны выражать в разуме и лишь опосредованно воссоздавать в сознании читателя соответствующие чувствования и воления. Как бы совершенно с технической стороны ни было выполнено такое проецирование, оно очевидно существенно искажает действительность, и всегда обратный перевод будет глубоко разнствовать с подлинником. В-третьих, процесс трансцендентного опыта протекает в высшей интуиции, а потому в категории разума его может адекватно воспринять лишь высший разум. Итак, рождается необходимость проецирования процесса и реальностей высшего разума в категориальности низшего разума, что и влечет за собой неустранимость третьего вида искажения. К этим общим основным видам неустранимого искажения при передаче трансцендентного опыта в формах низшего разума необходимо добавить еще следующие дополнительные искажения: во-первых, от разнствования индивидуальностей автора и читателя, во-вторых, от разнствования их эмпирических личностей, в-третьих, от несовершенства работы автора и, в-четвертых, от несовершенства читателя.

Итак, при означенной опосредованной передаче трансцендентного опыта имеют место семь последовательных неустранимых видов искажения. Вполне ясно, что самая попытка выполнить это представляет крайне трудную и неблагодарную задачу. Но все-таки потребность в этом настолько велика, что я должен попытаться хотя бы наметить главнейшие качественания трансцендентного опыта путем его опосредованного изложения в низшем разуме. Прежде всего мы обратимся к анализу этого в категории мистики.

В трансцендентном опыте происходит общение и единение эмпирического сознания человека с реальностями идеального мира. В категории мистики здесь происходит реальное сопряжение естества феноменального сознания с естеством ноуменов. Это не периферическое касание и не отображение извне того, что существует отдельно и ограничено, но действительное взаимное внедрение реальностей различных иерархических достоинств, действительное воссоздание целокупного единства. Дифференциация конкретного бытия по иерархическим звеньям космической синархии зиждется прежде всего в категории разума. Внутреннее естество всяческого бытия едино, постоянно и неизменно, в чем и состоит первовер-ховный закон всеединства. Это есть закон высшего и первичного постоянства и самождества, закон единства и простоты естества космического бытия, его содержания — мистической категории Трансцендентного Лица Абсолюта. Ему бинерно соответствует первоверховный закон иерархии, раскрывающий потенциальную многообразность естества космического бытия, потенциально присущий его содержанию творческий дифференцирующий и организующий разум — категория разума Трансцендентного Лица. Наконец, категория воли этого Лица есть первичная активность, объективирующая космическую синархию, есть ###, изливающий мрщ в индивидуальные членения синархии, в эволюции которых и происходит реализация и актуальное утверждение синархической системы. Трансцендентный опыт есть эволютивное поднятие эмпирического сознания в иерархическом достоинстве, есть предвосхищение его будущего актуально развитого состояния.

В категории воли это есть проникание и насыщение относительной воли волей безусловной, есть творческое приобщение, сопричисление и соучастие первой в произволениях второй. В категории разума это есть иерархическое развитие эмпирического разума, первичное раскрытие дотоле остававшихся потенциальными высших звеньев его иерархии. В категории мистики это есть выпад из-под сдерживающих иерархических скреплений разума, временное отчуждение от закона иерархизма и целостное погружение в стихию всеединства. В гармоническом трансцендентном опыте происходит равномерное развитие по всем трем пневматологическим категориям. Опыт мистический входит здесь органической частью, и его специфические особенности гармонически дополняются и уравниваются таковыми же

особенностями других двух категорий.

§ 49. Три царства идеального мира, их природа и основные членения

Эмпирический мир есть органическая система трех царств природы. Каждое из них по общему закону организма, будучи частью, в то же время отражает и все целое; его своеобразные особенности и самобытное значение проистекают не из исключительности развертывающихся в нем начал, но только из первенствующего их здесь значения. Всякое конкретное бытие определяется тремя органически сопряженными началами: формой, движением в качественном пространстве, т. е. эволюцией, и индивидуальностью. Каждый из этих терминов обладает здесь несравненно более глубоким и обширным содержанием, чем это приписывается ему обычно; эти онтологические начала могут быть также обозначены терминами: сущее, жизнь и имя. Здесь мы встречаемся с полной невозможностью найти адекватное соответствие интуитивным данностям в нашем несовершенном языке. В кристалле подавляюще доминирует форма, другие же два начала входят только обертонами. Действительно, в кристалле есть и эволюция; хотя она сводится лишь к увеличению количественных размеров, но и это есть уже возрастание, хотя и наиболее примитивное. Равным образом в кристалле раскрывается и индивидуальность, хотя и в самой малой степени. — Кристаллы не только имеют индивидуальность вида, но и каждый из них относительно тождествен с другими того же вида. Таким образом, кроме формы, в кристалле проявляются и другие два начала, хотя и с несравненно меньшей интенсивностью, лишь в виде факторов дифференциально малого порядка.

В растении, кроме формы, проявляется и эволюция, и благодаря этому начало формы не только не теряет своего значения, но, наоборот, оно безмерно возрастает и по интенсивности конкретных выражений, и по их сочности и красочности. Индивидуальность здесь, однако, еще продолжает быть лишь обертоном, но благодаря наличию эволюции ее значение также возрастает, как возросла и форма. При наличии уже двух категориальностей конкретного бытия и третья категориальность, оставаясь еще в себе потенциальной, уже получает некоторый конечный прообраз — личность. В Царстве животных и индивидуальность постепенно начинает раскрывать свое актуальное значение, и, наконец, в человеке это стремление достигает своего целостного осуществления,

Система царств эмпирического мира есть феноменальное проявление в длительности протяжений трансцендентной синархии. Три начала, устанавливающие природу и сопряженность феноменальных царств, суть только становления триады ноуменальных начал, целокупно развертывающихся в организме трех царств идеального мира. Как мы видели, органическая сопряженность царств природы внешним образом выражалась в наличии обертонов. Строго говоря, обертон есть некоторый компромисс, ибо здесь малая количественная величина как бы перестает быть количеством и лишь символически выражает качественную сопряженность с таким вне лежащим фактором, который сопряжен с данным лишь потенциально. В противоположность этому в идеальном мире нет и не может быть компромиссов, как не может быть и никаких условностей. Здесь каждая часть действительно есть и часть, и целое, т. е. не только символически или только по потенциальным возможностям, но и по самому естеству. Три царства идеального мира проистекают из трех основных начал конкретного бытия, но в то же время каждое из них объемлет собой и выражает всю систему трех начал; различие их между собой есть следствие лишь утверждения примата

последовательно каждого из этих начал.

Высшее царство идеального мира, царство тверди или принципов имеет своим основоположным началом форму, $\nu\sigma\tau\alpha\alpha\iota\varsigma$, В противоположность феноменальному, эта форма нераздельна и адекватна с содержанием ($\sigma\upsilon\upsilon\chi\eta$), ибо она по существу своему центральна, а не периферична, т. е. проистекает не из внешних взаимоотношений с другими подобными, а непосредственно выражает особенности естества реальности. Формы царства тверди абсолютно недвижны, неизменяемы и органически сопряжены друг с другом; они суть вневременные и абсолютные воления Божества, они суть те недвижные и вечные основы, на которых зиждется и эволюционирует космос. Итак, царство тверди есть мир основных форм духа, первоверховных принципов мира, которые, оставаясь вечно недвижными, в то же время являются истинным ###, началом всяческого движения и эволюции.

Эзотерическое учение утверждает, что этих верховных первопринципов двадцать два, и их синархическая система воспринимается совершенным человеческим сознанием в виде Арканов Таро. Это есть верховная доктрина эзотеризма. Неведомый и непостижимый гений в бесконечной дали веков был восхищен духом до слияния с глубинной сущностью бытия и дал людям кристаллы абсолютной истины. Легенда и тайноведение относят это высочайшее достижение человечества к временам Атлантиды, великолепная культура которой целиком вылилась и запечатлелась в нем и оставила его нам как драгоценнейшее наследие и задание на весь путь эволюции нашей расы. Система верховных принципов, объемлющая все ступени и виды бытия, все пути и взаимоотношения, все глубины воспарения духа и последние бездны нисхождения к темным истокам жизни, была воплощена в символах воистину бесконечной силы и содержания. Мы встречаем их в основе эзотерической культуры всех народов мира, но в силу исторической преемственности мы приписываем этому памятнику его египетское наименование — Священной Книги Тота.

Главнейшим связующим звеном между глубокой, но позабытой мудростью иерофантов и эзотерическим преданием современной Европы является Каббала. В ее основе и лежит доктрина о системе 22 первоверховных принципов. В наиболее яркой и сжатой формуле эта доктрина провозглашается «Сефер-Иецирой» (###). — «Двадцатью двумя буквами, давая им форму и образ, смешивая их и комбинируя различными способами, Бог сотворил все то, что есть, что имеет форму, и все, что будет ее иметь. Именно помощью этих букв Святой, да будет Он благословен, утвердил Свое Имя возвышенное и незыблемое»³⁸. То же мы читаем и в «Зогаре»³⁹. — «Когда Святой, да будет Он благословен, сотворил мир, Он его сотворил помощью священных букв Закона. Все буквы предстояли пред Ним: именно тогда были образованы все комбинации алфавита». В кратких словах Гужено де Муссо⁴⁰ так излагает сущность этих каббалистических воззрений. — «Мир, учат каб-баллисты, был образован по мистическому плану еврейской азбуки и гармонии, которыми Бог пользовался при начертании Книги Жизни. Именно совокупность этих букв осуществляет красоту и совершенство вселенной, и ввиду того, что мир выявлялся к бытию по мере провозглашения этого алфавита, естественно существует целый ряд вещей, связанных с каждой отдельной буквой, а потому каждая из них является символом и эмблемой». «Таким образом, еврейские буквы обладают таинственной мощью не только потому, что они помогают раскрыть аналогии в мироздании и некоторые гармонии в его строении, т. е. вещи, которые невежды никогда не смогут постигнуть, но и потому, что эти буквы как бы служат каналами, через кои деяния Божества изливаются в разум»⁴¹. Краткое, но вместе с тем необыкновенно яркое и глубокое определение всей сущности Каббалы мы встречаем у русского автора — В. В. Григорьева⁴². — «Каббала есть учение о том, каким образом посредством 22 букв еврейской азбуки, единственно возможных и неизменных форм духа, раскрывается этот дух в природе». Разумеется, книги Каббалы относятся к

сравнительно позднему времени, но факт существования у евреев эзотерической доктрины около начала христианской эры является несомненным⁴³ Более того, замечательная работа Фабра д'Оливе показала, что и всем известный текст Пятикнижия в действительности является хранилищем эзотерической доктрины. Но как бы ни было повсеместно распространено Таро, система его символов остается до сих пор не только не изученной, но и неизвестной громадному большинству. Для того, чтобы сохраниться в чреде веков, оно должно было использовать порок и никогда не умирающую жажду легко узнать будущее. Величайшей глубины и святости символы дошли до нас в виде жалких карт для игры и гадания⁴⁴ и только очень немногие пытались расшифровать таящееся в них богатство⁴⁵. Но будет день — и человечество поймет, что все его достижения, как и предстоящее в отдаленном будущем, уже в жуткой и неведомой древности были достигнуты, и запечатлены в высочайшем напряжении символического синтеза — в Книге Арканов Таро.

Система первоверховных принципов космоса, Арканов, дифференцируясь порождает космическую иерархию принципов последовательно нисходящих порядков. В принципах органически сопряжены все три категории: они обладают совершенной формой и тем служат основанием категории, разума, они обладают бесконечным содержанием и тем утверждают возможность бытия категории содержания — мистики; и, наконец, они суть первичные источники активности и воли и этим дают основание бытию категории воли. Но хотя принципам в высшей степени присущи все три категории, все же примат лежит в воле. Они рождаются из Божества, как Его абсолютные воления, и хотя одновременно с сим рождается и их форма, и их содержание, но все же последние лишь сопутствуют их основной волевой природе. Обладая каждый бесконечным содержанием, принципы в то же время органически сопряжены между собой в абсолютной иерархии; принцип этой иерархии принципов, следовательно, единый, вполне абсолютный, актуально бесконечный гиперпринцип — и есть закон синархии. Таким образом, закон синархии есть действительно основной закон мироздания, ибо онисвязывает систему первоверховных принципов — Арканов — в целое абсолютного единства, развертывающегося в иерархиях мироздания, и в то же время раскрывается в этой системе, а через нее и во всех иерархиях. Развертываясь из закона, по закону и в законе синархии, мир принципор на высшей ступени выливается в систему Арканов и тем дает основной тип совершенного упорядоченного множества. В дальнейшем нисхождении по иерархии мы будем последовательно встречать все большее и большее число принципов, но более ограниченного содержания. Но доходя даже до низших пределов иерархии, мы неизменно будем находиться в области общекосмических предначертаний. Каков бы ни был иерархический порядок принципа, он всегда есть общий закон природы, общая мак рок о смическая тенденция. Каждый принцип в равной мере относится ко всем планам, видам и формам бытия, и как бы ни были различны элементы, создающие его феноменальное выражение, он в себе остается всегда неизменным и тождественным. Всякий принцип относится ко всем частностям, но во все частности он входит как целое и с точки зрения целого. Итак — вся иерархия принципов царства тверди макрокосмична как в целом, так и во всех своих органических членениях; это царство есть раскрытие первой ипостаси — Отца.

Второе царство идеального мира связывает между собой первое и третье, а потому для простоты и удобства изложения мы обратимся сначала к уяснению природы царства монад. Это царство имеет основоположным началом индивидуальность. Подобно принципу, индивидуальность есть форма духа, есть его членение, но тем не менее их природы не только различны, но и антиномичны, Действительно, принцип есть лишь вечно совершенный источник активности форм развертывающейся из него иерархии и их содержаний, но сам по себе, как таковой, он лежит за пределами не только эволюции, но и жизни, и нисколько не участвует в их

течении. С другой стороны, отдельный принцип хотя и есть только членение целого, но в то же время он вполне исчерпывает содержание целого в соответствующих ему модификациях бытия. Иначе говоря, каждый принцип совершенно своеобразен, не может иметь никаких повторений или вне его существующих видоизменений; он исполняет все мироздание и проявляется всюду, где имеются соответствующие объекты. Он един, но его проявления бесконечно многообразны; все это многообразие актуально проистекает из него, но в нем оно даже потенциально не объединяется: принцип есть единство, вечно переходящее во множественность, но не единство, объединяющее множественность. В противоположность этому каждая монада есть органическое членение Абсолютной Реальности, стремящееся к самосознанию и самоутверждению. Если принцип всегда актуален, то монада первоначально существует лишь потенциально, но затем эволютивно стремится стать актуальной. Ее содержание уже полностью определено в ее потенциальном состоянии, но оно раскрывается только при органическом соединении с феноменальным миром. Вся активность принципа целиком сосредоточена в его ноуменальном естестве и лишь обнаруживается в феноменах; вся активность монады сосредоточена на ее периферии — в совокупности феноменальных элементов, а ноуменальное содержание лишь поддается феноменальным импульсам. Таким образом, монада по самому существу своему лежит в области эволюции и жизни и не только участвует в их течении, но одновременно и создает его и пользуется его результатами. С другой стороны, отдельная монада хотя и есть целостное органическое членение целого, но в то же время она является лишь его модусом, аспектом, сечением содержания целого. Иначе говоря, хотя каждая монада и есть нечто своеобразное и единственное, но вместе с тем она имеет бесчисленное множество себе подобных, где видоизменяется лишь та или другая часть входящих элементов или даже только обертонов. Монада едина, и ее проявления бесконечно многообразны, но только в пределах ее индивидуальности; все это многообразие потенциально проистекает из нее, но в то же время в ней же оно актуально объединяется: монада есть единство, раскрывающееся во множественность и в то же время ее объединяющее.

Всякая монада микрокосмична, она есть живое единство, вначале потенциальное, а затем раскрывающееся в индивидуальной иерархии, присущей только ей одной, и претворяющееся в актуальное по мере эволюции кинетического феноменального сознания. Царство монад есть органическая совокупность микрокосмических единств, выражающих каждое весь космос в тональностях, присущих его индивидуальности и эволютивно объемлющих всю иерархию принципов каждое со своей точки зрения, т. е. творчески и самобытно. В монаде органически сопряжены все три категории: они обладают в пределах своей индивидуальности бесконечной глубиной содержания и тем утверждают возможность раскрытия в кинетическом сознании категории содержания, т. е. мистики; они очерчивают это содержание в содержании Абсолютной Реальности индивидуальностью как формой и тем кладут основание категории разума; и, наконец, они суть проводники ноуменальной активности и тем вызывают к бытию категорию воли.

Но хотя монадам в одинаковой мере присущи все три категории, все же примат лежит в их индивидуальной воле. Они рождаются из Реальности как Ее органические членения, активно стремящиеся к самопознанию, а потому хотя одновременно с вложенным в них творческим импульсом рождается и их потенциальная форма, и их потенциальное содержание, но все же последние лишь сопутствуют первому. При этом в монаде примат лежит в воле лишь по отношению к ней самой; по отношению же к целостному Самосозерцанию Божества примат в царстве монад, как царстве *principii individuationis*, принадлежит разуму. Подобно принципам, монады органически сопряжены между собой и образуют иерархию, построенную по закону синархии, но в то же время эти иерархии бинерны друг другу. Действительно, с одной стороны,

и иерархия принципов, и иерархия монад одинаково выражают весь космос, возглавляются Трансцендентным Ликом и объемлют все три категории, и одинаково же у обоих примат лежит в воле. Но, с другой стороны, эти иерархии глубоко отличаются между собой. Принцип макрокосмичен, актуален и предшествует бытию мира; монада микрокосмична, переходит из потенциального состояния в актуальное и осуществляет бытие и жизнь этого мира. Поэтому воля принципа и воля монады имеют различную природу. Воля принципа, как таковая, лежит за пределами Длительности протяжений; воля монады только в этих пределах существует. Жизнь монады и эволюция ее кинетического сознания протекает по иерархии принципов, но только в целостной иерархии монад иерархия принципов находит приложение своей активности. Иерархия принципов всегда трансцендентна, но она зиждет все; говоря словами Порфирия⁴⁶ — «она едина и все, она везде и нигде, она во всем и целиком». Иерархия монад также вначале трансцендентна, но жизнью космоса она включает в себя и имманентное. Будучи относительно-бесконечной, она в то же время и конкретна. Иерархия принципов находится в области общемировых предначертаний; иерархия монад лежит в области конкретного соединения высшего с низшим через организацию эволюции мирового организма как упорядоченного множества эволюционирующих обнаружений индивидуальностей. Каков бы ни был иерархический порядок монады, она всегда есть конкретное живое единство, эволюционирующий микрокосм. Монада проявляется в различных планах, видах или формах бытия в зависимости как от своего иерархического порядка, так и от порядка этих феноменальных условий. Чем выше порядок монады, тем к большему количеству частных она относится; она и проявляется в них, и воспринимает их как индивидуальное конкретное единство и с точки зрения конкретной и индивидуальной. Итак, вся иерархия индивидуальностей царства монад микрокосмична как в целом, так и во всех своих органических членениях: это царство есть раскрытие второй ипостаси — Сына.

Второе царство идеального мира есть царство ангелов, или идей. Это царство имеет своим основоположным началом эволюцию жизни. Поскольку царства тверди и монад суть бинер первого вида, царство идей есть ток между ними; поскольку они суть бинер второго вида, это царство есть их полный андрогин; наконец, правомерна и третья концепция, когда царства идей и монад суть бинер второго вида, вытекающий из царства тверди как из синтезиса. Так возникают основные органические членения триады идеального мира: Тернер III, Тернер II и Тернер I. Идея есть раскрытие принципа, но сам принцип, несмотря на свою актуальность, в отдельности не может осуществить это раскрытие. Идея есть цепь, соединяющая принцип, недвижимый и вечно совершенный кристалл духа, с иерархией монад, претворяющихся в актуальные модусы Самосознания Реальности в эволютивной жизни космоса. Если принцип есть основание, ноуменальная опора, то идея есть процесс, ноуменальная жизнь. Каждая идея имеет иерархическое строение, ибо она исходит из принципа как из центра, а ее периферия выражается космической совокупностью сознаний эволюционирующих монад. Каждая монада раскрывает в своей эволюции каждую идею, но согласно своей индивидуальной самобытности. Поэтому идея одновременно и макро-космична, и микрокосмична: она есть живая связь между макрокосмом и семьей микрокосмов. Сама по себе она лишена всякой активности, но когда человек сопричисляется к ней, она начинает изливать в его сознание мощь принципа, становится его проводником. Этим путем идея осуществляет гармоническую связь между макрокосмической эволюционирующей волей человека, т. е. между Безначальным, и рождающимся, между абсолютно совершенным и эволюционирующим, между вечно актуальным и переходящим в актуальное, между царством Отца и царством Сына. Эта связь не есть нечто случайное и лишь привходящее, а, наоборот, есть нечто существенно необходимое, органически объединяющее два царства. Оно одинаково необходимо и для царства Отца, и для царства Сына:

первое без него было бы изолированным в своей бесконечности и потому непроявленным, а второе вовсе не могло бы существовать, ибо конечное только потому и может существовать как конечное, что глубинные корни его бытия лежат в бесконечном. Это царство, органически связующее царства Отца и Сына, есть раскрытие третьей ипостаси, царство Духа (или Изиды).

Каждый принцип раскрывается в соответствующей ему идее; она представляет собой иерархию, построенную одновременно по двум законам возрастания: по отношению к количеству воспринимающих ее монад и по отношению к пути их эволютивного развития. Исполняясь активностью принципа, идея стремится возможно полнее раскрыться в космосе, причем существование всех других идей она как таковая игнорирует. Аспекты идеи, соответствующие различным индивидуальным монадам, обладают чрезвычайным сходством и различаются лишь обертонами, дифференциально малыми деталями. Все принципы сопряжены между собой в единой иерархии, а потому и раскрывающие их идеи, в свою очередь, образуют иерархию идей. При этом отдельные идеи не только входят во взаимоотношения, но и идеи более частных принципов синархически объединяются в высших идеях, исходящих из более синархических принципов. Связывающая царство принципов с царством монад иерархия идей имеет сложную, антиномическую природу. С одной стороны, исходя из иерархии актуальных принципов, она постоянно совершенна и актуальна; с другой — раскрываясь в эволюции иерархии монад, она имеет свою эволюцию, состоящую в постепенном претворении потенциальных возможностей в актуальные реальности. Но именно такая антиномическая природа свойственна всякому живому организму, который всегда есть система недвижимого центра и периферии, стремящейся в своей эволюции выразить все содержание центра. Поэтому не только отдельные идеи, но и вся их целостная иерархия есть живое существо.

В принципах органически сопряжены все три пневматологические категории. Монады также органически содержат все три категории, — сначала потенциально, а в пределе эволюции — актуально. Как в принципах, так и в монадах примат лежит в воле, хотя она и имеет в них различную природу. В идеях собственная воля отсутствует, и они обладают лишь содержанием и формой, т. е. только категориями мистики и разума. Благодаря этому идеи пассивны как по отношению к принципам, так и по отношению к монадам. Воля первых насыщает идеи активностью, воля вторых активно привлекает их изливать актуальность принципов. Содержание идей может одинаково относиться ко всем трем категориям принципов, ибо все они суть реальности равновеликого достоинства. Так возникают три вида идей, а потому и вся их иерархия расчленяется на три иерархии. В первой иерархии содержанием является воля иерархии принципов, а форма очерчивает ее многообразные видоизменения. Во второй иерархии этим содержанием служит актуальная закономерность принципов, т. е. их разум, форма же объективирует возрастающий ряд его конкретных выражений. Наконец, в содержании третьей иерархии непосредственно раскрывается само естество принципов, а форма определяет возрастающий ряд качество-ваний этого естества.

В метафизике обычно говорится лишь о второй иерархии, где идеи лежат в категории разума и являются лишь интеллигибельными реальностями, Другие же две иерархии вовсе упускаются из виду. Такая концепция вытекает из понимания идеального мира только как «совершенного разума».

Между тем в этом случае идеи не могли бы почитаться реальностями, ибо, будучи лишь абстрактными формами или совокупностями таких форм, они представляли бы из себя лишь отвлеченные абстракции. Одинаково на всех ступенях иерархии космоса деятельною, а тем более творческой реальностью может быть лишь то, что причастно и Естеству, и Разуму, и Воле Абсолютной Реальности, а потому имеет и свое естество, и свой разум, и свою волю. Итак — все три иерархии идей получают содержание из высшего царства принципов.

Три царства идеального мира образуют совершенную органическую систему, где каждое не только есть одновременно и часть, и целое, но все они между собой сопряжены антиномическим законом: неслиянно (ααυυωίος,) и нераздельно (αδίσυρτω/;). Гармонически соответствуя в категориях ноуменального абсолютному естеству духа, эти царства суть первичные безусловные раскрытия ипостасей Реальности. Поэтому подобно последним они единосущны и нераздельны, но не тождественны. Расчлняя их искусственно в особые, хотя и сопряженные реальности для возможности опосредованного познания, мы тем самым неотвратимо искажаем в нашем сознании их истинное естество. В бытии и процессах феноменального, равным образом, неизменно проявляются творческие веяния всех трех царств идеального мира в органической сопряженности. Наше эмпирическое сознание всегда тяготеет ко всей их целостной синархии, и как одностороннее проявление только одного из идеальных царств, так и одностороннее познание веяний только одного из них одинаково невозможно. Силою необходимости эмпирическое сознание оказывается принужденным в своих познавательных процессах следовать некоторому среднему пути между познанием целого и односторонним познанием части. Это есть общий закон познания всякого органического целого: сознание преимущественно сосредоточивается на одной из частей, другие же входят сопутствующими обертонами. В изложении эзотерических доктрин о трансцендентном опыте мы и будем следовать именно этому методу.

РАЗДЕЛ III. Мистическое единение с царствами идеального мира

§ 50, Мистическое единение с царством принципов

Единение в мистическом трансцендентном опыте эмпирического сознания с царством принципов есть эротическое слияние его конкретного относительного естества с абсолютными недвижимыми первоосновами бытия мира. Это есть творческое приобщение к державному покою вселенской Власти, внедрение в Ее недвижимый поток, замирание в Ее первородном единстве, в своей неизменности творящем и зиждущем все. Это есть погружение в стихию веленья быть, вознесение над всем частичным и основоположное вхождение во все. Здесь микрокосм в стремлении ввсь возносится на конечные грани индивидуальной обособленности и обвеивается веянием безбрежности макрокосмического простора. Здесь достигаются последние выси воспарения, когда конкретное бытие почует теснейшую связь с Всеобщим, когда ограничения конечного готовы таять в пламени эротического акта любви с Естеством Бесконечного.

«Бог звезд и молний уносил меня, а ветер давал крылья, и я стремился к Нему — пока не прибыл к стене из хрусталя, окруженной пламенем. Минув божественный огонь, я приблизился к дворцу, в свою очередь хрустальному. Его кровля представлялась как бы путями звезд и молний; повсюду — херувимы и пламя всех цветов: небеса жидкие и сверкающие. И вот, среди неизъяснимой таинственной глубины появился трон, как бы созданный из снегов; он был окружен звездами и песнопениями херувимов; одеяние Того, Кто недосыгаем в великолепии, сияло ярче

солнца, блистало чище снега. И Он сказал мне: «Подойди, Енох, приблизься к Моему Святому Глаголу».

«Книга Еноха»

Индивидуальность изначально ограничивает монаду и деятельность раскрывающего ее эмпирического сознания, и именно через ее утверждение возникает к quasi-самостоятельному бытию субстанция второго рода. Уничтожение индивидуальности есть тем самым уничтожение монады, а потому преодоление индивидуальных особенностей для монады как таковой невозможно. Нирваническая гибель монады и есть следствие одностороннего мистического развития с полным отрывом от разума, т. е. растворение конкретного бытия в безграничности Безусловного. Однако в высоком мистическом трансцендентном опыте эмпирическое сознание не только преодолевает местные относительные ограничения личности, но и некоторым образом действительно проникается вселенской всеобщностью, преодолевая ограничения индивидуальности. Между этими двумя доктринами нет противоречия. — Каждая часть космической синархии всегда есть часть ее целого и входит в систему бытия, жизни и процессов последнего. Конкретное эмпирическое сознание сопряжено с целым через посредство окружающей его среды, т. е. некоторого частного пояса синархии. Эволютивное изменение сознания влечет и соответствующее изменение окружающей среды, ибо оно входит в соприкосновение с факторами и законами высших порядков и, наоборот, размыкается с изжитыми низшими. Согласно этому видоизменяется и соотношение со всем целым вселенской синархии. С другой стороны, эволюция сознания выливается также и в усиление его самобытности, раскрытия индивидуальности и развития внутренней независимости от окружающего. При низком иерархическом уровне эмпирического сознания его деятельность всецело обуславливается местными сочетаниями обстоятельств и внешних воздействий, но с эволюцией она во все большей и большей степени начинает определяться самостоятельными стремлениями индивида.

Но как бы далеко ни шла эта эволюция, эмпирическое сознание остается только индивидуальной частью космической синархии, а потому всякая его деятельность продолжает сохранять только частный, относительный интерес. Разумеется, все время это сознание живет по общим законам и так или иначе исполняет общие предначертания синтетического целого, но оно их исполняет только *sub specie* части. В мистическом единении эмпирического сознания с царством принципов все это изменяется самым существеннейшим образом. Предвосхищая свое энтелехийное развитие, эмпирическое сознание в эротическом восторге хотя бы на мгновение выходит из-под гнета закона иерархизма и сливается с естеством вселенского Всеединства. В этом воспарении индивидуальность не уничтожается, но она осознает свою непосредственную сопряженность с макрокосмической всеобщностью и приобретает возможность непосредственного на ней центрирования. Благодаря этому конкретное бытие впервые поднимается до соучастия в космической деятельности целого как такового. Оно не только выходит из-под власти местных относительных условий как единственных императивов, возвышается не только над средой, но и над своей собственной индивидуальной ограниченностью. Оно становится проводником всеобщности космического целого, осуществителем конкретной деятельности *sub specie* этого целого. Веяния целого воспринимаются им в индивидуальных тональностях, но их внутренняя природа и их пафос продолжают таить всеобщность их истинного источника, а конкретные последствия их реализации в эмпирической жизни воочию раскрывают их сверх-индивидуальную безграничность. Индивидуальное здесь делается медиумом всеобщего; действуя как таковое и

стремясь к субъективным целям, оно осуществляет веления всеобщего; его исключительная самобытность и закон безусловного совпадают в творческом тождестве. Это не есть разрушение или гибель индивидуальности, не есть ее растворение в безымянной Нирване, но только преодоление ее ложной замкнутой обособленности, ее творческое содружество со вселенским Промыслом, когда конкретный процесс и его цель перестают быть обособленными и частными, делаясь непосредственными звеньями исполнения предначертаний Всеобщего. Итак — основным признаком мистического единения с царством принципом является преодоление личности, раскрытие последних глубин индивидуальности и просветление ее единичного конкретного бытия универсальностью всеобщности. Второй признак трансцендентного опыта непосредственно вытекает из первого. Эволютивное преодоление личности есть прежде всего преодоление своеволия, ослабление влияния «случайностей» как последствий сцепленности с частичными феноменальными обстоятельствами. Как всякое творчество есть организация, так и развитие эмпирического сознания заключается в организации его содержания, в развитии внутренней дисциплины. Эта организация окрашивается различно в каждой из пневматологических категорий. В категории разума организация есть иерархизация: здесь все содержание сознания дифференцируется на элементы, каждый из них объективируется как некая особая данность, затем определяются их иерархические достоинства и, наконец, все это распределяется в иерархической системе. Эта работа по существу охватывает все пояса иерархии и выполняется всеми видами разума под управляющим контролем его высших интуиции. В категории мистики организация совершается через раскрытие непосредственной интуиции реального и степени его отраженности и искажения в конкретных элементах сознания. Центрируясь на мистическом ведении ноуменального естества, сознание провидит нисходящую иерархию конкретного, но чуждается ее периферической объективации и закрепления. Но, отвергая самоценность конкретного, мистическое сознание придает ему значение поскольку оно отражает Горнее, а поэтому и вносит в свое эмпирическое содержание некоторую специфическую организацию. В категории воли организация есть применение и использование содержания сознания для успешнейшего достижения поставленных целей и свершения соответствующих усилий. Это есть отбор и иерархизация единичного по степени его важности и полезности. В конкретно-эмпирической деятельности этот отбор охватывает только часть содержания сознания в каждом конкретном случае и почти всегда сравнительно весьма незначительную. Напротив, в стремлении достигнуть наиболее высокого трансцендентного опыта, как и в стремлении наиболее совершенно реализовать его данности, волевая организация охватывает все содержание сознания. Синархическая глубина стремления, как и всеобщность природы волеизлияний ноуменального, обуславливает существенную значимость всякого элемента сознания, как бы ни был он дифференциально мал. Здесь все (содержание сознания должно быть использовано, а потому оно должно быть организовано соответствующим образом. Чем выше достоинство элемента сознания, тем выше иерархически его волевой потенциал. Отсюда становится понятным, что волевая организация сознания осуществляется в самом процессе напряженного воле ним. Высокая цель, как и всеобщность ноуменального волевого импульса, направляет все дифференциальные зования элементов в едином устремлении и прекращает все виды их частных столкновений. Если высшее синтетическое усилие возникает более или менее случайно, если его сила была сравнительно невелика и если само эмпирическое сознание совершенно к этому не подготовлено — волевая организация быстро распадается, оставляя лишь слабый остаточный след. Напротив, при благоприятных условиях высокий волевой экстаз перерождает все эмпирическое существо, и вызванная им организация закрепляется навсегда².

Принципы раскрываются во всех трех пневматологических категориях, но все же в них

существенно доминирует волевая природа. В мистическом трансцендентном опыте приходит эротическое единение с естеством принципов, т. е. с их мистической категорией. Но так как само это естество существенно окрашено ингредиентом воли, то и сам этот опыт, и его конкретные последствия неразрывно связаны с волевым обертоном окрасом. Этот опыт не может быть определен как спокойное созерцание или пассивное приобщение; напротив, он существенно активен и связан с творчеством. Именно благодаря этим дополнительным, но исполненным существеннейшего смысла окрасам трансцендентный опыт в каждой из пневматологических категорий органически расчленяется на три *tovos*, 'а соответственно трем царствам идеального мира. Так возникает система девяти видов трансцендентного опыта, связанных по три двойственно: по категориям познающего эмпирического сознания и по основным категориальным окрасам царств идеального мира. Это можно наглядно иллюстрировать следующей схемой:

		Царство принципов; <i>товос воли</i>			Царство идей; <i>товос мистики</i>			Царство монад; <i>товос разума</i>		
		Воля	Мистика	Разум	Воля	Мистика	Разум	Воля	Мистика	Разум
Трансцендентный опыт в категории	Воля	П в В в	—	—	И в М в	—	—	М в Р в	—	—
	Мистика	—	П м В м	—	—	И м М м	—	—	П м В м	—
	Разум	—	—	П р В р	—	—	И р М р	—	—	П р В р

В этой схеме первая заглавная буква обозначает царство идеального мира, индекс — его познаваемую пневматологическую категорию, малая буква — пневматологическую категорию познающего эмпирического сознания, в которой совершается трансцендентный опыт, заглавная жирная буква — категориальный окрас, обуславливаемый основной категорией данного идеального царства, его пневматологическим *tovos*, 'ом. Так, формула «П в В» означает слияние в волевом трансцендентном опыте эмпирического сознания с принципами в их волевой пневматологической категории, что по природе принципов имеет обертональный волевой же окрас. Таким образом, в каждом конкретном случае мы имеем как бы сочетание двух основных сопряженно изменяющихся координат и одной постоянной для каждого царства.

Организация эмпирического сознания в мистическом слиянии с царством принципом определяется, как это видно из предыдущего, двумя сопряженными категориальными окрасами. Во-первых, мистичность природы опыта обуславливает его отчужденность от периферической феноменологии мира. Сознание здесь непосредственно центрируется на интуиции надмирно-го и подходит не иначе как *sub specie* *ее* к феноменологии конкретного эмпирического. Последняя представляется ему лишь системой приближающихся выражений Безусловного. Во-вторых, волевой окрас, обуславливаемый основным *товос*;'ом царства принципов, обнаруживается в прагматической природе этого вида трансцендентного опыта. Феноменальная организация сознания здесь воочию раскрывает как факт высшего мистического воления, так и систему его качественований. Все содержание сознания организуется здесь для наилучшего и успешнейшего достижения намеченной цели, т. е. все дифференциальные воления элементов состава иерархически координируются по отношению к основному стремлению и входят органическими частями в систему его процессуальных обнаружений. Эти два категориальных окраса, несколько не исключая друг друга, взаимно гармонически дополняются и создают некий простой ритм. Человек, достигший этого опыта, остается глубоко мистичным, но эта мистичность проникнута волевыми тональностями; этот опыт может быть определен как мистика воли.

Наряду с развитием и просветлением индивидуальности макрокосмично-стью всеобщего

тип организации эмпирического сознания составляет второй существеннейший признак данного вида трансцендентного опыта. Его мистичность, а потому центрированность на ноуменальном, приводит к полной гибели феноменальной личности. Такой человек сам по себе не обладает личностью в прямом смысле, ибо его феноменальный облик есть здесь не выражение его особенных относительных качественностей, но есть только естественный образ и символ движущего им трансцендентного опыта, есть только проекция последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Его связывает с окружающими только тождество обстоятельств, времени, места и т. д., а потому эта связь периферична, иллюзорна и чужда действительности. Это человек другой страны, другого мира, и внутренний склад его существа непреодолимо отделяет его от окружающего, делает его совершенно чуждым целям и стремлениям последнего. Цель, процесс и управляющий закон всецело сосредоточены в его собственном существе, он совершенно в себе замкнут и изолирован от всего конкретного эмпирического. Он чужд не только частным условиям местной феноменологии, он чужд конкретному эмпирическому по самому его существу, принципиально. Приобщенный к царству вечных общемировых предначертаний, он существенно макрокосмичен, живет в стихии всеобщего, и во множественности единичных явлений он видит лишь величавый ритм творческого державного Молчания.

Он живет только в этой внутренней ткани бытия, он проникается ее вечными переливами, и вечная гармония сфер наполняет его дрящимся экстазом, в котором все конкретное чудится лишь мгновенными сгустками тумана. Он живет только восприятием, он чужд и пассивен в конкретной деятельности, но созерцаемая им стихия потока Божественной Воли делает его самого активно звучащей нотой в аккордах вселенского творчества. Поэтому он также активен и преисполнен воления, но это воление скользит по внутренней ткани объектированного в конкретном бытии, не касаясь и не действуя на его единичные проявления. Его творческая мощь соучаствует лишь во всемирной стихии воли и находит себе приложение лишь во всей необъятности миров. Человек черпает свое бытие из Божества. В этом напряжении мистического единения с царством принципов он возвращает вливающийся в него волевой поток в его вселенскую целокупность. Как мистик, он пассивен, он только соучаствует и воспринимает, но сама природа воспринимаемого обуславливает активность этого восприятия и творчески-волевою его природу. Итак — вторым признаком мистического единения с царством принципов является прагматическая организация эмпирического сознания совместно с центрированием на макрокосмичности надмирного; это приводит к полной регламентации эмпирического существования, выделению из феноменальных иерархий и созерцательно-творческому соучастию во вселенском творческом потоке. Указать конкретные образы и имена людей, обладавших даром мистического слияния с царством принципов, не представляется возможным. Действительно, такие люди по самой природе своей ничем не проявляли своего существования в конкретно-эмпирической жизни и, будучи чужды всему конкретному, не записывали и не передавали своих восхищений, да и не могли бы это сделать, так как всеобщее не может быть вмещено единичным. Таких людей нужно искать среди гармонических аскетов, как удалившихся от мира в пустыню, так и нашедших эту пустыню в шумливой толпе. Их можно узнать по их облику и блеску глаз, по мистическому чутью прозреть в их уединенном и внешне бессодержательном покое роскошь и величие внутренней жизни. Это все, что можно сказать о них в формах низшего разума.

Единение в мистическом трансцендентном опыте эмпирического сознания с царством идей есть эротическое слияние его конкретного относительного естества с макрокосмическим раскрытием естества Безусловного Бытия. Это есть творческое приобщение к Живой Сущности Реального, внедрение в Ее веч-ную Тайну, в жизнетворящие истоки всяческого бытия. Это есть погружение в стихию Ее вечного становления, вечно трепещущий колорит Ее многообразных узоров, запечатлевающих в продлении всех видов протяжения не-Устанную роскошь Ее производящей силы и всеобъемлющего лона. Здесь микрокосм в стремлении ввысь возносится на конечные грани своей индивидуальности и, обвеаясь веянием безбрежности макрокосмического простора, вместе с тем исполняется влечением к конкретности Безусловного. Здесь достигаются последние выси воспарения, когда конкретное бытие чувствует теснейшую связь со Всеобщим, когда ограничения индивидуального готовы таять в пламени эротического акта любви с Естеством Бесконечного.

Принципы макрокосмичны и недвижны; они конкретны в своем естестве, но эта конкретность существенно трансцендентна, есть конкретность духовной реальности в себе, а не ее манифестаций, т. е. с точки зрения эмпирического сознания принципы конкретны только потенциально. Идеи динамичны и, связывая макрокосмическую всеобщность принципов с конкретными видами бытия, они одновременно и макрокосмичны, и субъективно-конкретны. Эта конкретность всегда находится в состоянии становления, а потому должна быть определена как существенно актуальная, ибо становление идеи и ее онтологический смысл совпадают. Но, наряду с этим, конкретность идей не может быть приравнена к конкретности феноменального. Идея объективируется не неподвижными формами или постоянством процесса, как это имеет место по отношению к феноменальным факторам, а развитием внутренней органической дифференцированности™. Исходя из макрокосмического принципа, идея по мере своего иерархического развертывания выявляет в своей собственной природе во всевозрастающем многообразии как возможные виды своей эмпирической приложимости к среде, так и свои взаимоотношения со всеми другими космическими идеями в своем целом и в своих членениях в иерархическом распорядке. Поэтому мерою конкретности идеи служит только степень ее дифференцированности и объективации ее иерархических членений. При сопряжении эмпирического сознания в трансцендентном мистическом опыте с царством идей, как и в сопряжении с принципами, человек преодолевает относительную обособленность своей личности и достигает высших граней индивидуальности. Однако здесь не имеет места сопричисление к космической Всеобщности в Ее безусловном сверх-индивидуальном естестве, но свершается творческое сопряжение со становящимися конкретными мировыми началами, одновременно включающими в себя и макрокосмическую безусловность, и строгую объективированность единичного деятеля. В сопряжении с принципами индивидуальность утрачивает обособленность и оторванность, и ее дальнейшая деятельность свершается в органической сопряженности с целым: единичное, осуществляя свое дело как часть, здесь осуществляет и дело целого в плане его общих предначертаний. В сопряжении с идеями индивидуальность также утрачивает свою субъективную обособленность и оторванность, также становится проводником космического целого, но она входит в гармоническое содружество не со всеобъемлемостью Всеобщего, а только с определенным его органическим членением. Здесь микрокосмическая единичность монады сопрягается с макрокосмической единичностью идеи; конкретное начало, воссоздающее в своих тональностях целое, входит в гармоническое содружество с конкретным началом, раскрывающим в безграничности макрокосма конкретный

модус трансцендентного естества: часть, отражающая в себе целое, объединяется с целым в его части. Итак — основным признаком мистического единения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством идей является преодоление обособленности личности, развитие индивидуальности до ее высших граней и творческое сопряжение индивидуального начала с относительно бесконечной актуальной конкретностью идеи.

Второй признак непосредственно вытекает из первого. Организация эмпирического сознания здесь определяется, как это следует из ранее сказанного, двумя сопряженными категориальными окрасами. В данном случае категория познающего сознания совпадает с категорией раскрывающегося в этом сознании идеального царства, а потому сопряжение здесь наиболее тесно и глубоко. С одной стороны, мистичность природы опыта обуславливает его отчужденность от периферической феноменологии мира. Сознание здесь непосредственно центрируется на интуиции надмирного и подходит не иначе как *sub specie* ее к феноменологии конкретного эмпирического. С другой стороны, мистичность собственной природы царства идей определяет *tonos*, раскрывающего его мистического пафоса. Здесь свершается таинство действительного слияния двух видов естества (*avoid*), взаимного проникновения двух самобытных природ, органического прослаивания и сопряжения их качественностей. Мистическая категория эмпирического сознания, т. е. его содержание, исполняется здесь не интеллигибельным смыслом и не стихией воления всеобщего, но входит в эротический союз с Реальностью в ее мистической же категории, с Ее содержанием, с Ее *ovoia* в конкретном модусе становления. Эти два категориальных окраса, тождественные в безотносительном смысле, но различающиеся благодаря различию природ располагающих ими сущностей, осуществляющих эротический союз, взаимно гармонически дополняются и создают некий простой ритм. В мистическом сопряжении с принципами волевой обертональный окрас обуславливает прагматическую организацию эмпирического сознания. При мистическом же сопряжении с идеей обертональный окрас, не внося качественностей других пневматологических категорий, изменяет мистическую категорию самого эмпирического сознания, что влечет за собой и соответствующее изменение его организации. В самом деле, здесь совершается не органическое содружество индивидуального микрокосма с макро-космической всеобщностью, где индивидуальное, оставаясь самим собой, лишь осознает свое место и миссию в целом, как это имеет место при сопряжении с принципами, но искажение и подмена сущности познающего эмпирического сознания. Всякая отдельная идея, хотя и отражает в себе всю иерархию идей, но вместе с тем обладает особой конкретностью и специфическими тональностями. Идея не есть индивидуальность, она не микрокосмична, а макрокосмична, но все же она есть только определенный модус естества Всеобщего, объемлющий лишь часть целостного содержания. Поэтому эротическое единение с единичной идеей или с частной их иерархией есть одновременно и макрокосмическое расширение эмпирического сознания, и сужение его творческих потенций в специфических гранях. Эмпирическое сознание каждой монады должно раскрыть в целостном пути своей эволюции каждую идею и все их восходящие иерархии, но согласно своей индивидуальной самобытности. В единении с конкретной идеей происходит внедрение в ее специфические тональности, т. е. происходит эволюция по иерархической координате лишь в определенном модусе Всеобщего, но восприятия всех других идей в их собственных модусах тем самым временно парализуются. Итак — вторым признаком мистического единения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством идей является временное органическое видоизменение естества сознания, замещение целостной индивидуальности специфической конкретностью макрокосмической идеи. При этом все гармонирующее в сознании с данным конкретным модусом естества всеобщего иерархически развивается, все же остальное содержание сознания временно парализуется. Сознание делается

эмпирическим проводником идеи, т. е. место его истинной индивидуальной сущности занимает идея, хотя и преломленная в соответствующих индивидуальных тональностях. Совершающийся при этом процесс может быть адекватно определен как о д е р ж а н и е идеей.

Мистичность данного вида трансцендентного опыта, а потому его центрированность на ноуменальном, приводит к полной гибели феноменальной личности. Такой человек сам по себе не обладает личностью, ибо его феноменальный облик есть не выражение его особенных относительных ка-чествований, но только естественный образ и символ движущего им трансцендентного опыта, есть только проекция последнего в окружающую среду, Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Но, будучи чужд феноменальным условиям окружающего, он в то же время не оторван от конкретного эмпирического принципиально. Его трансцендентный опыт не только макрокосмичен, но и конкретен; он существенно динамичен и призывает к свершению определенной эмпирической миссии. Как в сопряжении с принципами эмпирическое сознание целиком вливается в стихию вселенского воления, так здесь оно увлекается стихией определенного модуса ноуменального, жаждущего воплотиться в мире форм и явлений. Это воплощение совершается в самом существе познающего. Все его силы и стремления как сознательно, так и бессознательно направляются к тому, чтобы наиболее совершенно гармонизировать с интуитивно-воспринимаемым, чтобы уподобиться ему в естестве и ритме всех процессов, чтобы стать своим обликом его живым символом и законом пути. Следуя этому всепокоряющему инстинктивному влечению, человек одинаково отходит и от всеобщности ноуменального, и от понимания смысла и призвания многообразности феноменальной жизни. Замыкаясь в созданном им мире, он делается узко-односторонним, видит только свою цель, все расценивает с ее точки зрения, считается со всем только по степени способности содействовать ее успешнейшему достижению. Все эти признаки и объединяются в понятии фанатика. Фанатик одинаково оторван и от полноты ноуменального, и от полноты феноменального, но в то же время он причастен и тому, и другому в некотором относительном контакте. Он воспринимает Горнее с точки зрения дольного, а дольнее с точки зрения Горнего. Он живет в стихии промежуточного между ними тока, и все содержание его жизни выражается стремлением воплотить одно в другом, но не в довлеющей полноте, а в определенных гранях. Когда трансцендентный опыт слияния с царством идей ограничивается категорией мистики, он воздерживается от воздействия на окружающее в разуме и воле. Его орудие — мистическое же влияние, захват силой своего чувства, увлечение своим примером. Его облик начинает непосредственно свидетельствовать о реальности и природе идеального предмета его служения, и он может стать могучим деятелем истории во всех областях и видах общественной жизни. Тип такого паладина идеи всецело зависит от ее иерархического порядка. На высших ступенях мистический трансцендентный опыт может раскрыть эмпирическому сознанию глубочайшие недра ноуменального естества. Не единичная идея и даже не частная их иерархия, но целостный модус вселенского Самосознания может раскрыться в высоком интуитивном восхищении. Тогда человек делается проводником целостного откровения, а его эмпирический образ — его символом и путем. Конечной энтелехией здесь служит мистический Лик Спасителя. В Своей земной жизни Он раскрыл Волю Отца, т. е. царство принципов, в верховной идее Софийной Церкви и воплотил все содержание католического христианства в Своем Образе. Мистически воспринимаемые Лик Христа и путь Его жизни не только раскрывают сущность христианства, но именно только этим путем подавляющее число верующих во всех веках воспринимали его дух, ибо приобщение ко Христу и через разум, и через волю было уделом лишь весьма немногих.

Человеческие достижения ограничиваются, как верхним пределом, выявлением лишь главнейших членений естества царства идей. Таковы, например, Франциск Ассизский, Св. Тереза, пр. Серафим. Далее следуют выразители одной определенной идеи. Здесь также не имеет места ее разумное осознание, как и творческое сопричисление в воле: образ человека непосредственно выражает, как символ, определенную идею, ибо она составляет его действительную сущность и содержание, все же проявления разума и воли служат только способами ее обнаружения. Таковы, например, Дон Кихот, Ниобея и др. Эту нисходящую иерархию можно продолжить сколь угодно далеко. Не только идеи всех порядков, даже наиболее частные и конкретные, могут воплощаться в определенных образах людей, но и отдельные типы психической или социальной деятельности также могут находить себе такие выражения. По памятникам литературы нетрудно построить целую иерархию хотя бы от Отелло, короля Лира и Джульетты до Плюшкина, Мармеладова и Коробочки. Каждый из этих образов тотчас же вызывает в сознании соответствующие им идеи и понятия: благородство и ревность, страдание от неблагодарности, великую любовь, скарденность и т. д. Эти образы так ярки потому, что выражение определенной идеи исчерпывает весь смысл жизни. Но и среди обыденных людей каждый в каждый же определенный и сравнительно незначительный промежуток времени воплощает в себе тот или иной комплекс идей элементарного порядка, хотя бы и в карикатурных извращениях.

§ 52. Мистическое единение с царством монад

Единение в мистическом трансцендентном опыте эмпирического сознания с царством монад есть эротическое слияние его конкретного относительного естества с микрокосмическими реальностями высших иерархических порядков. Это есть творческое приобщение к космическим деятелям, в возрастающей степени отражающим в себе Всеобщее, внедрение в стихию более сложной и многообразной жизни, сопряжение с главенствующими двигателями мирового процесса. Это есть погружение в конкретность Безусловного, единение с Его творчески-реализующим Ликом, с дифференцированным и организованным Его естеством, где расчленение во множественность раскрывает возможность органическим членениям Реального объективировать в Последовательном процессе свое бытие и качественное, а единство целого во множественности обуславливает факт и целокупность этого процесса и во Всеобщем. Здесь эмпирическое сознание восхищается на верховные грани своей индивидуальности и в ее глубине чувствует свое единство с бесконечно возрастающей иерархией микрокосмов. В пламени эротического восторга его индивидуальные ограничения готовы таять, чтобы заместиться простором высших типов конкретного бытия, их высшей свободой и высочайшей целью.

Как принципы макрокосмичны и категорически чужды эмпирической конкретности, а идеи в себе конкретны только потенциально и только в космическом процессе достигают актуализации конкретности, так в монадах конкретность неразрывно связана с их бытием и является их основным предикатом. Каждая монада индивидуальна, т. е. ноуменально-конкретна; в космическом процессе она достигает и эмпирической конкретности. В органическом триединстве идеальных царств онтологические качественности следуют от первого к третьему, а процесс актуальной конкретизации свершается в обратной последовательности. Онтологически исходя из бытия монады, эмпирическое сознание по мере своего иерархического развития

выявляет в своем собственном актуальном содержании во всевозрастающем многообразии как единичные отражения идей в феноменальной среде, так и их собственное естество порознь и во всех взаимоотношениях. Параллельно и сопряженно с этим происходит процесс актуального объективирования индивидуальности, которая, с одной стороны, окрашивает своими тональностями все воспринимаемое, а с другой — сама раскрывается в особенностях сочетаемости и взаимного отражения конкретных идей. Итак — мерой актуальной конкретности индивидуальности служит степень иерархического достоинства эмпирического сознания. При сопряжении эмпирического сознания в мистическом трансцендентном опыте с царством монад, как и при сопряжении с другими идеальными царствами, человек преодолевает относительную обособленность своей личности и достигает высших граней своей индивидуальности. Однако здесь не имеет места сопричисление ни к космической Всеобщности в Ее сверхиндивидуальном естестве, ни к становящимся конкретным мировым началам. Индивидуальность не входит здесь ни во Всеобщее, ни в Его макрокосмический модус; тип эмпирического возрастания сохраняется неизменным; здесь свершается только мистерия повышения иерархического порядка, приобщения к высшим ступеням бытия, но не изменение его основного *говог'а*. Здесь микрокосмическая единичность монады иерархически приближается к воссозданию Всеобщего в своем собственном естестве; конкретное начало, предвосхищая свою энтелехию, входит в гармоническое содружество с однородным началом высшего порядка. Итак — основным признаком мистического единения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством монад является преодоление обособленности личности, развитие индивидуальности до ее высших граней и творческое сопряжение индивидуального начала с иерархией монад высшего порядка.

Второй признак непосредственно вытекает из первого. Организация эмпирического сознания здесь определяется, как это следует из ранее сказанного, двумя сопряженными категориальными окрасами. Во-первых, мистичность природы опыта обуславливает его отчужденность от периферической феноменологии мира. Сознание здесь непосредственно центрируется на интуиции надмирного и подходит не иначе как *sub specie* ее к феноменологии конкретного эмпирического. Во-вторых, определяющая собственную природу царства монад категория разума обуславливает объективированность природы и феноменологии эмпирического сознания. В этом опыте в индивидуальности со всевозрастающей силой раскрывается стихия конкретности; идея личного начала развертывается во всей своей глубине, но не в тональностях разума и воли, а только в ее непосредственном мистическом восприятии. Углубляя свое внутреннее самоощущение, эмпирическое сознание подымается до мистического познания своей индивидуальности конкретной осью мира, модусом естества Всеобщего, а последовательное восхождение в единении по иерархии монад параллельно влечет дальнейшее углубление чувства как своей конкретной самобытности, так и мистического тождества с Целым. Это есть эротический союз с Реальностью в Ее категории разума, с Ее дифференцированной и организованной природой, с конкретностью Ее бытия, с Ее *vnoataic*, в конкретном модусе становления. Эти два категориальных окраса эмпирического сознания взаимно гармонически дополняются и создают некий простой ритм. Основная категория мистичности данного опыта обуславливает внутреннюю его сущность и природу его процесса; обертональный окрас разума осуществляет иерархичность организации эмпирического сознания. В самом деле, здесь свершается не органическое содружество индивидуального микрокосма с макрокосмической Всеобщностью и не замещение довлеющего эмпирическому сознанию ноуменального центра-монады естеством конкретной микрокосмической идеи, но внедрение в стихию своего собственного индивидуального бытия. Иерархическое повышение ощущения и природы центра конкретного бытия, а следовательно, и его индивидуальной

самобытности и разнствования в иерархическом достоинстве с данностями конкретного эмпирического, параллельно приводит к осознанию иерархической перспективы бытия и к мистическому восприятию конкретного организма как гармонической системы центра и периферии, связанных нисходящими из первого промежуточными иерархиями. Таким образом, мистическое осознание индивидуальности, мистическое осознание самобытности и особенности конкретного бытия и мистическое же восприятие иерархичности и органичности строения существа неразрывно сопряжены друг с другом и первое необходимо обуславливает второе и третье. С другой стороны, конкретность такого самоощущения необходимо должна отражаться и в жизни в феноменальной среде и стремиться быть выраженной и закрепленной в системе ее форм. При этом самобытность проецируется как обособленность, внутреннее единство — в постоянство и неизменяемость основных качествований, а существеннейший признак индивидуального начала — тяготение к воссозданию в своем естестве Всеобщего — в эгоизм личности, стремящейся все подчинить себе. Эта кристаллизация мистического опыта и раскрывает воочию присутствие обертонального окраса по категории разума. Итак — вторым признаком мистического единения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством монад является углубление индивидуальной самобытности, творческое приобщение к личному началу Божества и иерархическая организация эмпирического сознания, совместно с центрированием на конкретной бесконечности микрокосмической монады; это приводит к мистической организации естества и процесса феноменального существования, к развитию его замкнутости в себе, отчуждению от непосредственно окружающей среды и к утверждению постоянства основных феноменальных качествований.

Мистичность данного вида трансцендентного опыта, а потому его Центрированность на ноуменальном совместно с обертональным окрасом по категории разума, приводят к полному перерождению феноменальной личности, замещению одного образа другим, существенно от него отличным. Такой человек утрачивает личность, обуславливаемую относительными конкретно-эмпирическими взаимоотношениями с окружающей средой, ибо его феноменальный облик делается теперь естественным образом и символом движущего им трансцендентного опыта, становится только проекцией последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Однако, будучи чужд конкретным феноменальным условиям окружающего, он в то же время не только не оторван от конкретного эмпирического вообще и принципиально, но и не чужд относительной эмпирической конкретности, принимая ее только в более высоком иерархически виде. Его трансцендентный опыт лшкро-космичен и конкретен, а потому он существенно эволютивен и призывает к свершению определенной миссии — эмпирической конкретной реализации в феноменальном. Как в сопряжении с принципами эмпирическое сознание целиком вливается в стихию вселенского воления, а в сопряжении с идеей оно увлекается стихией определенного модуса ноуменального, жаждущего воплотиться в мире форм и явлений, так здесь оно стремится выявить в феноменальной среде идеальный образ гармонического конкретного бытия. Различная достигнутая высота в трансцендентном опыте обуславливает природу и тип вызванной им феноменальной феноменологии. Мы ограничимся исследованием двух основных случаев.

При интуитивном воспарении к миру монад обычно предельной гранью достижений оказывается собственная монада человека. Здесь эмпирическое сознание только предвосхищает истинное естество, самобытность и основные характеристики параметра ноуменального источника бытия. В этом случае воплощение ноуменального совершается в самом существе

познающего. Все его силы и стремления как сознательно, так и бессознательно направляются к тому, чтобы наиболее совершенно гармонизировать с интуитивно-воспринимаемым, чтобы уподобиться ему в естестве и ритме всех процессов, чтобы стать своим обликом его живым символом и законом пути. Следуя этому всепокоряющему инстинктивному влечению, человек выявляет и объективирует все особенности своего индивидуального начала. Каждая индивидуальность есть целостный разрез космоса, а потому раскрытие ее в эмпирическом сознании не только не обуславливает его односторонность, а, наоборот, только это и делает его способным как к восприятию всеобщности ноуменального, так и к пониманию смысла и призвания многообразности феноменальной жизни. Но все же мистическое развитие человека здесь остается замкнутым в нем самом. Общение с окружающими остается только периферическим, равно как и его собственные достижения остаются его исключительным достоянием. Он эволюционирует только в своем собственном мире, и его феноменальное существо с каждым дальнейшим шагом делается все более и более чуждым окружающим условиям. Это есть путь самозамкнутого развития, осознания только своего индивидуального бытия; здесь личность стремится подняться до индивидуальности, но всяческое движение и познание свершается не иначе, как *sub specie* ее специфических качественностей.

Мистическое восхищение к царству монад может достигать и несравненно более высоких ступеней. Индивидуальность ограничивает бытие человека, и самые идеи монады и индивидуальности онтологически неразрывно сопряжены и обуславливают друг друга. Всеобщность бытия, вливаясь в грани индивидуальности и утверждая их, тем и призывает к бытию монаду как свой относительно-бесконечный модус. Но, будучи частью, монада, как ноумен, отражает в себе и все целое. Поэтому в стихии восхищения эмпирическое сознание может, достигнув предельных глубин индивидуального начала, мистически сопричислиться к высшим членениям иерархии царства монад. Этим человек становится проводником реальностей высшего порядка, и его эмпирическое сознание предвосхищает естество, природу и основные качественности возрастающих во всеобщности микрокосмов. Благодаря этому он впервые получает возможность органического подхода к себе подобным. Если раньше он должен был довольствоваться лишь периферическими взаимоотношениями с другими людьми и общаться только через посредство конкретно-эмпирической феноменологии, то теперь он раскрывает дорогу внутреннему единению. Часть, достигнув целого и осознав органическое отражение его в себе, тем самым достигает органического единения с каждой другой частью этого целого. Чем совершеннее мистический опыт, чем выше достигнутая в нем ступень иерархии монад, тем более глубоко и достигаемое единение с другими монадами соответствующих групп, тем больше их число, тем многообразнее их состав. Св. авва Дорофей выразил это своей знаменитой схемой круга, центра и радиусов: чем более люди приближаются к Богу, тем ближе они становятся друг другу. Такой высокий мистический трансцендентный опыт уже не может вмещаться отдельной индивидуальностью сравнительно низшего порядка. Он только проецируется в нее, окрашивается соответствующими тональностями, но и здесь сохраняет *in pace* свою более значительную всеобщность. Его эмпирическое выражение есть некий символ, который хотя и создается данной определенной индивидуальностью, но другие индивиды могут раскрывать в нем такие глубины, такие тайники неосознанного смысла, такие наводящие возможности и оттенки, какие совершенно остались вне сознания самого автора и создателя этого символа. Высшая реальность проходит через русло единичной индивидуальности, не обедняясь в своем естестве. Автор может осознать лишь ту часть своего интуитивного откровения, которая соответствует его индивидуальности и даже только личности, все же остальное исполняется им как безучастным проводником. Как ни парадоксальна эта идея, она несомненно истинна и подтверждается всей историей творчества,

на что указывал еще Платон словами Сократа³ в «Апологии».

Таким образом, само откровение, черпаемое мистическим слиянием с высшими ступенями иерархии монад, существенно выходит за пределы единичного человеческого существования и имеет групповой или социальный характер. Это есть откровение целого человеческого общества, которое только объективируется в конкретном эротическом восхищении его отдельного члена. Такой избранник глубоко конкретен и индивидуален, но его конкретность имеет иерархически высшую природу, чем конкретность единичных членов группы, ибо он соотносителен только всему ее целому, но в то же время его индивидуальность, освещаемая веяниями общего целого, видимо чужда другим единичным членам группы. Здесь мы приходим к необходимости вновь разделить изучаемый мистический опыт на два вида. В первом случае собственное сознание человека оказывается не в силах уловить истинное естество монады высшего порядка, а воспринимает лишь то, что в ней объективировано и утверждено эмпирической историей соответствующего феноменального множества. Это есть срыв мистического опыта, и вместо сопричисления к ноуменальному естеству целого происходит единение с эмпирическим эгрегором. Тогда человек становится выразителем суммарного комплекса феноменальных качеств группы, а их вечные первообразы остаются неведомыми. Он становится выразителем сущности своего века, целостного общества в его эмпирическом настоящем; это выражается понятием таланта. Во втором случае эмпирическое сознание человека восхищается до истинного естества монады высшего микрокосма и воспринимает всю вложенную в нее всеобщность природы, конечной цели и закона. Это есть энтелехия мистического трансцендентного опыта, ибо здесь происходит эротическое единение с подлинной ноуменальной реальностью. В этом акте раскрывается не суммарное целое исторического эмпирического процесса, не эгрегор, а истинное сознание монады высшего порядка. Тогда человек делается выразителем ноуменальной сущности социального организма, вечных первообразов природы и жизни конкретного бытия, окрашенных в *to vos*, 'е индивидуальности группового целого. Он становится выразителем истинной сущности и призвания общества, которое не только отлично от его эмпирического настоящего, но может быть и во многом прямо ему противоположно. Такой человек принадлежит не единичному периоду эмпирической истории своего народа, но является естественным символом его метаистории; это и выражается понятием гения.

В обоих этих случаях человек в своей конкретности пребывает выше непосредственно окружающих его феноменальных условий и обстоятельств. В первом — он есть медиум социального целого в его эмпирическом достижении, во втором — он есть теург, управляющий и создающий духовную жизнь народа. Здесь с особенной силой проявляется уже изложенная доктрина о гармонической сопряженности развития по всем трем пневматологическим категориям. Мистическое восприятие высшей реальности выливается в то или иное творчество, где присутствуют элементы всех трех категорий. Мистическую составляющую мы можем отделить только в высшей степени искусственно — через отделение эротического воспарения в категории мистики от таких же воспарений в разуме и в воле и совместной деятельности органов эмпирической реализации: низшей мистики, низшего разума и низшей воли. С другой стороны, всякое творчество неразрывно связано и со всеми тремя низшими интуициями, ибо только при большом их развитии возможно надлежащее эмпирическое изучение частных феноменологии среды, в которую это творчество должно быть воплощено. При этих обстоятельствах не представляется возможным запечатлеть начертанный образ человека, осуществляющего слияние с царством монад, в конкретных лицах истории или литературы. Но для пояснения можно указать на следующие примеры, где этот мистический лик выступает с наибольшей яркостью и рельефностью.

Так, в русской литературе наиболее ярко выражен эгрегор русского народа у Гоголя, а его трансцендентная индивидуальность — у Достоевского. Первый объял и запечатлел в системе феноменальных ноуменов эмпирический лик русского народа, а второй был озарен ведением его действительной сущности, его духа, вселенской миссии, призвания и чаяний. Конечной же энтелехией, высочайшим и абсолютным выражением естества иерархии монад является мистический Лик Христа. В своей земной жизни

Он раскрыл образ идеального Человека, Сына Человеческого, сущность и символ всемирного человечества вообще, Адама Кадмона (31tt" t|7 D" IK). Христос есть конкретность Бога, Его Личная Ипостась, есть Абсолютная Монада, вершина и центр иерархии царства монад. Таково Его онтологическое Естество, а Его земной Лик есть совершеннейшее выражение этого Естества в феноменальном. Отсюда Его вселенская всеобъемлемость и равновеликая истинность для всех народов во веки веков. Он есть Центр всяческого конкретного бытия; близкий и родной всякому человеку, Он есть Путь, Истина и Жизнь, есть Пастырь Добрый для всякой индивидуальности, а потому для всякой конкретно-эмпирической личности. Что же касается первого вида мистического трансцендентного опыта, когда воспарение ограничивается познанием своей индивидуальности, то при односторонности мистического элемента такие люди остаются совершенно в себе замкнутыми и ничем не проявляются в конкретном эмпирическом; при сопряжении же с деятельностью по другим двум категориям они раскрываются в виде сильных людей, вся жизнь и творчество которых проникнуто самобытным индивидуальным говос, 'ом; таковы, например, Гегель, Спиноза, Байрон и проч.

Часть III. Учение о бинере раскрытий в актуальном сознании трансцендентного и имманентного в категории разума

ГЛАВА XVI

§ 53. Учение о диалектическом процессе познания, системе гармонических феноменальных ноуменов, эмпирически раскрывающих этот процесс, и системе феноменальных ноуменов извращения

Разум есть стихия осознания бытием своего содержания, есть начало, осуществляющее иерархичность строения космоса. Как $\nu\mu\chi\eta\alpha\alpha\iota\gamma$ Реальности, он одновременно с единством заключает в себе множественность; он дифференцирует единое естество бытия во множественность его объективированных модусов и, организуя ее в систему космической синархии, тем вновь воссоздает единство актуального раскрытия Реальности. В иллюзии $\alpha\upsilon\delta\iota\upsilon\alpha$ разум раскрывается на периферии синархии как форма, орудие объективирования имманентного субстрата и создания множественности его феноменального существования. Категория разума раскрывается в актуальном сознании, поскольку последнее сопричисляется к Реальности, рождающей и зиждущей многообразность мира. Она выделяет из себя quasi-самобытную

категорию формы, раскрывающуюся в актуальном сознании, поскольку оно стремится объективировать проявление имманентного субстрата единства во многообразности форм и явлений. Идея «дифференциации единства во множественность и обратной ее иерархической организации в единство» выражает сущность разума статически в его онтологической всеобъемлемости и все-временности. Актуальное эмпирическое сознание познает не ноуменальную сущность, а порождаемые ею и раскрывающие ее процессы. Согласно этому, динамическим выражением разума является идея «познания». Познание есть динамическое раскрытие стационарного разума; разум есть принцип, а познание есть раскрывающая его идея*. Познание есть стихия рождающейся и преодолеваемой множественности; раскрывая глубину противоположностей и безмерность многообразия действительности, оно вместе с тем стремится гармонически объединить их в синархическом целом. Онтологически познание едино, как едино вселенское начало разума. Это есть первое раскрытие ипостасности Реальности, Ее первичное абсолютное откровение, нераздельное с ней и единосущное: $\text{Ev arch} > \text{J rjv o ho yoc}$, Такова природа разума в концепции абсолютного монизма. Подчиненное оковам *avidya*, актуальное сознание созерцает Имманентный Лик как особое самобытное начало; антитезис первоверховного бинера мыслится отделенным от тезиса, выпавшим из него. Так возникает идея Великой Матери, противопоставленной Отцу. Множественность и организация ее генерического субстрата содержания начинает здесь восприниматься как *quasi*-самобытное начало формы. Принцип организации множественной материи также раскрывается в идее познания, но природа этого познания обладает уже иными характеристиками. Познание трансцендентное есть дифференциация и организация центральные; познание имманентное есть дифференциация и организация периферические. Первое есть разум духа, второе есть разум плоти. Дух, как реальность, объемлет в своем естестве всю синархию своих проявлений; поэтому разум духа объемлет и разум плоти и освящает его. Разум плоти перестает быть разумом духа, когда он забывает о нем, действует помимо него, противопоставляет себя ему. Такой выпавший из синархии духа разум, утверждающий себя только как разум плоти, есть раскрытие иллюзорного оформляющего начала Имманентного, его первичное откровение, нераздельное с ним и ему тождественное. Это есть формообразующая ипостась мира сего — Великий Архитектор. Итак — онтологически начало познания раскрывается только из ипостаси Логоса, но в иллюзии *avidya* возникает, как имманентное его средоточие, *quasi*-особое начало Великого Архитектора.

Двойственность видов разума и раскрывающих их познаний вполне аналогична двойственности видов мистического начала, раскрывающихся в любви духа и в любви плоти. Высшая мистика и высший разум составляют гармоническую систему онтологического бинера, в котором оба полюса взаимно отражены и соподчинены друг другу. Поэтому и их раскрытия гармонически включают свою динамическую природу качественности обоих бинерных начал. Любовь — это есть стихия единства, но она может существовать актуально только во множественной среде: она требует начального существования, дифференцирующего единое естество начала, и возвращает его к единству. Здесь примат лежит в единстве как исконной природе высшей мистики, выявляемой прамистикой, а множественность органически включена и соподчинена. Любовь созерцает единство во множественности *sub specie* единства. Познание — это есть стихия множественности, но она может существовать актуально только в лоне единства: она требует начального существования могущего дифференцироваться единого естества и долженствующего воссоздать в конце организующего процесса единство синархической системы. Здесь примат лежит во множественности как исконной природе высшего разума, выявляемой праразумом, а единство органически включено и соподчинено. Познание созерцает единство во множественности *sub specie* множественности. Как в любви,

так и в познании различие между высшим и низшим видами устанавливается прежде всего основным признаком: первый централен, а второй периферичен. В любви духа происходит внедрение естества одного конкретного бытия в другое изнутри, где каждое включает в себя целиком другое и включается им; это есть единение органическое, развивающееся от центра к периферии, т. е. иерархически нисходящее в своем процессе. В любви плоти происходит касание одним феноменальным существом конкретного бытия другого извне, где каждое в себе остается изолированным и обособленным; это есть единение формальное, развивающееся от периферии к центру, т. е. иерархически восходящее в своем процессе. Совершенно тождественные признаки имеют место и по отношению к основным видам стихии познания. В разуме духа, в высшем разуме, познание осуществляется через внедрение познающего в познаваемое в его внутренней самобытности; это есть одновременно и отождествление с объектом, и растворение его в себе, и воссоздание его в себе через припоминание (avafjvrjoiq); это есть познание органическое, творческое пос-ледование в объекте его собственному творческому возникновению, развертывающемуся от центра к периферии, т. е. иерархически нисходящему в своем процессе. В разуме плоти, в низшем разуме, познание заключается в касании феноменальной системой элементов сознания конкретного бытия объекта извне с „полным сохранением своей собственной субъективной обособленности; это есть познание формальное, развивающееся от периферии к центру, т. е. иерархически восходящее в своем процессе. Итак — познание в высшем разуме центрально и органично, а познание в низшем разуме периферийно и формально.

Высший разум раскрывается в эмпирическом сознании лишь в приближении его к индивидуальному Я, в утверждении своей самобытности. Отметая налет феноменального, он срывает цепи и покровы с самодовлеющего достоинства единичного бытия. Человек делается способным к познанию в высшем разуме лишь поскольку он сумеет осознать себя как особое единство, призванное стать самобытной осью Всеобщего и воссоздать его в себе. Быть способным к этому высшему познанию — значит прежде всего сознавать свой собственный дух, подняться над изменчивым круговоротом форм и явлений и тем сопричислиться к бессмертию. Только бессмертие обладает даром горнего ведения и, обратно, стихия высшего разума есть стихия бессмертия. Премудрость есть первейшее откровение Бога, есть Его сущность, есть Его основной предикат, есть живая связь Безусловного и Вечного с этой юдолюю печали. «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержателя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его»². Как любовь есть природа и стихия ипостаси Духа, так Премудрость есть природа и стихия Логоса. Премудрость есть живая скрижаль Всемогущего, и эта доктрина одинаково возвещалась нам Упанишадами и Зенд-Авестой³, Элладой и Плотиним, Библией и Гегелем, и открывалась в посвященных мистериях во все века и у всех народов. Познание в высшем разуме — это единственный путь к Богу, к жизни вечной; откровения Премудрости нисходят с неба, и только они возвышают землю, освящают ее и возводят к небу.

Низший разум раскрывается в удалении актуального сознания от индивидуального Я, в распылении своей самобытности. Подчиненный синтетической категории периферичности, человек познает здесь многообразие действительности как суммарное множество отдельных элементов. Каждый из них изучается им порознь по его внешним качествам и взаимоотношениям с другими. Человек определяет его природу, создает о нем представление также не иначе, как суммарным обобщением его единичных качеств. В большинстве случаев эти качества остаются вовсе необъединенными между собой даже формальными взаимоотношениями в иерархическое целое, а только рядом полагаются, а их общая совокупность объективируется как некоторое конкретное множество. Вместо соподчинения высшему

иерархическому единству такое множество только формально определяется одним представлением. Это представление о сложном целом есть только обозначение, ибо оно не объединяет в себе органически представлений о единичных качествах объекта, точно так же, как и последние не могут быть выведены из него аналитически. Итак — в системе низшего разума только простейшие дифференциальные представления могут быть приняты как свободно выбранные эмблемы, quasi-адекватно выражающие действительность на языке и в тональностях этого разума; все же сложные представления суть только произвольные обозначения. Каждое из них утверждается с игнорированием действительной синтетической природы объекта и органических взаимоотношений с единичными качествами, а потому такое представление не входит в стихию действительности и есть лишь отвлечение от действительности, абстракция. Но, равным образом, отсутствие иерархии формальных взаимоотношений между сложным и составляющими, отсутствие закономерной морфологии представлений и понятий необходимо обуславливают неправомочность всякого такого синтетического суждения о сложном понятии с точки зрения самого низшего разума.

Таким образом: 1) низшему разуму как таковому закономерно свойственны лишь простейшие дифференциальные представления, ибо 2) всякое сложное представление есть искусственная абстракция, 3) лежащая вне реальной действительности и 4) ничем не связанная с исходными постулатами низшего разума. В самом деле, познание в низшем разуме не разрешает проблему иерархической организации действительности через иерархизацию системы представлений, но неправомочно искажает и устраняет ее в ее истинном смысле. Он объявляет все понятия и представления имеющими один порядок по качественному достоинству и более сложные определяет не как органические суммы, но только как суммы алгебраические, т. е. образуемые простым сложением единичных предикатов. Чем сложнее предмет познания, тем обширнее и многообразнее множество его элементарных единичных качественований, тем более синтетичным должно быть адекватно соответствующее ему представление. Поэтому степень расхождения низшего разума с действительностью прямо пропорциональна сложности его понятий, претендующих на всеобщность. Стихию познания в низшем разуме следует представлять себе как некую полость, только соприкасающуюся в основании с действительностью, а затем непрерывно от нее уходящую в пространство мнимого протяжения. Низший разум, как таковой, в своей оторванности от животворящих веяний высшего разума есть мнимая реальность, а вся его деятельность бесплодна. Более того — в полной уединенности он вовсе перестает существовать, гаснет без следа в ничто. Только в соединении с начальными интуициями Логоса он оживает, но именно здесь и проявляется актуально собственно присущая ему специфика. Парализуя напряжение и закон истинного познания, он изживает снисшедшие трансцендентные дары в бесполезных спекуляциях и построениях мнимого мира отвлеченных схем. Всякая формула низшего разума есть или условное обозначение, или перечисление качественований объекта. Не имея возможности дойти до дифференциально малых компонентов качественований, низший разум принимает их начальные, так сказать, «атомные» качествования некоторой конечной величины и напряженности. Он их выделяет из эмпирической деятельности, объективирует и утверждает как некие начальные постоянные количества. Их число может возрасти до произвольно большой величины, но всегда остается конечным.

Очевидно, что в этом процессе происходит существеннейшее искажение действительности. Во-первых — каждое принятое за элементарное качествование в действительности есть бесконечно сложное синтетическое целое, и представление разума ни в коей мере не передает его истинную многогранность. Во-вторых — это целое существенно конкретно и справедливо лишь в приложении к данному объекту и при данных феноменальных обстоятельствах. Посему при его абстрагировании и признании его приложимости ко всем другим объектам совершаются

две противоположных ошибки. С одной стороны, часть обертонов, существенных для данного объекта, утрачивается в представлении, а с другой — некоторая иная их часть противоестественно переносится на другие объекты. В-третьих — как следствие только что сказанного, представление само по себе остается совершенно неопределенным и изменяющимся по неуловимым законам, так как в приложении к каждому новому объекту оно включает некоторую часть его обертонов. В-четвертых — каждый человек вкладывает в такое представление субъективно ему свойственные обертоны, но, не имея возможности уловить это по отсутствию должной безотносительной объективности у представления, он одновременно и лишается свободы проявить свою самобытность, и отрезывается от желанной общности выражения,

Итак — всякое представление низшего разума необходимо страдает двумя полярно сопряженными недостатками: с одной стороны, оно в своей абстракции утрачивает всякую связь с конкретной действительностью, а с другой — оно не имеет внутренней устойчивости и неотвратимо подвержено случайным субъективным обертонам, как от каждого познающего субъекта, так и от познаваемого в каждом данном случае объекта.

Если все это справедливо по отношению к простейшим, «атомным» представлениям, то в сложных представлениях эти глубокие недостатки усиливаются в чрезвычайной степени. Единичные предикаты сложного объекта здесь начинают играть ту же роль, что и обертоны у простейшего представления. Здесь также улавливается только некоторая их часть, причем частичное ошибочно принимается за общее, а некоторые аспекты общего игнорируются или отбрасываются, как частичное. Чем синтетичнее познаваемый объект и сложнее о нем представление, тем больше ступеней в иерархии представлений видимо связующих его с начальными элементарными. При каждом переходе с низшей ступени на следующую появляется ряд новых искажений, а потому чем иерархически выше индуктивное построение, тем более оно далеко от действительности. Периферичность природы познания в низшем разуме превращает его стремление к объективной общности в обескровливание и иссушение действительности, в отрыв от конкретности и погружение в леденящие волны абстракции. Вместо углубления в естество бытия и открытия в его недрах живых деятелей, ткущих с неустанной роскошью многообразия узор внешних форм, вместо творческого и радостного слияния со струями потока жизни эмпирическое сознание человека застывает в безразличном покое постороннего зрителя и великолепие жизни замещает убожество примитивной схемы.

Как ребенок или житель первобытных пещер помощью нескольких кружков и черточек рисует людей и животных, так и низший разум, гордый своей бесстыдной нищетой, преклоняется пред своими схемами и формулами, почитает их более совершенными, чем сама жизнь. Безмерно обедняя окружающий мир, низший разум так же безмерно унижает достоинство и призвание человека. Он видит в нем лишь машину мышления, лишь аппарат, конструирующий и манипулирующий схемами, лишенный всякой особой лично ему присущей ценности, ибо все мыслящие человеческие машины — только в различной степени удавшиеся оттиски одного и того же штампа. Претендующие на всеобщность схемы низшего разума лишены всякого протяжения глубины, внутренней иерархической перспективы. Они пытаются воссоздать эту всеобщность извне исчерпывающим перечислением основных объективных характеристик, а потому внесение в них хотя бы малейших признаков субъективности есть нарушение основного принципа построения, есть неудача в достижении поставленной цели.

В высшем разуме приближение к безусловному осуществляется только через развитие индивидуальности, ибо только в ее крайнем напряжении часть, отражающая в себе все целое, получает впервые возможность осознать это отражение целого и сопричислиться к его всеобщности. Пафос низшего разума полярно противоположен: он стремится уничтожить

всякую индивидуальную самобытность и через это достигнуть всеобщности. Низший разум раскрывается в своей чистой природе лишь в удалении актуального сознания от индивидуального Я, в угашении своей самобытности. Отрывая человека от органического общения с окружающей феноменальной средой, он низводит его сознание в холодные пустоты отвлеченного. Человек делается способным к одностороннему познанию в низшем разуме лишь поскольку он под его влиянием отрывается от своей личности, погружается в стихию окостенения, сливается с холодом ее острых кристаллов и будет жить лишь ее замирающей жизнью. Поэтому низший разум есть выпад из мира торжествующей красоты, есть оживление собственной кровью изжитых теней и застывших мгновений, есть вызов радостной роскоши жизни, есть стремление быть вне бытия, дать победу его изнанке, сделать жизнь отражением тени. Выпад из бытия есть провал в небытие, есть экстаз растраты сил и умирания, есть погружение в абсолютное ничто, в *ovkov*. Только абсолютное ничто совпадает со стихией низшего разума, только оно есть тот абсолютный предел, который включает в Себя Абсолютное Бытие, чтобы творить, и обратно — низший разум есть стихия абсолютного умирания. Низший разум есть первейшее откровение имманентной среды, ее изначальной множественности застывших в неподвижности атомных кристаллических форм, есть ее сущность, есть ее основной предикат, есть глубинная связь Небытия, Абсолютной Иллюзии с миром становящихся форм и перемежающихся явлений. Низший разум есть естественная скрижаль Смерти, безмерной тоски навеки отлетающей жизни и угасания в пучинах Пустоты. Его мрачный культ возник лишь в наше время. Это закон большинства и тирании коллективов, это преклонение пред фетишами схемы и дерзновенное попрание свободы и порывов многообразности действительной жизни, это торжество пошлости и подведение всего под штамп, это обезличение народов, их культур и быта, это неустанный триумф «среднего» человека, лишённого связей и с Горним, и с дольным, а потому и с собственным началом самобытности. Этот культ несет глубочайшее искривление и вырождение сознания, где оно начинает искать схемы жизни и ими довольствоваться, утрачивает способность внедряться в ее творческий поток и собственную бездеятельность прикрывает мельканием периферических чувств, мыслей и золений. Низший разум — это искусственный путь отрыва от жизни, к отрешению от ее бурь и столкновений, к иллюзорной победе над ее стихийным простором в отмежеванности от ее волн; низший разум развертывается в пустыне духа, и только он способен отстранить человека от жизни, дать спокойствие одиночества, затушить опасные порывы в разреженном воздухе отвлеченности.

Как каждая низшая ступень иерархии получает смысл и оправдание своему бытию лишь в подчинении высшим, так и низший разум делается могучим и прекрасным, когда он есть вызов, реализация и завершение разума высшего. Здесь он становится исполнителем горнего закона, видимым символом и прообразом его естества, его феноменальным орудием, методом и опорой, его конечной конкретной реализацией. Во всяком бинере первого вида тезис онтологически предшествует антитезису, но раскрывается и достигает актуальной конкретности только в эволютивной деятельности последнего. Эта доктрина, в частности, прекрасно выражена В. С. Соловьевым⁴. — «Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) первее низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать — она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа». В этом именно создании материальных условий, т. е. в начальной подготовительной организации множественности познаваемого, и заключается истинное призвание низшего разума. Он остается и здесь лишь орудием образования схем, он

так же и здесь переводит неиссякаемую сочность жизни на язык абстрактных соотношений, он так же замещает здесь вечно трепещущий и переливающийся ее поток недвижимыми формами отвлеченных начал и их механически довлеющей феноменологией, наконец, он так же устраняет здесь самодеятельность и многообразие индивидуальных деятелей и раскрывает зияние Пустоты, но мощные веяния горнего разума, животворящие дары духа, несомые Логосом, вновь приобщают абстрактные порождения к Жизни, включают их в стихию творческого самосознания. Периферия, сопряженная с Центром, перестает быть обособленной и безжизненной. В единении с ним она проникается реальностью его бытия, включает его во все свои членения, отвечает ему и органически отражает его. Здесь периферия становится инобытием центра, его модусом; ее множественность пронизывается единством и соподчиняется ему, а единство центра начинает актуально включать в себя свою многообразность. Здесь вся периферия есть только дифференцировавшийся, но и оставшийся единым центр, а центр есть осознавшая свое единство периферия. Так низший разум на гармоническом пути делается только порогом к разуму высшему; экстаз абстрактной схемы, влекущий к угасанию в Пустоте, под всевоскрешающей благодатью Логоса катастрофически перерождается в экстаз органического разума осознающей себя жизни, а процесс познания претворяется в «Великое Делание», в таинство культа, в теургическое самосоздание индивидуального существа.

Совсем иной низший разум в себе замкнувшийся; здесь есть только отрешение от действительности и уход в мир причудливых изгибов отвлеченного. Живя в природе и черпая все силы и возможности своего бытия из Всеобщего, человек строит в своем сознании совершенно особый мир, одному ему принадлежащий. Обычно он даже весьма мало это и сознает, ибо, постепенно утрачивая дар непосредственного общения с живой сущностью окружающего, он утрачивает и способность безотносительной самооценки. Человек есть завершающее звено космического процесса; являясь высшей ступенью органической эволюции, он в то же время есть последняя ступень нисхождения духа в его горнем естестве. Его призвание состоит в осуществлении актуального единства горнего с дольным, в конкретной актуализации первого и в победном просветлении второго. Человек есть истинный центр проявленного мира и ось его жизни и эволюции; именно в нем воссоздается синархический закон, ибо он проникает своим единством все ступени всех иерархий и вновь воссоединяет их в своем синтетическом единстве,

Энтелехия пути человека может быть адекватно определена как достижение полной имманентности с космосом, целокупное творческое слияние с ним в целом и членениях, и в наивысшем развитии индивидуальности — осознание себя самобытной осью всеобщего, свободно гармонирующего со всеобъемлемостью Абсолютного. Здесь индивидуальное не растворяется в безбрежности Всеобщего, но и не замыкается в себе; утверждая свою самобытность, оно органически сопрягается со всем, и все отражает в себе, и воссоздает в себе все. Низший разум есть абсолютная карикатура своей энтелехии — высшего разума, а потому характеризуется полярно-противоположными свойствами. Эволюция в категории разума, долженствующая на своей высшей ступени привести к имманентному слиянию с космосом, начинается со всевозрастающим развитием полной от него отчужденности человека. Если энтелехия пути состоит в высочайшем утверждении индивидуальной самобытности, то его первые звенья влекут не только к утрате первородного воспоминания об индивидуальности, но и к распылению субъективных качественностей феноменальной личности. Периферичность всех форм и построений низшего разума глубочайшим образом перерождает примитивное сознание. Вначале в человеке пробуждается категория мистики, и вся его жизнь, познание, деятельность и стремления определяются инстинктами. Здесь человек есть истинное «дитя природы», ибо мистичность *Tovot 'a* его бытия обуславливает его начальный бессознательный имманентизм с

природой.

Зарождение субъективного внимания, памяти и обьективированных стремлений знаменует начало диалектического процесса развития в категории разума. Каждое восприятие, фиксируясь и запечатлеваясь, начинает замещать собой соответствующую реальность окружающей действительности, и через это впервые возникает возможность отвлечения от непосредственной жизни. Все эти представления улавливают и объемлют лишь внешние признаки наблюдаемого, внутренний же его смысл, призвание, место и связь с целым не только не познаются, но и не подозреваются. Рост низшего вида познавательной разумной способности влечет соответствующее развитие отрешенности от действительности, уничтожение начальной бессознательной ей имманентности. Когда же, наконец, пробуждается стремление к организации воспринятого и к определению относительной ценности конкретного, возникает онтологизирование периферической природы низшего разума. За начальное принимается наиболее отвлеченное, а потому с формальной точки зрения и наиболее общее. Человек начинает строить иерархию наизнанку — от наивысшей отвлеченности стремится придти к конкретности действительного. Разумеется, в последнем он может найти только некий предел, только некоторое положительно постулируемое *negatio*. Прекрасной иллюстрацией этого является система «Критики чистого разума» Канта.

Заслуга ясного осознания природы низшего разума и его отличия от высшего принадлежит безвременно погибшему В. Эрну. Бинер двух начал: *Ratio* и *Loyo\$ 'a* составляет основной лейтмотив всех его работ и раскрывается им почти с исчерпывающей глубиной. — «*Ratio* отрекается как от темных природных корней разума, питающихся древним родимым и зиждительным хаосом космической жизни, так и от светлых, но скрытых от большинства, вершин разума, объемлемых благодатной и умирной лазурью неба. Это двойное отрешение — от Земли и от Неба — накладывает на рационализм печать необычайной сухости и отвлеченности»⁶. Отсюда Эрн остроумно и верно называет оторванных от горнего и дольного рационалистов «сус-пендистами» (от «*suspensus*» — «подвешенный») ⁷. Из первого признака отрешенности низшего разума он прекрасно выводит второй признак — признание действительностью лишь отвлеченного и дереализацию действительности. — «В рационализме самый орган познания мэоничен. Вот отчего последовательный рост рационализма и все усиливающееся сознание единой державы и исключительного значения *Ratio* сопровождалось замечательным и единственным в истории мысли процессом универсальной систематической дереализации познаваемой действительности. Рационализация познания сопровождается как тень неотступной и неизбежной мэонизацией *Ratio*, тая в своей призрачной сущности все растущий мираж, последовательно захватывая в свою власть одну область мысли за другой, делая все более зримыми и различаемыми все детали исторического марева, восставшего над человечеством, но в то же время все глубже поработал мысль неотступной данностью этого марева, превращая его в единственную, философски и научно признанную действительность и объявляя всю подлинную действительность, не вмещающуюся в рамки рационализма, несуществующей, недействительной, относящейся к области субъективного вымысла»⁸.

Итак — энтелехия развития низшего разума как такового может быть адекватно определена как достижение полной оторванности от космической Действительности как в целом, так и во всех членениях, и утверждение самозамкнутого мира отвлеченного, безлично и безотносительно объемлющего в себе в формулах общего вида многообразие конкретности действительного методом целокупного замещения. Здесь индивидуальное не развивается до творческого сопряжения со Всеобщим и не отражает его в себе, но замыкается в пафосе построения отвлеченных схем, угадает свою самобытность и стремится выявить всеобщее путем наивысшего напряжения абстракции. В. Эрн проникновенно определяет рационализм как

великий мэонический миф⁹. Действительно, концепция природы как механического порождения абстрактных безличных законов и начальной пассивной атомной среды изгоняет из нее всякую жизнь, безмерно уничижает ее собственное достоинство и делает ее только придатком к системе отвлеченных начал. Уже один из основоположников гуманистической культуры, Галилей, сказал: «*La natura non si diletta di poesie*» («Природа не развлекается поэзией») и этим определил основной лавос, зародившегося мировоззрения. Вся природа механична и не включает в себя свободно развивающихся конкретных начал, а потому она мертва. Ее видимая жизненность есть только марево наивного наблюдения, есть только иллюзия, взлелеянная произволом фантазии, ибо в действительности все процессы природы, как неорганические, так и органические, суть только сцепления причин и следствий, а потому всегда и во всем механичны. Такое мировоззрение основным началом природы полагает безжизненность, т. е. Смерть, Ничто, *ovk ov*. Человек есть часть природы, а потому и сам он есть также только машина¹⁰. Периферичность его природы и построений возводятся в основной онтологический принцип, и вся вселенная провозглашается царством державной Смерти. Как всякий идол, низший разум имеет свой особый культ. Чтобы взойти в него, нужно порвать все связи с жизнью, нужно заглушить в себе вечно таящуюся тоску о Вечном, нужно опошлить и развенчать сказку, нужно с корнем вырвать из сердца поэзию, нужно стать глухим к разлитому в мире Глаголу Красоты. Это есть обращение человека заживо в мумию, в бездушный автомат, осознание себя лишь «гносеологическим субъектом». И чем дальше подвигается в этом направлении человек, тем больше он даже внешним своим обликом напоминает смерть; таковы, например, Вольтер и Кант. Но также и целые сложные культуры человеческих обществ вырождаются под леденящими веяниями низшего разума. Органичность и непосредственность жизни замещаются искусственностью норм и форм общественного устройства, уродливой извращенностью руководящих стремлений и мерещащихся идеалов, бездушностью и поверхностностью всех человеческих взаимоотношений. Общественный организм превращается в машину, безмерно угнетающую всех, сколь совершенной ни казалась бы его отвлеченно задуманная идея. Законы большинства и механически образуемое общественное мнение, нивелируя все самобытные проявления, парализуют не только творчество как свободное продвижение вперед, но и даже способность надлежащей оценки происходящего, угнетают всякое свободное восприятие. Необходимость во всех сторонах жизненного пути считаться и согласовываться с формальными нормами исподволь развращает всякого человека, гасит священное пламя мечты об идеале. Врожденное дерзновение и жажда подвига у огромного большинства заглушается еще и юношеские годы, рано наступает старческая немощь духа, холодное безразличие ко всему выходящему за порог повседневности, и начинает царить только циническая насмешка над всяким порывом ввысь.

Высший разум исполняет все существо человека возвышенным и могучим радованием. Пробуждая человека от тягостного сна феноменальной жизни, высший разум пробуждает память о первородном достоинстве духа и его светозарном отечестве. Он видит суетность окружающего и тщету его засасывающих влечений, он не только лелеет мечту об идеальном, не только таит в глубине своей души дымчатый отблеск царства Истины и Красоты, но и конкретно сознает непреложную действительность и горних озарений, и таящейся безмерной мощи собственного духа, и вневременную обетованность Горнего. Он не затерявшийся путник в фата-моргана изменчивого мира, покорно влекомый набегами его хаотических волн, но осознавший свою миссию пытливым исследователем глубин и самобытности своего духа, пришедший в эту юдоль для свершения конкретного опыта и поведения его ближним. Всякий, кому ниспосланы благодатные дары Логоса, не только просветляется всем существом своим, но и неустанно стремится приобщить к своим озарениям и бодрому счастью всех других людей. Премудрость

есть истинный неугасимый светоч, и ее всеозаряющие лучи заставляют трепетать сознание, вдыхают жажду подвига, зовут к жертве и делают все принятые страдания тем более сладостными, чем сильнее вызываемая ими боль.

Так возник подвиг беззаветного служения истине, добровольного принятия на себя креста изживания страданием заблуждений ближних. В полном самоотречении и забвении личных непосредственных интересов, человек включал в себя переложением расколы, сдвиги и надрывы сознания, мятущегося в сонме неорганизованных двойственность мира, и в самых муках раздиранья восхищался экстазом победно рождающейся истины. У одних пламенное стремление духа разделить подвиг Принесшего Свет, просвещающий всех, побуждало их идти на верную смерть в жесточайших муках при благовествовании высшей Правды и Горнего Ведения, другие удаивались раскрытия в себе самих всего скорбного пути жуткого подъема в светозарную высь Истины с его скольжениями, ушибами и провалами, третьи, приняв обет бедности, уходили в глушь для упорного и жуткого труда последовательного постижения, четвертые сгорали в экстазе пламенного, но еще преждевременного взлета к Солнцу.

Низший разум всегда исполнен бесконечной тоской. Он стремится замкнуться в себе, обособиться от потока жизни и двигаться лишь в своих собственных фанаях. Он тщательно преследует все последние остатки реального и старается заместить все отвлеченными схемами и построениями. Соответственно этому происходит процесс механизации сознания и самоощущения человека. Увлекаясь построением схем, человек сам незаметно приспособливается к искусственно созданному им виду жизни. Он не только перестает видеть что-либо отличное от схем, но и органически утрачивает самую к этому возможность. Целый ряд потенциалов окончательно атрофируется: категории мистики и воли теряют самостоятельное значение и свободу самобытных проявлений, делаясь только способствующими орудиями для достижения целей интеллекта. Весь окружающий мир и все внутренние процессы начинают восприниматься не иначе, как через призму низшего разума, и обратно — он делается единственным императивом всех усилий и желаний. Все не вполне соответствующее, а тем более — не соответствующее вовсе тенденциям интеллекта — объявляется или абсолютно ничтожным, или находящимся на низших ступенях развития. Отсюда естественно возникает трагическое столкновение такого сознания с окружающим. Как бы ни подавлялось значение двух других пневматологических категорий, это может быть достигнуто только отчасти, а с другой стороны, непосредственный опыт неизменно действует на них пробуждающим образом. Поэтому человек уже не может ограничиваться отвлеченным утверждением своего мирозерцания, а оказывается принужденным его отстаивать и бороться за него, И чем дальше он отошел от реальной жизни, тем неизбежнее с нею столкновение, тем упорнее борьба и с миром, и внутри своего собственного сознания.

Параллельно этому естественно же возникает и другой вид дисгармонического столкновения. Основываясь периферичность и схематизм мышления, человек отмежевывается и от высших областей сознания. Вещные дары интуиции Горнего им отрицаются и высмеиваются. Он замыкается в своем ограниченном болотце, и всякий импульс, стремящийся вырвать его из полюбившихся ему низин, встречается им как дерзновенное посягательство. Сковав себя тяжелыми цепями бездушной механичности, он соответственно понижает иерархическое достоинство сознания и довлеющих ему возможностей. Вращаясь только в низшей сфере разумного начала, он одинаково отрывается и от его горних глубин, и от творческого мрака древнего хаоса. Ему одинаково чужды и тонкий флюид светлого всепроникающего и всеобъемлющего Аполлона, и сумеречные блики причудливых, невероятных форм, мелькающих и рвущихся к жизни в стоячих волнах нерожденного. Своей оторванностью и тяжестью движений он делается глух к родникам бытия, и, закрыв глаза на безмерный океан

всеозаряющего Света, он бредет, влекомый лишь еле теплящимся огоньком еще оставшейся в нем жизни (Аркан IX). Но побороть совсем издревле вложенный дар внимать надмирному он не в силах. Как бы ни подавлялась чуткость к веяниям Эроса, как бы ни вырождались в бездействии высшие центры восприятий, довольно ослабеть бронирующему напряжению, чтобы тотчас же беззвучный шум крыльев парящего в мире Эроса пронзил сознание и бросил его в трепет. И высший опыт, и сладостный, и тяжкий, вмиг возвращает в ничтожество измученное капище схемы, бессильно расползающееся по всем швам. Прислушаться к откровению — значит сжечь все, чему до сего поклонялся, и поклониться всему, что сжигал. И вот человек начинает силиться своим бессилием осилить силу Всесильного... Он напрягается весь, возжигается дикой ненавистью ко всему, что чуждо привычному миру банального, и вступает с ним в жестокую борьбу. Всякое высшее озарение есть дерзновенное посягательство на милые фетиши, всякая мечта и призыв к дивному и возвышенному, сама тоска по приволью красоты необусловленной есть не только безумие, вдвойне опасное и по неизлечимости, и по странной заразительности, но и безмерно преступное по своему вызову привычному и по стремлению все это обесценить и ниспровергнуть.

Низший разум скромн и только пошл лишь в своем бессилии. Но если он располагает достаточную силой, чтобы активно вмешаться в жизнь, чтобы из замкнутого в себе зрителя превратиться в ее конкретного участника, стремящегося все подчинить своим законам, то он становится тираном, неопишым по своей лютости. Его бездушный механизм всегда жесток; ему чужда глубинность жизни, непонятны ее изгибы и мгновенные порывы, порой более в себе таящие, чем длинная цепь больших и открытых событий; вмешиваясь в жизнь, он всегда ломает ее, искривляет ее собственное течение и, подобно слепой силе, считается только с собой. Врываясь в детскую, еще не искушенную душу, он безжалостно топчет цветы мечты и поэзии и их грустно опавшие лепестки старается выкинуть вон, как ненужный и вредный сор. Пробуждение низшего разума есть всегда сумерки душевной юности. Уходящая непосредственная простота уносит с собой врожденную чуткость, человек утрачивает разумение языка природы, общение с красотой без слов и знание без памяти. Чары сказки еще чудятся далеким эхом, а замирающая песнь еще трепещет в сердце, но человек уже не тот, внутренняя подмена, в нем свершившаяся, уже кладет свою печать. Все близкое и родное, к чему вот-вот опять готова потянуться душа, им с болью и досадой отвергается, ибо настал час попыток создания родины на неприветливой чужбине. Он порывает со старым и бросается вперед на стезю страдания, ибо должен исполниться древний закон прохождения через пустоту на грани двух миров, чтобы возвратиться назад, умудренным опытом и нашедшим себя в исканиях внешнего.

С самого начального мига своего зарождения низший разум проявляет* себя как безжалостный разрушитель начальной простоты Эдема. Он есть тот «великий убийца реального», о котором хранит память древняя мудрость Индии. Все его развитие есть беспрестанный рост обескровливания жизни, наложения в процессе познания железных цепей на природу и на самого человека. Огромное большинство людей довольствуется здесь только замещением непосредственного творчества переживаний их схематическими формулами, не вполне включая их в себя и не вполне отождествляясь с ними. Изначала довлеющая простота жизни уступает место столь же пассивно — простому следованию формулам общего вида, изменяется лишь вид дремоты, но не отношение к сновидениям Майи. Однако замещение предмета сновидения, поверхностность и внутренняя пустота строяемых интеллектом схем после сочной роскоши царства первобытной сказки уже не могут утолить жажду искания, как бы слаба она еще ни была. Порой человек обманывается, и им же вскормленные призраки на время дают удовлетворение и заполняют жизнь, но это всегда длится лишь немногие мгновения

самообмана, за которыми с еще большей силой восстает неудовлетворенность и бесцельность жизни. Путь низшего разума — это путь тягостной, глухой и неисцелимой тоски. Как бы ни запутывался человек в сетях отвлеченного схематизма, как бы ни сторонился от стихийных порывов, как бы ни подавлял в себе мечты об ином мире — красоты и свободы, предвечная память о свободе духа продолжает еще теплиться в его существе, и на своем жизненном пути он не может не убеждаться постоянно, что «ничто преходящее — человека удовлетворить не может» (Упанишады). С другой стороны, путь земной жизни — это путь страдания. Нет такой стороны существа человека, которая бы болезненно не напоминала ему о своем существовании; можно сказать, что в этой юдоли человек и сознает себя лишь постольку, поскольку он страдает. Эта страдность и тягостность жизненного пути человека происходят прежде всего из того, что он не ведает истинного смысла, цели и оправдания. Самое тяжелое страдание переносится человеком сравнительно легко, когда оно оправдывается или влечет его к высшей Цели; наоборот, даже незначительное препятствие, скоропреходящее и слабое страдание может стать воистину нестерпимым, когда оно представляется ему бессмысленным. Неведение цели, незнание источника, непонимание за-Аач — это самое тяжелое бремя, и оно вечно тяготеет над человеком, когда он очерчивает область своих исканий узкими рамками своей феноменальной личности и условиями феноменальной среды. Печать беспросветного уныния и беспредельной тоски тяготеет над всеми, кто ищет одной лишь земной правды, одного лишь земного оправдания. Безжизненный пессимизм царствует во всех исканиях, как в области науки, так и в области искусства, когда они перестают искать источник, причины и цель по ту сторону мира Изменчивых форм и преходящих явлений. Если путь низшего разума тягостен, а дары его жестоки для собственного сознания всякого следующего по нему человека, то это с еще несравненно большей силой проявляется по отношению к его активным деятелям и проводникам. У большинства людей влияние особенностей природы низшего разума ограничивается лишь поверхностью сознания. Более глубокие его стороны остаются преимущественно вовсе невыявленными, а то немногое, что проявилось актуально или еще только дало знать актуальному Я о самом факте своего существования, живет совершенно обособленно и самостоятельно, действуя и развиваясь вне всякой извне видимой зависимости от стилизованных периферических процессов. Эти две стороны сознания не только уживаются вместе, невзирая на свою противоположность, но даже были попытки узаконить раз и навсегда этот противоестественный разлад. За последние два-три века не только почти вся интеллигентная масса, наряду с фанатическим поклонением материалистической цивилизации, в то же время сохраняет способность к мечтательству, поэзии и религии, но и среди великих людей многочисленны примеры полного порабощения схематичностью интеллекта, идущего рядом с глубокой религиозностью и вообще способностью к эротическим восхищениям. С точки зрения низшего разума эта вопиющая непоследовательность есть лишь переходное состояние, когда атавистическое тяготение к нелепым фантазиям и отжившему религиозному пресмыканию перед страшным Неведомым, разрушенное в прямой борьбе торжествующим просвещением интеллекта, еще постыдно гнездится на задворках сознания, тщетно еще пытаясь спастись от неминуемо надвигающейся на него тьмы, где гниют отбросы исторического процесса. Сильный и действительно просвещенный паладин разума должен вырвать с корнем все эти нелепые пережитки далекого варварского прошлого. Есть одна высшая абсолютная субстанция — разум, а потому она должна занять в сознании подобающее ей положение, стать центром и единственным императивом. Все, что не с разумом, то против него, а потому ничтожно и должно быть выброшено вон, как истлевшая никчемная ветошь. Если в поверхностном овладении сознанием низшим разумом происходит только понижение *lucos*, 'а жизни, обеднение мирозерцания и механизация жизни и деятельности сознания, то при

глубоком проникновении его ледящей струи совершается полное перерождение всей психики. Схематизированное на периферии сознание только бледно и пошло; создать же действительно глубокую кристаллизацию сознания, раскрыть в себе бездну оформляющей стихии, возжаждать внедрения в ее пучины и смело ринуться в них — удел весьма немногих. Схватываясь экстазом арктических красот навеки застывшего в неподвижности мира, воплотившего в себе, наконец, свой идеальный интеллектуальный план, человек особенно выпукло понимает пошлость и ничтожество обыденной жизни и самодовольно сознает свою особую отмеченность и холодный аристократизм. Если пассивное следование регламентирующим нормам деятельности и восприятий, выработанным схематизированной цивилизацией, только иссушает человека и подавляет его инициативу, то истинно могучий вызов реальному родится лишь в великом дерзновении, несет в себе причудливые, невообразимые восторги, порождает собою законы особого извращенного Логоса — черного солнца. Здесь нет величавой благодати божественного строя, нет сияния первородного света, нежного и ласкающего, нет звучной ясности и жизни граней, как нет и вечных переливов из грани в грань, сверкания всего во всем и сладостного апофеоза каждой части, проникшей все и ставшей всем и сияющей каждая собственным светом. Их заменяют здесь резкость разделений и кричащий холод взаимной отчужденности нависших друг над другом окаменелых схем; здесь царствует красота зияющих безднами контрастов, непримиримость оформлений и тщета попыток слиться, хаос изгибов и провалов, истекающих из Черного Мрака, пронзающего своими мертвыми лучами все извне к середине. Это есть застывшая песнь торжествующей Смерти, это вечный миг поглощения безвидной Пустотой достигнутого. Царство Жизни — это бурный поток восхождений и ниспадов; но все однажды достигнутое своей душой восходит в Свет и как «умная сила» становится служителем всемирного Престола, а свое изжитое тело возвращает в Ничто, откуда оно вышло. $\text{M}\tau/\text{o}\nu$ и $\text{o}\nu\kappa$ суть вечные родники бытия, и они же составляют двойственные триумфальные врата воссоединяющегося с Абсолютом микрокосма. Чтобы взойти духом в царство Жизни и Света, нужно отдать свое тело царству Смерти и Уничтожения и через это торжество ликующей Жизни смертью преодолеть Смерть и сделать тем и тело свое бессмертным. Но в одиноком приближении к извечной мистерии, слияния Бытия со Смертью свершается подлинное касание со всепоглощающей Пучиной. Здесь человеку грозит смерть от черного солнца. Как в приближении к Горнему человеческая душа может сгореть в пламенеющем океане Аполлона, так и в высоком экстазе кристаллизирующихся форм наступает предел, когда отовсюду извне проникающие черные лучи гасят яркость граней, и застывшие в неподвижности формы исчезают бесследно в провале мрачного океана; поруганный и отвергнутый Дионис скрывает извращенного Аполлона; две бездны, поглощая друг друга, возвращаются в ничто. Таков последний предел стихийного развития интеллекта. Лишь совершенно единичные люди могут подняться до этой страшной ступени, но и в самом приближении к ней задолго доносятся веяния бездны. Всякая поставляемая человеком цель есть энтелехийная идеализация его теперешних качеств; всякое феноменальное качество есть карикатурный прообраз ноуменальной реальности; эволютивное движение к поставленной цели есть одновременно и вспоминание о ней, и воссоздание ее, и отождествление с ней. Цель только тогда начинает приближаться, когда из внешней она станет внутренней, когда общий $\text{fo}\nu\text{o}\varsigma$, активной деятельности сознания совпадет с $\text{ro}\nu\text{o}\varsigma$, 'ом раскрывающейся цели, когда они вместе составят один организм. Большинство людей современности только пользуется низшим разумом как методом и орудием периферических процессов; их внутренняя жизнь еще продолжает управляться почти исключительно инстинктами, т. е. не выходя еще из периода первобытной простоты, они только внешне приспособляются к доминирующему направлению цивилизации. Все в мире, даже самое малое и конечное, будучи связано со всем единством происхождения, единством среды и

единством вселенской системы взаимоотношений, тем самым таит в себе и бесконечное в соответствующем относительном модусе. Низший разум есть только низшая ступень одной из пневматологических категорий, но, по-своему связуя и освещая все, он обладает бесконечным внутренним протяжением. Это Внутреннее нарастание преимущественно количественное, т. е. преимущественно совпадает с протяжением дурной бесконечности, но не исключительно. В нем имеется еще и особого вида качественное нарастание, частью действительное, но главным образом мнимое. Повышаясь в достоинстве, сознание низшего разума прежде всего охватывает все большее количественное число единичных форм и взаимоотношений, затем несколько повышается в качественном способе их включения в себя, ибо оно организует элементы в некоторую, хотя главным образом только количественную по объему содержаний, по общности и по интенсивности взаимодействий иерархию, и, наконец, само перерождается, продвигаясь в мнимом протяжении кристаллизирующейся стихии. Сознание такого человека, становящегося паладином низшего разума, уже не довольствуется пользованием им как только внешним методом и орудием. Категория познания возрастает в своем смысле и значении до основоположного предиката сущности познающего субъекта. Гносеология замещает собой онтологию, система дифференцированных позитивных наук — космогонию и психологию.

Одаренность человека и ее степень в области низшего разума определяются совершенством созданного им классификационного мировоззрения. Оно объемлет не только все виды интеллектуального феноменального опыта и всю сеть его будущих возможностей, но и природу познающего субъекта и его внутреннюю феноменологию. Такое мировоззрение всегда претендует на полную целостность и самозамкнутость, как и на абсолютную всеобъемлемость. Оно есть полное выражение истины в ее существе, и вся дальнейшая эволюция познания может касаться только деталей и сводится лишь к более подробному разветвлению частных дисциплин. Оно не может быть разрушено и даже поколеблено, ибо в основе лежат абсолютно достоверные и эмпирические истины. Учение об этих истинах составляет ядро всего мировоззрения, и все дальнейшее из них логически вытекает. Между тем в действительности это ядро есть только догматическая метафизика низшего разума; концепции: «материя», «энергия», «закон постоянства их», «время», «эволюция», «тождество законов природы во времени и в пространстве» и т. д., а с другой стороны: «трансцендентальное единство апперцепции», «постоянство и самотождество разума», как чистого, так и практического, «неизменяемость категорий разума», «невозможность высшей интуиции» и т. д. — все это только мифологемы мировоззрения низшего разума. Всякое индуктивное мировоззрение всегда основывается на системе мифов: они составляют ту точку опоры, базируясь на которой только и становится возможным как приступ к познанию, так и все его дальнейшие процессы. Мировоззрение дедуктивное также развертывает на периферии свою сущность в системе мифов, но их природа совсем иная. Будучи в себе непосредственными эмпирическими данностями, высшие реальности снабжаются мифологическим обликом только для возможности приобщения к ним тех, кому непосредственное интуитивное созерцание еще не доступно. Эзотерический миф есть символ, в своей сущности эмпирически совпадающий с реальностью; позитивный миф есть лишь вспомогательная и только относительно закономерная редукция от конкретно-эмпирического. Отсюда как следствие вытекает, что эзотерические мифы кафоличны, а позитивные — суть только сектантские постулаты. Включая в себя все виды возможных бинерностей, эзотеризм принимает всякое положительное утверждение, указывая ему иерархически присущее место в целостном мировоззрении; напротив, позитивизм, исходя лишь из частных достоверностей, не может не вступать в борьбу с другими, основывающимися на иных достоверностях, или только на иных приемах и методах классификации. Основа эзотеризма — это живая истина, а потому он тождествен с жизнью; основа позитивизма — отвлеченные начала, а потому он чужд

органичности жизни. Возвысившись в XVIII веке до претендующего на исчерпывающую всеобщность мировоззрения, низший разум сразу же не мог не объявить беспощадную войну против сложившегося строя жизни. Эта борьба приняла яркую политическую окраску и вызвала длинную цепь революций, войн и всевозможных экономических потрясений, продолжающихся до наших дней. Но все это только внешние следствия несравненно более важной и интересной внутренней борьбы между схематизирующим и классифицирующим разумом и органической природой жизни. Естественный быт стал отрицаться не за его частные недостатки, могущие быть и весьма прискорбными, но целиком, принципиально. До сих пор жизнь народов и все исторические их процессы не управлялись безусловной диктатурой интеллекта, действовали лишь внерациональные силы. Но так как вне разума есть лишь слепая случайность и только жалкие разрозненные проблески того же разума, то вся история в целом есть только игрище случая и невежества. Эта внутренняя пустота только прикрывалась фетишем традиции, а потому прежде всего всякая традиция должна быть разрушена. Человек якобы лишен врожденных идей, различие индивидов есть только механическое следствие наследственности, воспитания и условий среды, а потому достаточно сравнять все эти условия по идеалу разума, как все проблемы социальной жизни будут разрешены, все люди станут разумными, а потому и добродетельными, что и создаст земной рай. Борьба с традициями и индивидуальностью и составляет лозунг воинствующего низшего разума. Но так как низший разум полагает за собой всю истину, все добро и всю справедливость, то всякий противник есть враг человечества и по отношению к нему все дозволено. Мир должен быть насильем превращен в рай, а потому море пролитой крови есть только необходимая плата, есть искупительная жертва пред алтарем Интеллекта. Из крови и стенаний жертв сплотился чудовищный идол нового Молоха, глумящегося и поныне над несчастным человечеством. Мы живем в страшное время, когда бездушный низший разум раскладывает с еще невиданным дерзновением человечество на прокрустовом ложе своих схем и силится утопить в крови все выходящее за его пределы. Но тщетны все его усилия! Будет день — и этот кровавый кошмар диалектического изживания низшей бездны Аполлона — Мефистофеля — так же уйдет в прошлое, как ушло изживание низшей бездны Диониса — Баал-Зебуба — в жестоких культах Астарты, Мелиты и Деркетто. Низший разум, выявившись до конца, займет подобающее ему подчиненное положение в жизни каждого человека и Целых народов, и начнется новая страница истории. Тогда всеми будут осознаны те великие истины, которые гений Достоевского говорит в «Бесах» словами Шатова: «Ни один народ, — начал он, как бы читая по строкам и в то же время продолжая грозно смотреть на Ставрогина, — ни один народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, Разве на одну минуту, по глупости... Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков, исполняли лишь должность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков. Народы слагаются и движутся силой иною, повелевающей и господствующей, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутолимого желания Дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила непрерывного бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, «реки В°ДЫ живой», иссякновением которых угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. «Искание Бога» — как называю я — всего проще. Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание Бога, своего, непременно собственного, и вера в Него как в Единого Истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или многих народов был один общий Бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей — когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими

народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог. Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы, и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться. и исчезать»¹.

Орудием, результатом и проводником низшего разума является собственно позитивная наука. Разумеется, это не относится к науке в ее истинном смысле и целом, а только к тем уродливым-ее изгибам, которые могут быть названы только пародией на истинную науку — «полунаукой». Сущность полунауки определяется ее полной отчужденностью от жизни, отрицанием всех корней бытия. Быть может, характернейшей иллюстрацией к этому является концепция Риккерта, определяющего переживание (содержание) как абсолютно иррациональное, а понятие (форму) как абсолютно рациональное. Но здесь содержание не обуславливает самобытную категорию содержания, категорию мистики, равноценную и равновеликую с категорией формы, категорией разума, а совершенно обесценивается, отвергается, лишается права быть включенным в систему мирозерцания. За невинной на первый взгляд гносеологией здесь таится чудовищнейшее извращение жизнепонимания и сознания ценности и миссии человеческого сознания. Эта отвлеченная гносеологическая предпосылка проецируется в реальную жизнь человечества как дикий бунт против основных устоев жизни, в стремление ниспровергнуть все создание человеческой общественности и истинной культуры. Глубоко прав В. Эрн¹², говоря: «Я убежден: для истинной культуры нет врага более ужасного, чем рационализм. Культура есть собрание и высшая творческая организация самых глубинных стихий жизни, а рационализм, как мы видели, принципиально и безнадежно сознательно хаотизирует жизнь». С еще большей резкостью и яркостью мысли мы читаем в том же творении Достоевского о кровавых следствиях увлечения человечества псевдонаукой одностороннего низшего разума. — «В особенности этим отличалась полунаука, самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, не известный до нынешнего столетия. Полунаука — это деспот, каких еще не приходило до сих пор никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, деспот, пред которым все преклонилось с любовью и с суеверием, до сих пор невысказанным, пред которым трепещет даже сама наука и постыдно потакает ему»¹³. Полная бездушность, безнадежная оторванность от жизни, свирепый догматизм, фанатическое упорство, сатанинская гордость, лютая безжалостность и жестокость пламенных жрецов полунауки — как это все бесконечно далеко от тихого, но могучего и радостного света служителей Логоса! Они ведают заповедь, что «от светлых лучей Истины не всегда исходит тепло, и блажен тот, кто не заплатил за дары знания своим сердцем», а потому соединили в своих воспарениях откровения разума с откровением любви горней. Истинный адепт Премудрости, влекомый эротической благодатью, есть гений, а «для тех, кто имеет уши слышать, самый томос, гениальности всегда радостен, как трепетная волнующая весть из родимых глубин»¹⁴. Истинная Наука Света, просвещающего всех, просветляет все существо своего ученика, и обретаемая им сила знания только укрепляет и растит его внутренний покой, гармоничность сознания и эротическую жажду Истины, как это возвещают нам чудные аккорды Эврипида:

«Блажен, кто в науку душой погружен:
На ближнего злобы не ведает он;
Преступных деяний, неправедных дум
Соблазны презрел его царственный ум.
Он все созерцает пытливей душой

Нетленной Природы божественный строй;
Откуда возник он? И как? И когда?
И низкая страсть ему вечно чужда!»

Во всяком бинере тезис раскрывается только через антитезис. На пути развития человека низший разум неизменно раскрывается первым, и только в его опыте постепенно развивается жажда к высшему ведению. Пока человек видит в познании только удовлетворение инстинктивной склонности, отличающей его от других существ своей силой и постоянством, только логический процесс, имеющий лишь условный относительный смысл и преходящее местное значение, — его душа закрыта для веяний Горнего. Всякая религия и царский путь эзотерической мудрости начинаются с регламентации акта познания и его результатов как культового действия. Взаимоотношения субъекта и объекта в познании получают высший онтологический смысл, утверждаются как естественный символ смысла, причины и цели творения и бытия вселенной. Как акт coitus'a есть в своей онтологической глубине сопереживание мистерии Жизни как органического единения естества конкретного бытия различных иерархических достоинств в стихии всеединства, так в акте истинного познания человек делается соучастником раскрытия вселенской Тайны в животворящей стихии Логоса. Но так как путь к тезису только один и заключается в последовательном изживании всех чередующихся состояний эволюционирующего в опыте антитезиса, то и на стезе разума человек не может непосредственно подняться к горнему смыслу, не изведав сначала феноменальным опытом глубинности его отражения в дольном. Вот почему посвящению разуму духа всегда и неизменно предшествует посвящение низшего разума. Это одинаково справедливо как для отдельных лю-Дей, так и для целых эпох истории. Только весьма немногие, являющиеся в мир для определенной конкретной миссии, находятся видимо вне действия этого общего закона. Все же те, кто в данной жизни должны пройти весь эволютивный путь или только вновь пережить его реминисценцией (биогенетический закон Геккеля — «онтогенез вкратце повторяет филогенез»), неизменно в первую ее половину мощно обуреваются оргийным пафосом низшего разума. Экстаз отвлеченных познавательных схем интеллекта — это первое раскрытие в человеке онтологической глубины категории разума, а в этом — его смысл и оправдание. Потрясая все существо человека могучим возбуждением его мозга и будучи наиболее легко доступным, экстаз низшего разума есть первый и наиболее действительный двигатель эволюции, про-будитель дремлющих потенций духа. Именно таковым он и является в Процессе интеллектуальных массовых общений с другими людьми. Кго ближайший эзотерический смысл здесь заключается в диалектическом раскрытии многообразности и могущества творческого Разумного Начала методом символа и карикатуры. Однако было бы величайшей ошибкой ограничивать его смысл только этим простейшим значением. Низший разум по отношению к высшему не только служит периферическим кинетическим агентом, но есть также его эволюционирующий символ, гармонирующий с условиями окружающей среды. Кроме своего конкретного эмпирического содержания он всегда под некоторым, хотя и искаженным углом отражает исконную сущность разумной стихии. Он свершает не только пневмато-логическую и гносеологическую миссии, но и миссию онтологическую, ибо каждый процесс низшего разума есть в то же время единичное членение вселенского диалектического процесса становления Логоса. Как органическая часть целого, низший разум отражает в себе все целое в соответствующем искажении и граничит со всей его всеобщностью. Эта двойственная природа экстаза низшего разума не только служит естественным пробным камнем для всякого актуального сознания, но и вливает в него стремление к возвышению над его настоящим

состоянием. Но прежде чем человек сможет подняться до созерцания глубин духа, он должен сначала выработать в себе необходимую для этого емкость, почувствовать пустоту, жаждущую быть наполненной. В этом и состоит призвание оргиазма в разуме.

В категории мистики оргиазм есть непосредственное единение естества с многоликой объектностью природы. Здесь свершается отрыв человека от замкнутой узко-субъективной жизни и ее местных окружающих обстоятельств и приобщение к множественности видов и проявлений бытия. Частное единство, объединявшее дотоле только частное множество элементов субъективного сознания, динамически включается, как составляющий элемент, во множество более высокого иерархического порядка, объемлющее соответственно каждому частному единству развертывающую его частную иерархию нисходящих по достоинству реальностей. В этом акте включения частное единство не только сочетается с ему подобными как простыми модусами бытия, но и внедряется в присущий им *to vos*, органически воссоздает в себе глубинное самоощущение, свойственное каждому из них. Иначе говоря, здесь часть начинает действительно жить жизнью сложного целого, т. е. осуществляет *transcensus* в иерархическом достоинстве и возможностях. Но действительное свершение этого *transcensus*'а составляет целостный цикл диалектического развития, где оргиазм есть хоть и необходимая, но только первая ступень. Оргиазм сопрягает лишь с периферической природой высшего иерархического бытия, в нем происходит единение лишь со множественностью раскрывающих его элементов, но их организация осуществляется разумом духа. Для того, чтобы достигнуть высшей ступени космической синархии, нужно достигнуть единения не только со множеством частных единств, но и с синтетически объемлющим их высшим единством; это и есть вторая, завершающая ступень диалектического цикла. Итак — оргиазм есть органическое сопряжение конкретного бытия со множеством ему подобных, периферически раскрывающим некое конкретное бытие высшего порядка. Это множество как таковое может обладать лишь весьма малой упорядоченностью и даже вовсе быть ее лишенным, так как в противном случае самый акт включения данного частного конкретного бытия был бы невыполнимым. Именно в силу его хаотичности, а потому и потенциальности мощных характеристик высшего целостного бытия, не могущих актуально проявиться во взаимно ослабляющих столкновениях единичных элементов, данное конкретное бытие получает возможность порознь сцепляться с каждым из них. Многообразие и хаотичность предстоящих объектов сношения являются, таким образом, и существеннейшим признаком, и необходимым условием оргиастического опыта.

В категории разума оргиазм есть также опосредование единичным конкретным бытием множественности и многообразности окружающего. Здесь также человек заканчивает период познавательной деятельности только в узких гранях присущей ему субъективности и включается в деятельность стихии познания в ее более высоком иерархическом поясе. Чтобы иметь возможность в будущем приблизиться к познанию всеобщего, отражая в себе самом и свойственных ему процессе и методе познания всеобщее же, эмпирическое сознание единичного конкретного бытия должно последовательно и непрерывно увеличивать поле и виды своих взаимоотношений с объектами в феноменальном. Каждой степени и каждому модусу синтетического сознания соответствует определенная система природы, как каждому центру — своя периферия. Дифференциальные элементы разумной стихии макрокосмичны и одинаково способны входить в самые разнообразные микрокосмические построения. Но знания этих элементов недостаточно, чтобы построить воссозданием всякую индивидуальную систему, ибо во всяком синтетическом процессе результат всегда есть совместное порождение материала и строящего закона, периферии и центра. Поэтому, как бы ни развивалось в себе замкнутое субъективное сознание, оно а priori не способно воссоздать в себе иные относительные системы мировоззрения, т. е. не способно преодолеть самое себя, свершить иерархический *transcensus*,

эволюционировать во внедрении во всеобщее и в отражении его в себе. Для возможности приступа к этому необходимо включить в свое мировоззрение такие концепции и точки зрения, которые данному индивиду как таковому несвойственны. Следуя этому пути, человек преодолевает субъективные грани в самом течении процесса феноменального опыта, так как приобретает новые дополнительные точки опоры в среде. Это может быть определено как феноменальный периферический transcensus.

Адекватное включение данной относительной системой другой осуществляется лишь при достижении высшего синтетического центра, объединяющего в своем органическом целом обе заданные относительные системы, и при центрировании на этом центре. Такое иерархическое возрастание относительного сознания должно быть названо иерархическим центральным transcensus'ом. Достижение этого составляет энтелехию данного периода эволюции эмпирического сознания и является результатом раскрытия, деятельности и реализации трансцендентной интуиции. Для возможности же начинания этого высшего процесса необходимо предварительное претворение его из возможности закрытой в возможность свободную. Чтобы начать искать высший синтетический центр, осознать необходимость его бытия и новых ему соответствующих путей, методов и орудий достижения, необходимо сначала убедиться в присутствии в непосредственно окружающей среде таких явлений и закономерностей, которые не обуславливаются и не Могут быть обусловлены деятелями ей имманентными по достоинству. Итак " — феноменальный периферический transcensus, самым фактом своего бытия будучи обнаружением потенциальной возможности иерархического Центрального transcensus'a, вместе с тем есть необходимое, хотя и недостаточное условие для конкретной актуализации последнего. Общение в категории разума эмпирического сознания человека с такими же сознаниями других людей и есть путь и метод осуществления периферического transcensus'a, выхода за относительные субъективные грани в плане самой феноменальной среды.

Действительно, человек воспринимает от других людей интеллектуальные данности различных иерархических порядков. Сравнивая их между собою, он получает возможность выявить особенности каждого данного субъективного сознания как в его статике, так и в динамике. Для первого ему достаточно проделать систему связующих концепции различных иерархических порядков индуктивных и дедуктивных построений, в чем он всегда может установить некоторое несоответствие с его собственно статикой. Для второго ему достаточно наблюдать последовательную цепь умозаключений данного субъекта, сравнивая ее с собственной, ей параллельной. Если простейшие построения и примитивные концепции еще могут почти совпадать, то с возрастанием их иерархического достоинства различие субъективных качественностей между каждыми двумя сознаниями делается все более резким. И вот из этих наблюдений человек воссоздает интеллектуальный облик изучаемого. В подавляющем большинстве случаев это свершается полубессознательно и не идет далее выявления настоящего состояния феноменального сознания объекта исследования. Но при соответствующем желании, настойчивости и собственном развитии человек вполне может подвинуться в своем познании другого несравненно далее. Весь полученный из эмпирического наблюдения конкретный материал может быть систематизирован и организован как низший пояс некоторой иерархической системы. Затем человек приступает к формулированию доминирующих направлений качественностей объекта, т. е. создает систему протяжений, пересекающихся в некоторой непосредственно недоступной точке. Продолжая теперь еще далее организацию в иерархическую систему эмпирически найденных особенностей по методу должествования, человек приходит в конечном результате к выявлению внутреннего облика наблюдаемого, который хотя и не совпадает еще с истинной индивидуальностью, но уже

значительно выше иерархически актуально обнаруженного им эмпирического лица. Именно благодаря следованию по этому пути нередко случаи, когда сильный человек познает другого не только безмерно глубже, чем тот актуально обнаружился в эмпирическом взаимодействии, но и чем тот сам имеет о себе представление. Итак — в самом процессе феноменального интеллектуального общения с другими людьми человек имеет возможность выявить как ему лично не свойственные концепции, так и субъективные сознания иных качественностей, т. е. свершать преодоление своих субъективных граней в том же поясе иерархии, где происходит общение, и в самом процессе общения, что и составляет периферический *transcensus*.

Разумеется, все восприятия одинаково окрашиваются субъективными тональностями, а потому воссоздаваемые здесь облики ни в коем случае не должны почитаться адекватными действительности. Но как по познанному эмпирически только одному поясу субъективной иерархии изучаемого постороннего сознания мы можем приближенно познавать и все ее целое, так и субъективный окрас всего воспринимаемого может быть асимптотически преодолеваем. Если А познает В, то у А нет никакого способа осознать постоянно входящий во все восприятия субъективный окрас. Но если кроме А существует еще С, также познающий В и сообщающий свои наблюдения А, то последний получает возможность, сравнивая воспринятое непосредственно с воспринятым через посредство С, установить их различие. Это несогласие является совместным результатом субъективных особенностей как А, так и С. Пусть система усложнится неким D, познающим, в свою очередь, всех других и сообщаящим свои восприятия. Тогда, сравнивая восприятия качественностей В, сделанные С и D, и противопоставляя их своим собственным восприятиям, А может выделить: 1) что свойственно одному лишь ему, 2) что ему вовсе не свойственно и 3) облик каждого члена группы через опосредованные восприятия в различных сочетаниях. Все эти определения имеют лишь приблизительную ценность, ибо неизвестные взаимно обуславливаются. Но, очевидно, чем более возрастает состав группы и чем многочисленнее и многообразнее их взаимодействия, тем с большей точностью человек может выявить свои постоянные субъективные качества, как и субъективные облики других людей. Итак — приобщение к непосредственному эмпирическому познанию опосредованного познания через других людей позволяет человеку асимптотически осознавать свои субъективные особенности и через внесение соответствующих поправок приближаться к отражению в себе всеобщего. Чтобы интеллектуальное общение с иными субъективными сознаниями действительно приводило к преодолению личной замкнутости, к воссозданию концепций и точек зрения, данному индивиду не свойственных, т. е. к действительному осуществлению периферического *transcensus*'а, необходимо не довольствоваться только поверхностным касанием в обмене мыслей. В обыденной жизни мы перекидываемся или общими фразами, или простым выражением в слове окружающей обстановки, элементарных восприятий и чувствований и примитивных желаний. Все простейшие мысли в подавляющем большинстве случаев весьма мало отражают субъективные качества данного человека и характеризуют только настоящее феноменальное состояние его сознания.

При надлежащей вдумчивости и собирании большого количественного материала из элементарных проявлений мыслительной способности данного человека всегда можно выявить его субъективные особенности, ибо в каждую мысль, как бы ни была она дифференциально проста, неизменно входит окрашивающим ингредиентом его личность. Но исполнение такой задачи требует большой траты времени, благоприятных условий и надлежащей объективной внимательности и способности к организации и самоконтролю. Между тем та же задача может быть выполнена не только в несравненно кратчайший срок, но и с несравненно большим результатом и совершенством. Для этого нужно повысить иерархический порядок интеллектуального общения, т. е. вместо обмена обезличенными общими местами или

элементарными мыслями достигнуть такого же обмена более сложными и синтетическими концепциями. Чем синтетичнее развиваемая человеком мысль, чем более она является результатом дедуктивных откровений и индуктивных организующих построений, тем с большей силой и отчетливостью она *implicite* включает в себя личность автора. По мере возрастания в иерархическом достоинстве концепции, субъективные качественания личности, а затем и индивидуальности находят все более случаев и возможностей к актуальному проявлению, ибо вообще — чем более эволюционирует антитезис всякого бинера первого вида, тем более он отражает в себе естество и самобытность тезиса, выступающие из-под покрова феноменального материала дифференциальных элементов.

Для возможности осуществления такого более глубокого обмена мыслями необходимо как наличие соответствующей благоприятствующей окружающей обстановки, так и установление расположения к интеллектуальному самовысказыванию, создание некоторой интеллектуальной интимности. Все это одинаково справедливо для всякого вида общения людей в категории разума, но в зависимости от числа участвующих внешняя физиономия такого собрания существенно видоизменяется. Когда группа мала, то для создания необходимой интимности она должна сознательно искать тишины, изолированности от всякой помехи и вообще выделения из окружающей среды. Таковы: ночные беседы, совместное путешествие, отшельническое уединение для общей работы. Когда же сообщество достигает значительных размеров, оно в силу самой своей массы с достаточной резкостью выделяется из общей окружающей среды и легко противостоит всем наносным колебаниям. Оно как бы замещает общую среду своей собственной и создает соответствующую обстановку. Разумеется, внешние обстоятельства и здесь могут помешать общению или несколько содействовать ему, но их влияние уже не может достигать такого значения, как по отношению к ограниченной группе.

Крупные общественные сборища, привлекающие к себе людей во имя определенной цели, и служат наилучшей ареной для массового интеллектуального общения. Если общая цель достаточно велика и близко затрагивает каждого, если в собрании находятся люди, умеющие рельефно раскрыть многосторонность доктрины, оригинальность и новизну сочетаемых единичных концепций и их взаимных перекликаний, если, наконец, последовательные интеллектуальные построения и результирующие формулы получают красочное образное выражение в истинном красноречии, то поверхностный обмен мнениями заменяется глубоким и истинным единением познавательных способностей членов собрания в общем стихийном устремлении. Приходя в большое собрание, человек слышит самые разнообразные мнения по одному и тому же самому вопросу, он воочию убеждается в возможности многообразных исходных точек зрения, пред ним предстают такие подходы к проблеме, которые не только не могли бы у него самостоятельно возникнуть, но и которые даже после восприятия извне укладываются в его субъективном сознании только путем крайнего напряжения, приспособления и переориентировки исходных постулатов. Более того, целый ряд подходов и своеобразных концепций оказываются настолько ему чуждыми, что их вмещение в себя представляется вовсе неисполнимым. Среди них, откидывая одну часть, как ложные и ошибочные, другую — как второстепенные и имеющие лишь условный интерес, он в третьей части отчетливо провидит их истинность и самобытную своеобразность, несмотря на все их несоответствие с настоящим состоянием его сознания. Отсюда у него силою необходимости рождается тяготение к перестроению и обогащению сознания, к предприниманию новых изысканий в соответствующем направлении. Чем больше число ораторов и чем они одареннее, тем больше сталкиваются между собой различные точки зрения, методы подхода и субъективные системы построений. Возникают прения и споры, доходящие порой до крайней ожесточенности, и в этой борьбе субъективных мировоззрений воочию выясняется как

интенсивность их внутренних содержаний, так и их внутренняя устойчивость, развитость, закономерность последовательности и степень согласия в своих различных разветвлениях с самим собою. Именно в бурных спорах, где каждое мировоззрение должно одновременно и защищаться от нападений, и само нападать, выясняется как уже достигнутое им совершенство, так и ожидающие его в будущем цели и возможности. Результатом оживленных дебатов и препирательств весьма редко является достижение такого синтетического разрешения, которое бы органически объединяло собой все выяснившиеся точки зрения, обнаруженные подходы и высказанные концепции. Напротив, почти всегда споры оказываются, в конце концов, не только столь же далекими от гармонического разрешения, как при начальном столкновении противников, но даже далекими еще более, ибо на пути прений ярко обнаружилось не подозревавшееся дотоле глубочайшее противоречие и разногласия. Поэтому с поверхностной точки зрения такие диспуты, как не приводящие к желаемому результату, обычно признаются бесцельными и не оправдывающими осуществленной затраты сил и времени. Равным образом, если такое собрание даже и приходит к утверждению некоторого конкретного решения, то и здесь его формулировка представляет собой лишь обездушенную отвлеченную схему, совершенно не могущую вместить многообразности и глубины содержания высказанного. Даже в том случае, когда конечное решение принимается единогласно, оно лишь чрезвычайно бледно выражает свершенное творческое усилие, не может ни в коей мере передать другим людям, не бывшим в собрании, что в нем происходило в действительности, и даже его собственным членам может лишь косвенно напомнить о происходившем. Поэтому самое участие в обмене мыслей не может и не должно быть отождествляемо с выработанными на нем решениями или записями происходившего. Самая лучшая запись, даже полная стенограмма, запечатлевает только поверхностный лик речей, их внешнюю логическую форму. Между тем при непосредственном общении, при обмене живым словом каждая фраза, кроме своего внешнего логического смысла, передает еще и настроение оратора, его убежденность в своей правоте, его творческую силу проповедника. Неуловимые истечения, особый тонкий флюид гармонии или едва сдерживаемое напряжение хаотического вызова связывают оратора и слушателей в единое и живое целое. Сильная мысль и вдохновенная проповедь, тонкая ирония и едкий сарказм, гибкость диалектики и тяжелая поступь формул вывода — одинаково ткнут незримую паутину, объединяющую всех присутствующих, как бы ни были они различны сами по себе, претворяют многоречивое собрание в нечто целостное, свершающее единую мистерию разумного познания. Ясно, что непосредственное участие в собрании не может быть ничем заменено, что только оно способно оказать действительно глубокое влияние на входящего в него человека.

Здесь человек впервые непосредственно сталкивается с многообразием проявлений разумной стихии. Здесь он впервые убеждается в ограниченности своих субъективных способностей, в необходимости преодолеть и расширить сковывающие его относительные грани. Всякое общение с другими людьми разрушает его самозамкнутость, преодолевает его отрешенность от окружающего, создает ему новые точки опоры, новые виды и качества подходов, новые методы, приемы и способы построений. И главная ценность этих общений вовсе еще не заключается в достижении и усвоении результативных выводов. Иерархическое развитие и действительно творческое сопряжение с более высокими и синтетическими умозрениями есть дело дальнейшего, когда воспринятый в феноменальном общении материал и свершенные при этом *transcensus'bi* должны будут творчески перерабатываться в эволютивной организационной работе индивида, долженствующей увенчаться *transcensus'oM* иерархическим. Теперь же пред ним лежит иная цель. Он должен воспринять возможно большее число элементов в периферическом опыте, усвоить возможно больше точек зрения иных качественностей. Поэтому чем больше разнствоование людей и мнений, встречающихся на собрании,

чем резче расхождение их взглядов и чем хаотичнее столкновения и взаимные выпады, тем благоприятнее условия для периферического опыта человека. Полная неупорядоченность и хаотическая безликая многоликость собрания, бурлящее трепетание порывов, обвалов мыслей и стремительно сталкивающихся возражений и образуют то сложное и своеобразное действо, которое именуется в эзотеризме оргиазмом разума.

Оргия разума, подобно оргии плоти, зиждется на стихийном преодолении всех условностей и заграждений конкретного эмпирического. В оргии coitus'a свершается ничем не сдерживаемое единение плоти со всякой другой, с ней встретившейся. Здесь все привычное, все нормы поведения отбрасываются вон, как несуществующее, а горний завет перестает достигать сознания, не способный пронзить мятущиеся волны страстей. Оргия бесстыдна, но это не значит, что она восстает против стыда, что она борет его; она бесстыдна потому, что самая идея стыда в ней испаряется без следа. Непрестанная смена объятий, их случайность и неожиданность, всепокоряющий ритм победно торжествующего хаоса и всезахватывающая глубина единений, беспрестанное насыщение и всевозрастающая неутолимая жажда единений, безмерно превышающая физическую возможность, а потому переходящая в недра психики и заставляющая трепетать всю многопланность существа, — таковы основные элементы и признаки оргийного пафоса Астар-ты. В оргии низшего разума также свершается ничем не сдерживаемое общение мыслительной способности субъекта со всяким другим, с ним встречающимся. Здесь также при нарастании увлечения невольно отбрасываются все теоретические нормы спокойного разговора, а всезахватывающий пафос спора наглухо закрывает способность к интуитивным восприятиям горних откровений. Стихия периферического общения все исполняет, насыщает и заменяет собою, не оставляя никакого простора, никакого свободного места для внедрения озарений из глубин духа. Оргия низшего разума также считается только с собою, только со своими же собственными причудливыми законами. Все условности и интеллектуальный стыд отмирают, уносимые мощным потоком интеллектуального пафоса. Непрестанная смена объектов взаимоотношения в обмене мыслей, их случайность и неожиданность, всепокоряющий ритм победно торжествующего хаоса и всеисчерпывающая интенсивность сопряжений в согласии и отталкивании, непрерывное насыщение и всевозрастающая неутолимая жажда скрещения мыслей, безмерно превышающая возможность их выражения и излиятий, а потому и переходящая в недра психики и заставляющая трепетать всю многопланность существа, — таковы основные элементы и признаки оргийного пафоса интеллекта.

На пуги истории человечество проходит последовательные этапы диалектического развития. На границе христианской эры оргия плоти достигла своего высочайшего напряжения и распространенности. Здесь именно человечество выработывало в себе многообразность элементов чувства, развертывающего периферию категории мистики. Культ тела и святость полового экстаза проходили красной нитью во всех религиях: жажда и искание объятий явились главнейшим смыслом земной жизни. Институт нравственности в этот период был так же силен и развит, как и в последующие христианские века, но проявления пола весьма мало, а преимущественно и вовсе не входили в систему его законодательства. Любовь почиталась священной и настолько чистой, что люди нисколько не старались ее скрывать или стыдиться ее проявлений. То, что с точки зрения узкой и однобокой пуританской морали нам кажется дикой распущенностью и сатанинским развратом, безнадежно губящим в человеке все чистое и святое; что равнит его с животным и даже низводит на еще более низкую и жалкую ступень, — для сознания древности было вполне чистым, естественным и священным, способным только возвысить и окрылить человеческий дух. Древняя оргия вовсе не была вызовом небу, не служила преступным развлечением всем пресытившимся богачей или выродившимся в рабском

пресмыкании плебеев, но истинным и одухотворенным произведением искусства, симфонией красоты и культом Божества. За две тысячи лет глубоко переродилось сознание человека; наставший другой период общечеловеческого диалектического развития органически отразился в каждом индивидуе, видоизменил всю систему движущих им императивов и категориальных особенностей пассивного восприятия и активного воздействия по отношению к внешнему миру. Для того, чтобы уразуметь голос, жизни и отношения к миру древних, мы должны как бы вновь родиться заново, целокупно перенестись в условия иной, закатившейся культуры. В противоположность древности, христианская нравственность определяется прежде всего тем, что с самого своего возникновения она активно распространила свою юрисдикцию на всю иерархию категории мистики, а прежде всего на проявления плотской любви. Всякая свобода в этом направлении была отождествлена с греховностью, и любовь подпала под строгую регламентацию; все виды ее извращений оказались отрицательно иерархизованы, что и вылилось в известную систему вопросов на исповеди¹⁵.

Как древний мир в своей периферической жизни определялся главным образом культом тела и плотской любви, так наше время есть век служения низшему разуму и оргиастического прохождения опытом его природы. Это есть самобытный цикл всечеловеческого диалектического процесса, равновеликий и бинерный изжитому в древности, и его призвание состоит в выработывании в человеке многообразности элементов интеллекта, в развертывании периферии категории разума. Культ низшего разума и святость интеллектуального экстаза проходят красной нитью во всех современных течениях, жажда и искания интеллектуальных общений определяют ныне главнейший смысл жизни. Институт нравственности в этот период также достиг полного развития и формулирования, но проявления разума весьма мало, вернее даже вовсе не входят в систему его законодательства. Христианская Церковь знает только грех через помышление, но под этим подразумевается лишь замысел такого деяния, которое, будучи совершено, непосредственно подпадает под запретительный канон. Между тем сам разум в современном состоянии религии или вовсе игнорируется с точки зрения этики и нравственности, или почитается в общественном мнении не только чистым, но и священным. Наш век так же чужд нравственной регламентации разума, как древний мир был чужд нравственной регламентации любви.

Определяющим лозунгом древних культур была свобода брачных объятий; аналогичным лозунгом современности служит свобода слова. Как древняя оргия была не моральна, не противоморальна, а аморальна, так в наше время аморален интеллект. Геродот с возмущением и презрением говорил о неких варварах, стоящих так низко духовно, что они почитают постыдным ходить обнаженными. Совершенно с таким же возмущением и презрением говорим мы о тех, кто считает постыдным свободное высказывание мыслей. Когда древние пытались регламентировать половые сношения, то самое большее, что они делали, — это внешняя цензура, наложение внешних оков¹⁶. Но никому и в голову не приходила возможность внутреннего и органического включения в стихию любви нравственного закона, т. е. не сковывания, а перерождения. Эта истина была достоянием только посвященных, управлявших мистериальными культами, и открывалась лишь весьма немногим избранныкам. Точно так же и мы иногда спорим еще о необходимости внешней цензуры над проявлениями разума и мысли, но никому и в голову не приходит органически вводить в стихию разума нравственный закон. Точно так же истина о необходимости внутреннего органического просветления разумной стихии является достоянием весьма немногих. Наше время есть период оргиастического развития низшего разума, а потому свобода слова, беспорядочность мыслей и хаотичность интеллектуальных взаимоотношений суть органически вытекающие необходимости из самой сущности переживаемого периода диалектического развития человечества.

Как преждевременная гибель вакхического оргиазма неминуемо повлекла бы за собою падение еще не распустившейся культуры древнего мира, так и стеснение свободы слова и собраний в наши дни означало бы подрыв всей современной культуры и гибель всех ее надежд. Но будет день, когда и этот период развития придет к концу, новая нравственность также включит под свою юрисдикцию проявления низшего разума, как христианская нравственность включила в свою юрисдикцию проявления низшей мистики — половые общения. Тогда беспорядочный поток мыслей и хаотический их обмен будет встречаться всеми с тем же удивлением, возмущением и негодованием, как встречаем мы древние повести о храмовых оргиях и бесстыдных публичных половых сношениях.

Подобно мистическому оргиазму, оргиазм в разуме раскрывается в двух видах. Если единение людей в собраниях и ограничивается лишь беспорядочным обменом мнений и хаотическим столкновением различных взглядов, но все же свершается во имя высшей цели, искреннего стремления к познанию и беззаветного искания истины, то все это освящается разумом духа. Как в оргии плоти человек может быть еще совершенно слепым к горней любви, но пламенное и целостное погружение в вакхическую стихию неведомым для него самого образом пробуждает в нем жажду надмирного, так и при искреннем искании правды, хотя бы человек думал найти ее среди столкновений различных взглядов и мнений, она рано или поздно укажет ему путь, где он может найти ее истинный лик. Всякая оргия есть путь, а потому исполнившийся решимости до конца пройти по нему достигнет его цели. Видимая беспорядочность и хаотичность оргиазма в действительности есть необходимое условие и метод движения к высшему. Уродливая и несовершенная внешняя форма таит под собой глубочайший внутренний смысл, есть его карикатурное отражение на периферии, соответствующее условиям и тяготениям среды. Хаотическое внедрение во многообразность природы стихии разума, ведущее к возможности восприятия его высших откровений, есть путь мистер и альног о оргиазма в р а з у м е. В нем свершается таинство целокупного повержения сознания в поток форм и образов, и в перемежающихся извивах этого потока оно проникается отчужденностью от мира застывших форм и мертвых граней, в нем пробуждается жажда иного, высшего ведения, включающего в себя поток многообразности и остающегося недвижимым по своему совершенству исполненности и всеобъемлемости. Это есть раскрытие в глубинах человеческого существа великой всерасчлеляющей и всеорганизующей стихии и смелое погружение в ее скользящие по граням жизни струи. В отрыве от непосредственной наивной слиянности с окружающей природой, в пробуждении из безмятежного сна первобытной жизни нет еще усилий борьбы, а есть лишь дерзновение жажды познания, есть лишь решимость броситься в неизведанное, вступить на путь одинокого прохождения субъективной отрешенности, дыхания разреженным воздухом отвлеченных схем. Этот путь жуток и страден; но, как посвятельная мистерия, увенчивается радостным обретением мира вновь, победным преодолением всех невзгод и творческим безмерно более глубоким и живым единением со всеми реальностями мира.

Но есть и иной, жестокий, мглистый путь. Человек в самый отрыв от обычной жизни вкладывает протест изгоя. Он выходит из целостного потока жизни, отвергает целиком ее раздолье, объявляет себя единственным, которого не должно коснуться ярмо ее законов. В его царстве все формы и все законы должны служить лишь одному ему, должны отвечать лишь его стремлениям, — и в этом величие и жгучая сладость! Не упоение первородной красотой начала жизни, не смутные дали возможных миров, не чарующая тайна слияния трепетного единичного существа с гармонией всеобщего, не томление грез о крае свободы и величавого покоя, но оглушительный гром ликования почти достигнутого порога власти, безудержность горделивой мечты, треск рушащегося сопротивления, победный экстаз своеволия — охватывают здесь душу человека. Кроме царствующего ныне закона над миром есть некий высший закон

временно попоранной свободы. Всякое подчинение, всякая обязанность считаться со внешним и удерживать свои стремления суть знаки рабства, а потому — да исчезнут все стеснения! И вот человек дает полную волю своим влечениям. Отсутствие высшего направляющего закона он производит в основной закон и, врываясь в поток оформляющей стихии, сознательно и решительно разрывает все найденные связи с Логосом. Так рождается демонический оргиазм. Не жгучая тоска по истине и жажда ведения безусловного, не теплящаяся надежда собрать их отблески в борьбе и столкновениях различных взглядов, не увлечение порывом спора или многообразным простором обмена мыслей влекут здесь человека, но бунт души и жажда своеволия. Не нужно долгих изысканий и изучения жизни, не нужно многих проб и медленных подходов применения, бесцельны все уступки и пагубны попытки примирения. Чем резче очертания схемы, чем причудливее ее изгибы и чем сильнее встречаемый отпор — тем ярче проявилась личность, тем выше ее творчество и желаннее ее победа. И что же может быть большим поруганием святыни, как извращение символа, расторжение формы с ее высшим смыслом и насыщение противоположным! — Акт познания, отторгнутый от разума духа, из всепросвещающей и всеумиротворяющей стихии, насыщаясь дерзновенной злобой, превращается в символ дерзновения, в орудие борьбы. Такова оргия неупорядоченной и своевольной мысли. Всякое собрание может выродиться в толпу — в: >то естественное олицетворение демонического оргиазма. Если людьми перестает двигать жажда знания, если вместо искания откликов и иных точек зрения, могущих разъяснить, дополнить и расширить субъективное мировоззрение, они начинают обуреваются исключительным пафосом собственных мыслей, то у них атрофируется способность не только воспринимать, но даже и слышать иные взгляды и мнения. Быстро вырастающие и сменяющие друг друга выводы, мысли и предложения создают вокруг человека непереступаемую стену заграждения, замыкают его в самом себе. Утрата высшей объединяющей собрание идеи неминуемо влечет и утрату периферического единения между людьми; собрание раскалывается на свои элементы и из собирательного целого претворяется в неупорядоченное множество разрозненных элементов. Если в мистериальном оргиазме видимая хаотичность внешнего всегда, хотя бы и бессознательно, базируется на некотором едином центре, то демонический хаос определяется возникновением ряда частных центров, дисгармонирующих между собой. Высший центр как субстанция, даже оставаясь потенциальным, все же является источником силы, а собрание — реальным эгрегором, стремящимся к развитию. Напротив, беспорядочный оргиазм, отрываясь от реальности, искусственно создает мнимые центры, живущие лишь вампирическим высасыванием силы из людского сборища и всей накопленной ее массой лишь увеличивающие общий разлад. Эти мнимые центры суть ложные, мертворожденные идеи, и их природа определяется тем, что они не вытекают из высших начал, а суть непропорционально объективированные индуктивно в нечто единое множества дисгармонирующих элементов. Так как во всяком акте познания, как и во всяком проявлении человеческого духа, неизменно проявляются все три пневмато-логические категории, хотя и с доминированием, в данном случае, категории разума, то порожденные толпой мнимые центры кроме интеллектуального облика всегда обладают и категориями воли и мистики. Поэтому они суть существа без ноуменального центра, что и выражается понятием лярвы, или демоничности. Несомненность факта, что истинные идеи суть субстанции, изливающие мощь, а мнимые идеи, наоборот, вампирически высасывают силу из людей, проявляется на физическом плане с полной отчетливостью. — Участвуя в мистериальном оргиазме, присутствуя на собрании, охваченном стремлением к знанию, науке, красоте, человек всегда испытывает чувство большого духовного подъема, бодрость тела и желание предпринять работу, излить свои силы. Напротив, уходя из сборища, где разыгрывались нелепые споры и злобно бушевали страсти, человек всегда

чувствует глубокое разочарование, неудовлетворенность, тоску и ущемление духа; он думает только об отдыхе и рассеянии, ибо весь его организм истомлен усталостью, слабостью и нервной дрожью, сменяющимися тупой апатией.

В демоническом оргиазме высший смысл познания отвергается и его конкретный акт сам объявляется высшим и целостным смыслом: в бинере первого вида достоинство тезиса ниспровергается, а антитезис признается единственной и самодовлеющей реальностью. В * мистериальном оргиазме тезис, как таковой, только временно остается вне поля сознания, а в антитезисе сосредоточиваются все усилия. Но необходимо должна существовать и такая концепция, где весь смысл односторонне приписывается только тезису, а антитезис считается ненужным и только извращающим ифидатком. Таково платоническое познание. Идея платонического познания — это мировоззрение Веданты в категории разума. Это есть центрирование на разуме духа, утверждение его исчерпывающей всеобъем-лемости, признание его единственным смыслом. — В мире царствует единый абсолютно совершенный разум, одинаково управляющий всеми существами и всей природой. Низший разум человека есть лишь крайне несовершенный отблеск истинного разума, его уродливое извращение. В земной жизни он пользуется этим несовершенным орудием, но это происходит лишь от ига тела, а потому задача человека, стремящегося к истинному знанию, состоит в развитии отрешения от тела, в полном им пренебрежении. — «Значит, философа можно узнать прежде всего по тому, что он-то особенно — более чем прочие люди — устраняет душу от общения с телом»¹⁷. Односторонне центрируясь на ноуменальном, на тезисе, в таком мировоззрении человек провозглашает ничтожество эмпирического процесса. Универсалии обладают полнотой реальности и вневременно актуальны, а потому феноменальный опыт ничего не может привнести в них; нисхождение сознания в мир форм и явлений есть только падение, последствие греховности. Мудрый человек должен всячески пресекать все феноменальные восприятия, отказываться от всякого общения с окружающим, оставлять в полном бездействии свою телесную и даже внутреннюю эмоциональную природу, замыкаться в себе, ибо только этим путем он может очистить ноуменальное ядро от искажающего феноменального налета. Этот вывод Платон дает с полной-яркостью. — «Но мыслит она [душа] лучше, вероятно, тогда, когда ничто не беспокоит ее — ни слух, ни зрение, ни печаль, ни удовольствие, когда, оставив тело и сколь возможно удалившись от общения с ним, она бывает совершенно одна, сама по себе, и стремится к Сущему»¹⁸. Конечное же и целостное достижение истинного знания может последовать только по окончательном освобождении души от тела, т. е. после смерти. — «Значит, разумение, которое почитаем предметом своего желания и любви, мы, по всей вероятности, приобретем тогда, когда умрем, а в жизни не найдем его; потому что если с телом нельзя ничего узнать чисто, то выходит одно из двух: знание или никогда невозможно, или возможно по смерти, так как по смерти, а не прежде, душа будет существовать сама по себе, без тела»¹⁹. Во всем учении Платона эта доктрина проходит красной нитью и освещается со всех сторон. Вечно актуальное бытие ноуменальных идей — универсалий; феноменальная жизнь как следствие греховного падения; всякое познание состоит только в припоминании, а потому феноменальный опыт, как таковой, не имеет никакой самобытной ценности; эволюция состоит в отрешении от феноменального; и, наконец, знание может быть полностью достигнуто только после смерти — такова цепь идей, обнаруживающая односторонний идеализм, платоническое познание. Между тем, становясь на его точку зрения, приходится признать, что вся жизнь и существование всего мира есть чудовищнейшая нелепость, злая шутка богов, издевательство над идеей Бога как существа разумнейшего и совершеннейшего. При свете эзотеризма мы видим, что Платон односторонне утвердил лишь один член истинной бинерной доктрины. Принимая все сказанное Платоном, эзотеризм утверждает также нижеследующую цепь идей, бинерно сопряженных с

платоновской. — Ноуменальные идеи — универсалии — вечно переходят из потенциальных конкретностей в актуальные; феноменальная жизнь есть следствие стремления ноуменов к самопознанию в эмпирическом процессе; всякое познание есть творчество, а потому феноменальный опыт есть необходимое материальное условие как творчества, так и его эволюции; эволюция состоит в просветлении феноменального, преодолении односторонности, возведении элементов конкретного эмпирического к их вечным прототипам и в актуальном созидании космической синархии, а потому достижение абсолютного знания есть достижение имманентности всей синархии космоса, т. е. гармоническое соподчинение духа Логосу, а содержания сознания — с системой природы. Если эзотеризм есть наука жизни, то мировоззрение Платона есть культ смерти, космический нигилизм, торжество буддийской Нирваны в категории разума.

Аналогично развитию в категории мистики, эволюция в категории разума протекает по диалектическому процессу познания. Будучи органическим, развитие сознания не может состоять в строго расчлененном и последовательном прохождении одного этапа за другим и притом только по одному разу. Тот же самый цикл проходится повторно много раз, причем в каждом новом случае соблюдаются те же этапы и та же их последовательность, но глубина их восприятия и изживания непрерывно возрастает. Эта идея в эзотеризме обыкновенно выражается формулой, что эволюция движется по цилиндрической спирали. Начальным этапом изучаемого диалектического процесса является восприятие познания как культового действия. Это значит, что стихии познания придается онтологический смысл и иерархическое строение. Познание связывает единичные разрозненные и несовершенные феномены конкретного эмпирического с высшим единым и совершенным всеобъемлющим смыслом — истиной. Эволюция в этом этапе при каждом повторном к нему возвращении заключается во внедрении в сущность познания, во всевозрастающем ведении глубинности и исполненности всеобщим смыслом его стихии. Во втором этапе диалектического процесса познания происходит диалектическое расчленение начальной концепции — выявление полюсов бинера познания. По общему закону развития для этого необходимо последовательное одностороннее утверждение сначала только антитезиса и приписывание ему абсолютного смысла, а затем — только тезиса. В первом случае возникает оргиазм, а во втором — платоническое познание. Поскольку оргиазм служит переходной ступенью к высшему познанию, он является мистериальным, поскольку же противоборствует ему — он становится демоническим. Наконец, наступает третий, синтетический этап, единый по онтологическому достоинству, но могущий внешне проявляться двойственно.

В первом случае происходит гармоническое слияние интуитивных откровений разума духа с содержанием и системой разума, развившегося в феноменальном эмпирическом процессе. Посредством интуиции высшего разума человек непосредственно сопрягается со Всеобщим и его безусловностью; эти восприятия составляют внутреннее ядро актуального сознания, и через их посредство человек осознает свою индивидуальность и иерархически ориентирует ее по отношению к абсолютному. Посредством низшего разума он сопрягается с окружающим феноменальным миром, его многообразием и выработанными им частными восходящими иерархиями и системами им соответствующих закономерностей; эти восприятия составляют периферическую природу актуального сознания, и через их посредство человек осознает свою эмпирическую личность и ориентирует ее системой относительных субъективных иерархий по отношению к феноменальному многообразию. (В системе Йоги Патанджали это есть *Samprajnata Samadhi*, т. е. созерцание предметное, фиксированное в определенном направлении). И вот настает время, когда человек начинает объединять данности и результаты двух видов своего эмпирического процесса — опыта трансцендентного и опыта феноменального — в

единое цельное мировоззрение. При этом высшие откровения получают систему феноменальных форм, вливаясь в которые они и достигают состояния конкретной спекулятивности в тональностях данной индивидуальности. Равным образом, система созданных феноменальных иерархий, со-подчиняясь высшим откровениям, тем самым возрастает в иерархическом достоинстве, претворяясь в систему гармонических феноменальных ноуменов — закономерных соответствий реальности духа в среде конкретного эмпирического. Такое целостное гармоническое мировоззрение в категории разума раскрывается в системе философии. Каждая онтологически целостная система философии необходимо включает в себе: во-первых, реальность, интуитивно почерпнутую горним озарением, которая и составляет духовный центр, верховный смысл, основное содержание и исходный движущий императив всех построений, и, во-вторых, совокупность знания, почерпнутых как непосредственным феноменальным опытом, так и опосредованно — через изучение других авторов. Это и показывает, что всякая онтологически целостная система философии имеет конкретно-спекулятивную природу. Поэтому всякий истинный философ необходимо должен одновременно обладать и высоким трансцендентным опытом^{2'}, и обширным образованием. Первое есть основное и необходимое условие для него самого, второе же необходимо как для надлежащего усвоения — раскрывающихся ноуменальных откровений, так и для возможности выражения их и поведения людям. Как конкретно-спекулятивный организм, всякая онтологически целостная философская система одновременно раскрывает и духовную индивидуальность своего автора, и его эмпирическую личность в условиях окружающей феноменальной среды. Объединяя в своем творчестве ноуменальное и феноменальное, автор философской системы окрашивает все ее членения своими индивидуальными тональностями. Если в высочайших воспарениях индивидуальный дух созерцает на своих предельных гранях иерархии реальностей высших порядков и благодатно озаряется безусловностью Всеобщего, то при обращении к творчеству, как бы ни был глубок его экстаз, в творение может вылиться и воплотиться только то, что проходит через русло индивидуальности творца. Если даже сам он действительно восхищался в Безначальное, то все же он абсолютно бессилён отразить вселенскую безбрежность в образе или форме. В акте индивидуального творчества само Всеобщее как бы поляризуется в определенном направлении, а потому всякая философская система онтологически а н т — ропоцентрична. Если преодоление искажающих влияний феноменальной личности и низведение ее назначения до местного колорита составляет естественную задачу всякого философа, то все же предельной и непереступаемой энтелехией возможного приближения ко всеобщему служит его духовная индивидуальность. Поэтому конечная задача философского творчества может быть определена как *Atmanatmavivekasakshatkarat*, каковым термином индусы определили различие между Я и не-Я.

Действительность внешнего обнаружения завершающего синтетического этапа диалектического процесса познания утверждает возможность бытия, кроме творчества философской системы, еще иного вида органического сопряжения интуитивных откровений разума духа с содержанием и системой низшего разума: это есть созерцание. Как пафос философского творчества определяется стремлением воплотить свои интуитивные достижения в конкретной системе образов и слов, т. е. реализовать их в эмпирической среде и сделать тем их всем доступными, так пафос созерцания выливается в жажду целокупного единения с истиной и реализации ее во внутреннем мире человека. (В системе Йоги Патанджали это есть *Asamprajnata Samadhi*, т. е. созерцание, не ограниченное фиксированным объектом). Но, отказываясь от реализации трансцендентного в конкретном эмпирическом, человек полностью сохраняет здесь почерпнутые из его опыта данности и оформляющие средства. Если в платоническом познании низший разум абсолютно уничтожается и отбрасывается, то в созерцании, как и в философском

творчестве, он иерархически просветляется, соподчиняется горнему и возводится к своим ноуменальным прототипам. Низший разум в созерцании исполняет роль категории периферического дифференцирующего оформления. Человек внедряется в поток Логоса сразу с двух противоположных направлений: через высший разум он восхищается к первоначалам и от них, разветвляясь по нисходящим иерархиям, входит в конкретные членения синархии разума изнутри; через низший же разум он врезывается в этот поток извне через многообразность конкретных законов и соотношений и, организуясь в движении по восходящим иерархиям, стремится достигнуть высших синтетических центров. Это и показывает, что всякое истинное созерцание имеет конкретно-спекулятивную природу. Поэтому для достижения созерцания человек должен одновременно обладать и высоким трансцендентным опытом, и сильно развитым низшим разумом. Как первый составляет онтологическую сущность созерцания, так второй составляет необходимое условие конкретности, а следовательно, и актуальности его феноменологии. В философском творчестве, тяготеющем к реализации в конкретном эмпирическом, индивидуальность автора является последней гранью и высочайшим непереступаемым пределом, ибо все творчество лежит иерархически ниже индивидуальной монады, и всякий встречающийся с этим творчеством может воспринять только то из Всеобщего, что проникло через призму индивидуальности автора. С другой стороны, так как материально философское творчество осуществляется феноменальной личностью автора, то низшим иерархическим пределом философской системы служат низшие состояния личности. Итак — иерархия философского творчества гетерономно соподчинена иерархии состояний эмпирической личности автора, возрастающей к индивидуальности. В противоположность этому созерцание тяготеет к конкретной реализации созерцаемого Всеобщего в иерархическом плане самой индивидуальной монады. Высшей гранью созерцания является само Всеобщее, то есть центр созерцания лежит иерархически выше индивидуальной монады. Но так как актуальная конкретность созерцания обуславливается развитостью эмпирической личности и ее низшего разума, то низшим иерархическим пределом созерцания служат высшие состояния личности. Итак, иерархия созерцания параллельна предвосхищаемой иерархии состояний эмпирической личности созерцающего, стремящейся вознестись через индивидуальность к самому Всеобщему. Отсюда вытекает двойственность спекулятивной конкретности созерцания. Как потенциальный конкретно-спекулятивный организм, всякое истинное созерцание одновременно раскрывает и само Всеобщее, и духовную индивидуальность созерцающего, но как актуальный конкретно-спекулятивный организм созерцание раскрывает Всеобщее лишь поскольку Оно проникает через актуально конкретизированные членения индивидуальности и высшие достижения эмпирической личности. Объединяя в своем созерцании ноуменальное и феноменальное, созерцающий постольку окрашивает свои откровения субъективными тональностями, поскольку он еще не способен слиться со своей монадой. Но истинная сущность созерцания раскрывается лишь в высочайших воспарениях, когда его актуальное сознание непосредственно сопереживает свой индивидуальный дух и зрит величавый покой Безначального. Только здесь действительная природа созерцания уже не искажается субъективными окрасами, и Безусловное непосредственно предстает пред человеком. Итак, в противоположность антропоцентрическому философскому творчеству, всякое истинное созерцание онтологически теоцентрично. Если сущностью и предметом философской системы служат индивидуальность автора и его же индивидуальные интуитивные воспарения, то в созерцании раскрывается само Всеобщее; только здесь Истина обнаруживается в самой себе, в своей вневременности, безусловности и абсолютности.

Итак, диалектический процесс познания начинается с внедрения в стихию разума, осознания ее глубинности, что приводит к бинеру мистериального оргиазма и платонического

познания, который гармонически разрешается в философском творчестве или же в созерцании. Этот процесс вполне аналогичен диалектическому процессу любви в категории мистики. Так же аналогично раскрытию его в феноменологии полового акта в двух системах феноменальных ноуменов, диалектический процесс познания имеет два вида соответствий в конкретном эмпирическом в виде двух систем феноменальных ноуменов: гармонических и извращения. Исследуем сначала первую из этих систем.

Если в диалектическом процессе познания в начальном этапе познание определяется как стихия, наделенная самобытным содержанием и кроме своей периферически обусловленной феноменологии таящая внутри себя некий самодовлеющий онтологический смысл, а в пределе эволюции определяется как культовое действо, то с точки зрения конкретного эмпирического познание есть только логический акт, только естественное проявление вложенной способности и инстинктивного стремления. Иначе говоря, здесь акт познания определяется не как реализация высшего смысла и путь к постепенному эволютивному его осознанию, но как особый смысл в себе, как самостоятельная реальность и самобытный закон. Человек может относиться к так понимаемому процессу познания двойственно, и через это возникает бинер феноменальных ноуменов, гармонически соответствующий бинеру мистериального оргазма и платонического познания.

Если в мистериальном оргазме человек стремится проникнуть в стихию познания и отыскать таящийся в ней внутренний смысл и надмирную реальность, то в оргии мыслей он жаждет насытиться самой стихией процесса познания, достигнуть высшего напряжения оформляющего экстаза. Мистериальная оргия есть культ Разума, раскрывающегося в процессе познания; оргия мыслей есть культ низшего разума, культ самого познавательного процесса. Если первая понимает процесс познания с его местным окрасом, условиями, сочетаниями и соотношениями мыслей в каждом эмпирическом случае как путь и метод достижения высшей цели, то вторая провозглашает тождество цели, пути и метода. Обе одинаково ведут человека к исступленному восторгу интеллекта, но в мистериях этот восторг возносит человека к надмирной Истине и сопрягает его с Горним Смыслом, а в оргиях мыслей этот восторг остается беспредметным и рассеивается в пустоту. Так возник культ процесса познания и обмена мыслей как такового; к достижению его вершин ведет особая наука — риторика. Таковы школы познания, красноречия и ведения споров (эристики) у эллинских софистов, в Римской империи, в монастырских стенах средних веков, а в наше время — многочисленные гносеологические школы. Оргия плоти и coitus как физиологический акт суть внешняя материальная природа мистериального мистического оргазма и орудие его осуществления. Точно так же оргия мыслей и их взаимодействий в общениях представляют собой только периферию мистериального оргазма в категории разума. Мистериальный оргазм есть сложный синархический процесс, и его онтологическая сущность заключается в органическом перерождении отношения духа к природе. Осуществление этого процесса и управляющая им система закономерностей относится к пневматологии, т. е. к самодовлеющей феноменологии становящейся монады. Материальный же состав элементов сознания, их непосредственные взаимодействия и единичные законы образуются лишь периферией общего сложного синархического целого. Но при совмещении воспринимающего сознания с иерархическим уровнем этой периферии оно воспринимает только ее феноменологию, а потому отождествляет оргазм разума с переплетающимися цепями взаимоотношений мыслей и вызываемых ими периферических ассоциаций. Итак — оргия мыслей есть только периферия мистериального оргазма, его материальная природа и конкретно-эмпирическая феноменология, есть только феноменальный ноумен целостной синархической реальности.

Полярной противоположностью оргийному внедрению во многообразность точек зрения,

мыслей и концепций и гармоническим феноменальным соответствием платоническому познанию является интеллектуальный аскетизм. Если в платоническом познании человек стремится только к разуму духа, т. е. замыкается в одностороннем утверждении трансцендентного, то в интеллектуальном аскетизме он только отрицает стихию периферических общений в обмене мыслей. Интеллектуальный аскетизм связан с платоническим познанием, есть его феноменальный ноумен, но все же входит в иерархический гонос, оргии мыслей, и они являются величинами одинакового иерархического порядка. Интеллектуальный аскетизм есть культ отрицания периферической феноменологии разума, и этим исчерпывается весь его смысл. Если платоническое познание в отказе от форм и деятельности интеллекта видит лишь путь к достижению высшей цели — горнего ведения, то интеллектуальный аскетизм в этом отказе провозглашает тождество цели, пути и метода. В этом аскетизме человек потому отходит от общения с внешним, что желает сохранить в полной неприкосновенности субъективные особенности своей личности. Он боится и отвергает всякие могущие возникнуть внешние на нее влияния и пытается развиваться исключительно в своих собственных гранях. Это есть провозглашение полной самобытности и абсолютной дееспособности эмпирической личности, есть ее обожествление. Как в аскетизме плоти физическая природа человека получает доминирующее значение, все высшие цели отходят на задний план и все усилия сосредоточиваются и направляются исключительно на борьбу с физиологическими потребностями, так и в аскетизме интеллектуальном центр тяжести переносится из разума как онтологического начала в эмпирическое содержание сознания в его субъективных окрасках. Отсюда ясно, что если пафос платонического познания при отказе от периферических общений преисполнен хотя и нирваническим, но положительным содержанием, то пафос интеллектуального аскетизма только отрицателен. Оба они, одинаково, ведут человека к восторгу победы над хаотической феноменальной многообразностью, но если в платоническом познании этот восторг возносит человека к созерцанию софийной природы Логоса, то в интеллектуальном познании этот восторг остается одиноким и влечет в пустоту. Для эзотерического мировоззрения интеллектуальный аскетизм есть только один из этапов пути, но имеющий определенный смысл, а потому и необходимый. Как в аскетизме плоти происходит очищение существа от изжитых страстей, повышение их иерархического порядка и одухотворение, благодаря чему начинают актуально раскрываться в эмпирическом сознании индивидуальные особенности естества монады, так в интеллектуальном аскетизме происходит дифференциация и организация ранее почерпнутого в эмпирическом процессе материала, т. е. повышение в иерархическом достоинстве способностей и деятельности интеллекта, что и приводит к эволютивному осознанию особенностей индивидуального начала. Именно здесь человек закладывает материальное основание своего мировоззрения, определяет основные направления своего отношения к себе самому и окружающему. В этом процессе посторонние влияния (а тем более очевидные авторитеты и уже сложившиеся системы) могут только помешать и даже вовсе погубить субъективное творчество. Всякая очередная задача должна соответствовать силам, ибо, в противном случае, вместо развития неминуемо наступит' надрыв, остановка и даже гибель. Сохранить свою самостоятельность среди мощных и вполне развитых теорий может только весьма сильный ум. Для этого нужно каждое встречное чуждое мировоззрение органически претворить в свое существо, переработать и воспринять в своих собственных субъективных категориях. Иначе — силою навязанное не может не подавить инициативу и свободу развития личности. Для избежания этого человек и должен время от времени замыкаться в себе, резко отграничиваться от дальнейшего наплыва внешних веяний и, перерабатывая заимствованный материал в свое собственное существо, тем увеличивать его восприимательную емкость и устойчивость субъективного центра. Стремление помочь людям

достигать наиболее высоких состояний интеллектуального аскетизма и выработать наисовершеннейшие для этого методы воплотилось в особой науке борьбы с хаотичностью восприятий и процессов интеллекта. Таковы джнана-йога Индии²², «умная молитва» восточного христианства и «*Exercitia spiritualia*» Лойолы — западного, равно как и все современные попытки подчинить деятельность разума строгой дисциплине логики.

Диалектический процесс познания заканчивается гармоническим сопряжением высшего разума с интеллектом. С внешней стороны этот завершающий этап выливается в две различные формы, тождественные, однако, онтологически. В первом случае — это антропоцентрическое философское творчество, а во втором — теоцентрическое созерцание. В обоих случаях это есть конкретно-спекулятивная реальность, но в первой конкретизируется в индивидуальном творчестве, а во второй — в самом индивидуальном духе. Этим двум реальностям, как гармонические аналоги, соответствуют определенные феноменальные ноумены в периферической стихии интеллекта. Ноумену философского творчества здесь соответствует органичность феноменального строения системы и органичность познания. Познание как логический акт есть конкретное эмпирическое, предшествующее диалектическому процессу разумной стихии; органическое познание есть конкретно-спекулятивное, завершающее этот процесс. В первом случае это только неосознанное в себе проявление влечения к познанию, а во втором — это есть феноменальная реализация высшего разума. Высшие интуитивные озарения ноуменального получают феноменальное приложение и конкретный смысл в дифференциации, квалификации и организации эмпирических элементов сознания. Каждое представление, а тем более всякая сложная концепция и определяющая ее относительная точка зрения при свете высшего разума получает иной смысл, приобретает несравненно более глубокое и общее значение, ибо, входя в часть целокупным отражением своей полноты, целое выявляет все ее дифференциальные и субъективные качества и взаимоотношения с другими, дотоле остававшиеся вне сознания человека. Далее, всякое представление или сложная концепция гармонически сопрягается и соподчиняется с другими элементами в том же самом иерархическом уровне и образует вместе с ними упорядоченное множество гармонической системы. Наконец, каждое отдельное построение включается в системы восходящих и нисходящих иерархий и через это становится органической частью общего органического целого. Хаос элементов и беспорядочно сталкивающихся между собой различных взглядов и относительных построений уступает место их гармоническому содружеству и перекликанию.

Ноумену созерцания в периферической природе интеллекта соответствует одухотворение разума, или, в гегелевских терминах, его спекулятивизация. Это не есть аскетизм, искусственный отказ от участия в периферической феноменологии разумного начала, но полное изживание ее quasi-самостоятельных проявлений вне непосредственной подчиненности его ноумену, есть ее возвышение до достоинства совершенного символа духа. Если интеллектуальному аскетизму свойствен пафос отрицания и борьбы, то одухотворенный, спекулятивированный разум есть сам пафос положительного утверждения жизни во всей ее многообразности и естественное олицетворение абсолютного гармонического покоя. Если в органическом познании соподчиняются в совершенную синархическую систему все элементы и восприятия индивидуального сознания, то все же иные субъективные системы располагаются неизменно по законам и в категориях данного индивида. Между тем при одухотворении разума общий центр уже выходит за пределы индивидуальных граней и совмещается с самим Всеобщим. Через это все иные индивидуальные мировоззрения, как бы ни были различны их иерархические порядки и степени общности, утверждаются каждое непосредственно в нем самом и сопрягаются со Всеобщим как самодовлеющая, хотя и относительная реальность. Это есть глубинное перерождение и просветление всей стихии разума, ее одухотворение, ибо здесь

не только раскрываются его высшие иерархические ступени, но и каждая из них до последних низин озаряется совершенством и всеобъемлемостью животворящего дыхания духа.

Выяснив систему гармонических соответствий этапам диалектического процесса познания, перейдем к анализу таких феноменальных ноуменов, которые, односторонне создаваясь по законам имманентного субстрата конкретной эмпирической среды, являются карикатурными извращениями этапов диалектического развития.

Начальный этап диалектического процесса — конкретно-эмпирический факт акта познания — воспринимается здесь не только как не таящий в себе никакого высшего трансцендентного смысла, но и как вообще не имеющий за собой никакого оправдания и цели, равно как и никакой внутренней глубины. Если в диалектическом процессе познания эмпирический акт познания является орудием и методом достижения высшего смысла, а в системе гармонических феноменальных ноуменов, тая в себе самом цель, путь и метод, стихия познания способна бесконечно разворачивать свою собственную глубину, то здесь каждое проявление низшего разума определяется как сама цель. Будучи, подобно *coitus*'у как таковому, только удовлетворением функциональной потребности («мысль есть лишь функция мозга» — Моле-шотт, Бюхнер и др.), познание ограничивается здесь только этим смыслом. Здесь не только игнорируется высшее призвание разумной стихии как раскрытия в феноменальной среде ее ноумена, но и частный результат единичного познания перестает быть целью и императивом. Исчерпывающее значение приобретает сам процесс познания как таковой, и человек ищет не знания через познание, а в самих строяемых интеллектом логических фигурах находит и самодовлеющую цель, и полное удовлетворение познавательных стремлений. Это незаконмерное отождествление метода с целью приводит к полному извращению познания, которое через утрату своей соподчиненной причисленностиTM высшему смыслу, единственно оправдывающему его бытие и организующему его феноменологию, становится здесь лишенным всякого смысла и всякой хотя бы потенциально довлеющей закономерности в образовании звеньев логических построений и их чередовании. Погружение в поток таких бесцельных логических фигур может быть определено как интеллектуальный разврат.

Вторым этапом диалектического процесса познания является одностороннее последовательное утверждение только низшего разума с его оргиаз-мом и только высшего разума, что осуществляется в платоническом познании. Карикатурным отражением антитезиса этого бинера в плоскости феноменального познания является софистика. Всякий софизм, как и всякая построенная на софизмах концепция, есть логическая фигура, где общий смысл иерархически имманентен отдельным частям, т. е. обладает одинаковым с ними иерархическим достоинством. Всякое софистическое построение всегда плоскомерно и определяется наличием лишь периферических формальных взаимоотношений при полном отсутствии всяких глубинных внедрений. Поэтому оно абсолютно бесплодно и, чтобы хоть формально придти к какому бы то ни было выводу, необходимо должно уже включать его в себя формально, но лишь более или менее затаенным образом, т. е. совершать *retitio principii*. Онтологически софистика есть одностороннее замыкание разума в его имманентном субстрате — форме; это есть естественное олицетворение нижней бездны Аполлона — окостеневающего Мефистофеля.

Карикатурным отражением тезиса бинера второго этапа диалектического процесса познания является дурная метафизика. Это есть неправомерное отождествление сущности, достоинства и предмета высшего разума с таковыми же интеллекта. Приписывая себе не принадлежащую¹ДЮю всеобщность смысла и возможностей первого, интеллект замыкается в своей односторонности и пытается, пользуясь исключительно своими периферическими методами, воссоздать всеобщее в своих гранях. Будучи поэтому софистичен и основываясь на *retitio principii*, он изменяет здесь только предмет своего *quasi*-познания, но не

по существу, а только видимым образом. Выражая высшие реальности в логических фигурах, он переводит их в свою среду, делает их величинами формально одинакового иерархического порядка со всеми другими своими построениями. Иначе говоря, он при этом оперирует не высшим смыслом трансцендентного, а только его проекциями на периферию разумной стихии. Будучи в дурной метафизике — так же, как и в софистике — односторонним самозамыканием в своем имманентном субстрате — форме, низший разум именно здесь достигает наивысших пределов своей отрешенности от реальности бытия. Если в основанных на софизмах периферических построениях он еще некоторым образом касается в момент начала своего отвлечения действительности, то в дурной метафизике, окончательно отрываясь от конкретного эмпирического, он занимается лишь конструированием и формальным анализом отвлеченных начал. Отвлеченное начало есть понятие общего вида, получаемое отрешением от имманентной конкретности феноменального эмпирического и в то же время не имеющее связи через иерархическое соподчинение с ипостасными [так. — Ред.] реальностями синархии Логоса. Если пафос софистики должен быть определен как стремление к имманентному слиянию с системой недвижных феноменальных форм, то пафос дурной метафизики, напротив, определяется как стремление к целостному отождествлению с самими абстрактными схемами, к обострению создающего их личного начала и к предельному напряжению укониической отвлеченности разума.

Завершение этого цикла карикатурных извращений этапов диалектического процесса познания также двойственно. Если конкретно-спекулятивному естеству философского творчества феноменально соответствует гармоническое познание, то здесь его карикатурным искажением будет интеллектуальное одержание. Здесь свершается иерархическое вырождение познавательной способности человека, извращение ее глубинного смысла, ибо вместо метода и орудия самодовлеющего и самобытного творчества она делается средством принижения сознания вплоть до превращения самого человека в орудие элементарных форм разумной стихии. Философское творчество, аналогично браку в категории мистики, есть иерархическое поднятие феноменального сознания до спекулятивного смысла и низведение высшего разума до актуального конкретного обнаружения в эмпирической среде. Равным образом гармоническое познание, как, соответственно, и гармонический *coitus*, есть процесс творческого созидания конкретно-спекулятивного организма, завершающий диалектическое развитие и, созерцаемого *sub specie* эмпирического сознания, действующего в феноменальной среде. Феноменальным ноуменом извращения в категории мистики служит *coitus* с объектами царств природы, т. е. скотоложство, растениеложство и минера-ложство. Здесь происходит иерархическое ниспадение стихии *coitus*'а, незакономерное сближение с низшими иерархиями и искусственное поднятие их до иерархии человека. Вполне аналогичное этому совершается и в категории разума. При понижении иерархического *govo* 'а интеллектуального сознания происходит одностороннее сопряжение его с единичными элементарными формами разумной стихии: вместо вхождения в состав элементами сознания они делаются управляющими им императивами, что и определяется понятием интеллектуального одержания. Это есть иерархическое ниспадение интеллектуальной способности человека, и, соответственно трем видам извращенного *coitus*'а с представителями царств природы, можно установить три различных вида интеллектуального одержания. В первом случае это — беспорядочное метание в поисках удобного приложения; во втором — односторонний рост в замкнутых относительных гранях; и в третьем — кристаллизация и мертвенное застывание формы.

Во втором модусе завершительного этапа диалектического процесса познания мы имеем созерцание как конкретизацию разумной стихии в иерархическом плане самой монады индивида. Конкретно-спекулятивной природе созерцания, как гармонический феноменальный

ноумен, соответствует одухотворение разума как иерархическое поднятие его феноменальной природы до ноуменального естества. Карикатурным извращением этого является бесплодное мышление, которое, аналогично онанизму в категории мистики, есть выпад из всякой иерархии вообще, есть самозамыкание познавательного пафоса в самом себе. Если созерцание есть синархический центр разума, сопряжение с его ноуменальным естеством и органическое включение всей иерархии его становлений в процесс познания, то бесплодное мышление есть его утоническое соответствие, выпад из реальной иерархии его становлений, а потому и разрыв с его онтологическим естеством. Бесплодное мышление способно породить лишь искусственные концепции, мертворожденные идеи, не могущие ни самостоятельно органически развиваться, ни найти себе приложение как в ноуменальном, так и в феноменальном.

ГЛАВА XVII. Раскрытие стихии Эроса в категории разума

РАЗДЕЛ I. Сопряжение актуального сознания человека с царствами природы в категории разума

§ 54

Эротическое сопряжение актуального сознания человека с царствами природы в категории разума осуществляется через эволютивное познание их форм, бытия, условий и законов, изучение отличий и взаимоотношений между отдельными видами, создание целостной классификации и организацию их многообразности в единое органическое целое. Это есть путь осознания своей самобытности, иерархического достоинства, соотношений с окружающим и места в целом через раскрытие системы управляющих природою законов и детальный анализ их феноменологии. Здесь человек познает периферическую природу своего существа, выявляет актуально свойственные ей способности, оформляет свою эмпирическую личность и завязывает феноменальные связи с восходящими коллективами, т. е. сопрягается с эволютивной космической иерархией множеств. Это есть познание природы и самого себя через природу, это есть периферическое откровение Логоса, даруемое душе, нашедшей в себе силы предпринять путь эмпирического самопознания, пойти по нему и непрестанно следовать за все время уходящим в бесконечность идеалом.

Единение с природой в категории разума осуществляется через объективирование данностей непосредственного феноменального опыта, за-печатление их названием, термином или понятием и классифицирование их в иерархические системы. Каждое новое единичное восприятие вносит новую грань в первичное простое созерцание природы, т. е. увеличивает новым членом его множественность. По мере эволюции опыта непрестанно возрастает в сознании человека многообразность и дифференцированность природы, т. е. множественность видов ее эмпирической конкретности. В этом процессе одновременно происходит и

периферическое развитие сознания человека, выработка новых элементов, актуализация качествований и потенций, и внесение в творческом познании в природу новой индивидуальной дифференциации. Каждый акт познания вызывает к актуальному бытию определенную группу явлений природы в данных индивидуальных тональностях. Субъект-объектность познания одинаково отражается и на познающем, и на познаваемом, и в каждом частном случае обуславливает своеобразный модус бытия. Но параллельно со внесением в познавательном процессе множественности в сознание человека и природу происходит и полярно-сопряженный процесс ориентировки каждой новой данности и организации всего их целого. Единичное познание только тогда может свершиться и стать действительным, когда оно так или иначе связано с данностями предшествующего опыта. Безотносительного познания быть не может, и всякий познавательный акт, как и его результаты, обосновывается на познанном ранее и является его продолжением и по сущности, и по воспринимательным методам. Эта взаимная линейная в протяжении времени связь всех единичных восприятий между собой в значительной своей части остается в области бессознательного и проявляется прежде всего в системе и методах познавательного аппарата. Но даже на самых начальных ступенях развития человек не может довольствоваться простым нагромождением одного за другим единичных восприятий, ибо в этом случае он, с одной стороны, не мог бы разбираться в этом хаотическом множестве, а с другой — его собственные способности замерли бы в настоящем их состоянии и не могли бы развиваться. Последнее же имело бы своим последствием вечное ограничение доступного опыту узкими гранями элементарных периферических явлений, т. е. в корне уничтожило бы самую идею эволюции как развития прежде всего качественного.

Напротив, организация всякого воспринимаемого материала служит как необходимым условием сознательной жизни и эволюции, так и движущим их императивом. Процесс организации так связан с процессом познания, что в некоторой степени протекает помимо сознательных усилий человека и входит органически в каждый познавательный акт. Однако, как уже сказано, в этом случае он проявляется почти исключительно в постепенном эволютивном видоизменении познавательных способностей и в еще неосознанном повышении иерархического уровня общего сознания. Связь между отдельными элементами для актуального сознания только намечается, а потому отчетливое ее объективирование, соотносительная оценка единичных элементов и создание иерархической классификации составляют предмет последующего особого цикла сознательной организации. Итак — единение человеческого сознания с природой в категории разума протекает в бинерно сопряженных процессах дифференциации и организации.

Возникновение у человека стремления к сознательной организации воспринимаемых опытом данностей знаменует собой рождение жажды знания, а действительный приступ к осуществлению этой задачи — начало науки. Идея знания объемлет собой не только обладание определенным эмпирическим материалом, но и его иерархическую упорядоченность, т. е. организацию; содержание знания заключается не только в материальном составе его элементов, но и в осознанных их иерархических взаимоотношениях¹. Непосредственный опыт создает лишь часть содержания знания, и только в этой части оно непосредственно субъект-объектно. Организация эмпирического материала протекает в самом сознании человека и составляет его существенную и исключительную принадлежность. Отсюда следует, что всякая наука антропоцентрична, а не космоцентрична, и содержание научного знания не совпадает с почерпнутым в непосредственном опыте материалом, а превышает его. Но было бы крайней ошибкой предположить, что творческое создание научного знания осуществляется силами человека как некоей самобытной субстанцией, т. е. что человек есть абсолютный субъект науки и повелевающий центр ее законов и методов. В действительности человек и его сознание есть

центральное звено, где смыкаются: нисходящая иерархия единств с восходящей иерархией множеств, космическая субъектность Всеобщего с его космической объектностью. Человек есть часть вселенского органического целого, но, как таковая, отражает в себе все целое и может эволютивно осознавать себя единичной и самодовлеющей осью Всеобщего. Вселенская стихия познания сталкивает в человеческом существе два бинерных потока: иерархически восходящего материала и иерархически нисходящей организации. Одновременно центрируясь как в том, так и в другом, человек основополагает в категории разума свою сущность как организм, состоящий из центра и периферии, а смысл своего бытия и его цель — как творческое органическое сопряжение этих двух потоков. Если в процессе познания дифференциация по преимуществу относится к Имманентному Лику, то организация по преимуществу к Трансцендентному. В обоих случаях каждый полюс отражает другой, а потому основной природе сопутствует полярно с ней сопряженная обертональная. Дифференциация материала, как утверждение множественности, тяготеет к множественности исконной природы имманентного, но обертональный окрас трансцендентного проявляется в том, что в каждом случае множественность материала утверждается как некоторое конечное множество, соотносительное некоторому частному единству, а потому и конкретное. Равным образом организация эмпирического материала тяготеет к единству исконной природы трансцендентного, но обертональный окрас имманентного проявляется в том, что каждое частное единство объективируется и утверждается от периферии как соотносительное некоторому частному конечному множеству, а потому и конкретное. Итак — обе банерные составляющие разумного познания — дифференциация и организация, в свою очередь, бинерны и тяготеют к конкретной спекулятивности.

Всякий познавательный процесс есть творческое смыкание сходящихся рядов трансцендентного и имманентного и органическое сопряжение их частных членений в конкретно-спекулятивную реальность. Но, в зависимости от основного направления познавательного процесса, соответственно изменяется и его онтологическая природа, и кинетическое влияние полюсов космического бытия. В познании природы Всеобщее непосредственно участвует в познавательном акте в своей субъектности, ибо природа, как таковая, макрокосмична. Индивидуальность этого акта обуславливается субъектом, который воспринимает из общего содержания природы только то, что отвечает его стремлениям и может взойти в субъективные тональности его восприимательных способностей. Всякая индивидуальность, как и всякая субъективная ограниченность, может быть определена как потенциальная организация субъект-объектных отношений в эволютивном процессе становления. Если материальный состав и иерархический вид актуально-конкретной организации есть следствие выбора в эмпирическом процессе из окружающего, то и, обратно, сам этот выбор руководится стремящейся актуализироваться потенциальной организацией, или индивидуальностью. Онтологически началом всякой организации является Логос, раскрывающий категорию разума Трансцендентного Лица. Каждая монада есть частный модус всеобщего центра организации, а ее индивидуальность есть соответствующее иерархическое протяжение организации — аспект потенциальной синархии. Актуальное Я и актуальное сознание составляют последующую третью нисходящую ступень. Поэтому эмпирическая субъектность определяется как относительное членение всеобщего организующего начала, а субъектное сознание — как проводник организующего потока всеобщего, осуществляющий его конкретную актуализацию в эмпирическом процессе. В процессе познания природы трансцендентное нисходит только через русло относительного субъекта, а потому и весь процесс окрашивается субъективными тональностями. Как бы ни эволюционировало такое познание, оно всегда остается субъективно относительным по приемам и методам. Возрастание

ко Всеобщему здесь возможно не в субъекте, а через самый объект. Развитие науки влечет увеличение знания многообразности природы, т. е. эволютивное внедрение во множественность исконной природы имманентного. Итак — всякая наука, основывающаяся на конкретно-эмпирическом опыте, тяготеет и может возрастать лишь в протяжении дурной бесконечности.

Система природы построена по иерархическому закону. Ее единичные проявления не представляют собой повсюду одинаково удаленную от центра геометрическую периферию, но образуют органическое тело, включающее все звенья восходящих к центру иерархий. В примитивном опыте человек воспринимает единичные явления в их искусственной выделенностиTM и оторванности от всего окружающего. Он как бы врезывается в сплошную среду и вырывает из целого отдельные части. При этом искусственно уничтожаются все органические связи единичного со всеобщим, что и влечет неизбежно крайнее понижение в иерархическом достоинстве самого данного конкретного явления. Человек воспринимает в нем не органическую, а только количественную часть целого, только его частные относительные особенности, но не отражение в нем всего целого. Каждый объект органического мира исполнен бесконечной иерархической глубиной, и иерархическое достоинство его восприятия служит показателем и мерилom собственного достоинства субъекта. Поэтому иерархический порядок непосредственного эмпирического познания обуславливается исключительно степенью развитости познающего. Зная это, мы и можем оценить действительную зависимость научного знания от опыта.

В процессе познания природы надлежит различать два этапа. В первом происходит непосредственное сопряжение актуального сознания с явлениями окружающего, их дифференциация и объективирование в среде, как единичных конкретностей. Во втором этапе начинается сознательная организация множественного эмпирического материала в систему иерархий. Чем примитивнее сознание, тем примитивнее его опыт, методы и результаты. Вначале человек ограничивается восприятиями только самых дифференциальных и периферических свойств единичных конкретных явлений. Он создает названия, термины и понятия, логическое содержание которых вполне совпадает с содержанием самого восприятия. Далее он приступает к началу сознательной организации, и здесь также система понятий продолжает оставаться адекватной суммарному целому единичных восприятий. Но затем в самом процессе пос'фоения иерархической организации появляется неустранимая необходимость утверждения общих понятий, объединяющих в себе целое множество эмпирически наблюдаемых качеств. Это знаменует собой начало интеллектуального абстрагирования, рождение интеллектуальной схемы. Здесь именно и свершается отрыв от одностороннего следования эмпирическим данностям и наступает время актуализации организующих потенций трансцендентного. Если индуктивные обобщения протекают в гармоническом сопряжении с дедукциями высшей интуиции, то временный искусственный отрыв от феноменального опыта сменяется повторным к нему возвращением. Тогда та же самая объектность природы предстает пред человеком в новом свете, и в каждом единичном восприятии объект, наряду с простейшими периферическими качествами, раскрывает часть своей иерархической глубинности совместно с гармоническими взаимоотношениями с наиболее тяготеющим к нему окружающим. Так, например, созерцание звездного неба астрономом несомненно более глубоко и преисполнено содержанием, чем созерцание его обыденным человеком. В наступающем новом цикле происходит вновь сначала накопление эмпирического материала при более развитом состоянии сознания и более глубокая дифференциация объектности природы, а затем опять переход к дальнейшему развитию сознательной организационной деятельности. Итак, оба этапа построения научного знания — дифференциация и организация — сопряжены между собой и, последовательно чередуясь,

параллельно повышаются в иерархическом достоинстве. Это значит, что в самой природе человек может найти и объективировать всякую закономерную систему организации и что всякое научное знание может при достаточном его собственном совершенстве быть эмпирическим во всех своих членениях. Именно такую карту мы и наблюдаем, когда с помощью найденных нами законов природы и гипотез мы предсказываем должностное быть явление, что впоследствии и оправдывается, как это было, например, с теоретическим открытием Нептуна Леверрье и предсказанием бытия и свойств: гелия, скандия, галлия и германия Менделеевым. Возможность опытных проверок теоретических выводов и построений является не только наилучшим контролем, застраховывающим от ошибок, но и служит очевидным показателем параллелизма нашего разума и его науки с Разумом и Наукой, царствующими в природе. Действительность, проецируясь в наше сознание, приобретает некоторый преломляющий категориальный коэффициент, но последний или остается неизменным, или подчиняется в своих видоизменениях некоторому гармоническому закону. Но из параллелизма данностей эволютивного феноменального опыта в природе эволютивным организующим построениям научного знания ни в коем случае нельзя прийти к выводу об их тождественности. Наука рождается из опыта, все ее построения могут быть оправданы опытом, но содержание науки все же остается существенно большим, чем содержание соответствующего познавательного феноменального опыта.

Природа есть конкретная спекулятивность Всеобщего; множественность субстрата имманентного в ней органически сопряжена с организующим становлением трансцендентного. В феноменальном познании природы человек подходит к ее многообразию методом периферического касания и включает себя в ее систему через дифференциацию ее множественности в единичных явлениях. При этом в его сознании актуализируются лишь простейшие виды организации, соответствующие элементарным единичным явлениям и являющиеся необходимым в каждом случае условием самой возможности восприятия. Далее, как уже было сказано, начинается период сознательной организации эмпирического материала в гранях самого сознания. Эта организация при отсутствии ошибок в будущем повторном цикле познания будет оправдана новым, более высоким феноменальным опытом, но в настоящем своем состоянии она выходит за пределы уже совершенного опыта и есть привнесение самобытной ценности. Для того, чтобы иметь доступ к феноменальному опыту высшего иерархического достоинства, нужно уже обладать соответствующей организацией сознания. Повышение порядка организации есть актуализация соответствующего пояса иерархии потенций трансцендентного, т. е. опыт трансцендентный. Этим мы и приходим к уже выявленной по отношению категории мистики доктрине о неразрывной сопряженности и взаимной обусловленности двух видов опыта — трансцендентного и феноменального. В категории разума, аналогично, трансцендентный опыт является необходимым условием для возможности свершения опыта феноменального, ибо только при наличии соответствующей организации воспринимающего сознания оно делается способным к усвоению явлений природы данного порядка. В периферическом дифференцирующем феноменальном опыте сознание человека сопрягается с природой преимущественно в ее множественности, поскольку она есть эволюционирующий субстрат имманентного.

В создании следующей высшей ступени организации сознание воссоздает в себе самом соответствующий высший пояс организующей иерархии трансцендентного. Здесь человек самостоятельно и самобытно проходит в своей собственной субъективной природе определенный этап общемирового творчества, воплотившегося во всеобщности природы. В дальнейшем — в эмпирическом единении с природой он привносит в ее лоно свое творчество, т. е. объективирует и утверждает его как самобытный соответствующий аспект ее всеобщего

целого. Так как каждый познавательный цикл есть результат предшествующего, то всякое эмпирическое познание феноменальной природы есть лишь закрепление через феноменальное объективирование результатов предшествующей выработки организации сознания, т. е. данностей трансцендентного опыта. Если ранее мы полагали феноменальный опыт начальным как условие возникновения опыта трансцендентного, то теперь мы пришли к другому члену антиномии: начальным является трансцендентный опыт, служащий необходимым условием для возникновения опыта феноменального. Разрешение этой антиномии дается доктриной о бинерной сопряженности и взаимной обусловленности двух видов опыта. Итак — для осуществления эмпирического познания природы сознание человека должно одинаково обладать как опытом феноменальным, так и опытом трансцендентным. Через посредство первого человек внедряется в конкретную спекулятивную всеобщность природы с периферии и иерархии множеств, а через второй он сопрягается с организующим становлением в природе трансцендентного в иерархии единств. Отсюда следует, что всякая наука с точки зрения абсолютного идеализма Веданты долженствует стремиться к гармоническому отображению в индивидуальных тональностях абсолютной те-оцентрической науки Брахмана, ее единственного и всеобщего Субъекта, а с точки зрения гармонического дуализма Санкхьи всякая наука антропо-центрична, как результат взаимодействий Пуруши и Пракрита, созерцаемых в индивидуальных тональностях человека. В первом случае наука трансцендентна по отношению к феноменальному, как Vidya к Avidya, а во втором — ее содержание включает содержание данностей феноменального эмпирического опыта, но не равно ему, ибо, будучи параллельной природе, наука вместе с тем есть творческий результат самобытного становления трансцендентного в субъективной природе индивида.

РАЗДЕЛ II. Сопряжение актуального сознания человека с царствами идеального мира в категории разума

§ 55. Сопряжение с царством принципов в категории разума

Сопряжение в разумном трансцендентном опыте актуального сознания человека с царством принципов есть эротическое единение его конкретной относительной субъектности с абсолютно недвижными первоосновами бытия мира. Это есть творческое приобщение к державному покою Вселенской Власти, внедрение в зиждущий мир первичный Закон, слияние с абсолютными кристаллами духа, в своей неизменности дающими начало всяческому бытию и объемлющими все виды его феноменологии. Это есть восхищение в первозданное царство самосознания абсолютного разума, вознесение над всем частным и основоположное вхождение во все. Здесь микрокосм в стремлении ввысь возносится на конечные грани индивидуальной обособленности и обвеивается веянием безбрежности макрокосмического-го простора. Разумная категория монады, развертывая свои глубинные недра, благодатно озаряется ведением путей изначального смысла, и все ограничения ее конечного бытия готовы таять во всепронзающих лучах творческой Истины Безначального.

Разум есть стихия осознания реальностью своей самобытности, многообразности потенциалов

и иерархической перспективы своего содержания. Именно в категории разума всякое единичное бытие раскрывает качество-вания своей индивидуальности, осознает ее и утверждает ее иерархические соотношения с другими членениями Всеобщего и со всем его целым. Каждое эволютивное продвижение в разумной категории тем самым есть и новый возрастающий вид утверждения индивидуальности, что раскрывается в феноменальном в усилении и углублении субъективизма актуального сознания. Переход от феноменального опыта к трансцендентному знаменуется резким перенесением центра усилий из периферического развития феноменальной субъективности к глубинному осознанию индивидуального начала. s

Если в мистической составляющей трансцендентного опыта происходит непрерывное внедрение индивидуального естества во Всеобщее и именно его безусловная безграничность определяет основной *товос*, этого опыта, то в разумной составляющей свершается прежде всего раскрытие и утверждение индивидуальной самобытности в иерархическом соподчинении Всеобщему, и именно индивидуальная самоограниченность обуславливает в этом опыте его доминирующий *Товог*. В мистическом трансцендентном опыте актуальное сознание следует прежде всего исконной природе высшей мистики — прамистике и стремится нирванически раствориться в безбрежности Всеобщего. Но параллельно с этим происходит возрастание и по второй компоненте высшей мистики — гармоническому отражению праразума: тяготя к безусловному естеству Всеобщего, актуальное сознание раскрывает в себе глубины индивидуального естества монады и озаряется непосредственной интуицией ее самодовлеющей самобытности.

Строго аналогично сказанному, в разумном трансцендентном опыте актуальное сознание следует прежде всего исконной природе высшего разума — праразуму и стремится раскрыть до конца самобытность своего индивидуального начала и иерархически объективировать в субстрате имманентного его единичные качественования. Этому основному тяготению процесса параллельно сопутствует возрастание и по второй компоненте высшего разума — гармоническому отражению прамистики: тяготя к целокупному осознанию своего индивидуального бытия, актуальное сознание убеждается во вторичности природы монады как субстанции второго рода и в ее иерархической соподчиненности Бытию Первоначальному, т. е. озаряется ведением своего истинного места в целом. В феноменальном опыте в категории разума, как и в категории мистики, деятельность актуального сознания и его содержание обуславливаются периферическими взаимоотношениями с окружающим и подчинены соответствующим феноменальным законам. В обоих случаях происходит развитие личного начала и его субъективных особенностей. В единении с природой личность, как проводник организующих веяний трансцендентного, определяет *товос*, всего опыта и окрашивает его своими относительными свойствами. Поэтому этот опыт в обеих категориях не может не обладать эмпирической конкретностью, т. е. всегда имеет ограниченный смысл и частное значение. Раскрытие способности к опыту трансцендентному, определяясь переключением центра тяжести от личности к индивидуальности, тем самым кладет предел чисто относительной деятельности актуального сознания и непосредственно сопрягает его с жизнью всего космического целого. Достигая в эротическом восторге предельных граней своей индивидуальности, сознание предвосхищает свое энтелехийное развитие, на некие мгновения как бы выходит из-под гнета закона иерархизма и созерцает разлитый во вселенском всеединстве Абсолютный Разум Всеобщего. В этом воспарении индивидуальность не преодолевается как исконная форма конкретного духа, но только раскрывает довлеющее ей, как органической части целого, его целокупное отражение в соответствующих тональностях и тем осознает свою непосредственную иерархическую сопряженность с макрокосмической всеобщностью, благодаря чему и приобретает возможность непосредственного на ней

центрирования. Этим актуальное сознание конкретного бытия впервые поднимается до соучастия в космической деятельности Всеобщего как такового. Оно не только выходит из-под власти местных относительных условий как единственных императивов деятельности, возвышается не только над феноменальной средой, но и над своей собственной ограниченностью как индивидуального начала. Оно становится проводником всеобщности космического целого, осуществителем конкретной деятельности в стихии, точке зрения и законах Всеобщего. Деяния целого и здесь воспринимаются им в индивидуальных тональностях, но их внутренняя природа и их пафос продолжают таить всеобщность их истинного источника, а конкретные последствия их реализации в эмпирической жизни воочию раскрывают их сверхиндивидуальную безграничность. Индивидуальное здесь делается медиумом всеобщего; действуя как таковое и стремясь к субъективным целям, оно осуществляет веления всеобщего: его исключительная самобытность и закон безусловного совпадают в творческом тождестве. Это не есть прекращение индивидуального развития, не есть срыв в основном *гово* 'е эволюции в категории разума, не есть окончательное преодоление и отторжение индивидуальности, но есть лишь преодоление ее ложной замкнутой обособленности, ее творческое содружество со вселенским Промыслом, когда конкретный процесс и его цель перестают быть частными и изолированными, делаясь непосредственными звеньями исполнения предначертаний Всеобщего. Итак — основным признаком сопряжения с царством принципов в категории разума является преодоление личности, раскрытие последних глубин индивидуальности и просветление ее единичного конкретного бытия универсальностью всеобщего.

Второй признак непосредственно вытекает из первого. Организация эмпирического сознания в разумном единении с царством принципов определяется, как это следует из изложенного ранее, двумя сопряженными категориальными окрасами: от природы опыта и от основного категориального *lovoq* 'а данного царства идеального мира. Во-первых, разумность природы опыта обуславливает объективированность содержания и феноменологии эмпирического сознания и иерархичность его организации. В этом опыте в индивидуальности со всевозрастающей силой раскрывается стихия конкретности, идея личного начала развертывается во всей своей глубине и гармонически сопрягается с духовной индивидуальностью монады. Непосредственно центрируясь на интуиции надмирного, сознание в то же время не чуждается эмпирической конкретности, подходя к ней как к периферическому актуальному раскрытию единого центрального смысла. Отсюда вытекает конкретная спекулятивность как самого опыта как такового в его онтологической природе, так и организации, путей и методов актуального сознания. Во-вторых, волевой окрас, обуславливаемый основным *говос*, 'ом царства принципов, обнаруживается в прагматической природе этого вида трансцендентного опыта. Феноменальная организация сознания здесь воочию раскрывает как факт действительности восприятия им в высшей интеллектуальной интуиции творческих вейний царства принципов, так и кинетически-эволютивную систему его законов и качественований. Все содержание сознания организуется здесь для наилучшего и успешнейшего Достижения намеченной цели, т. е. все дифференциальные воления элементов состава иерархически координируются по отношению к основному стремлению и входят органическими частями в систему его процессуальных обнаружений. Эти два категориальных окраса, несколько не исключая друг друга, взаимно гармонически дополняются и создают некий простой ритм. Основная категория разумности данного опыта обуславливает внутреннюю его сущность и природу его процесса; обертональный окрас воли осуществляет прагматичность организации эмпирического сознания. Индивидуальное начало утрачивает свою обособленность и временно парализует свободу деяний, присущую ему как самобытному микрокосму; его стремления, закон и деятельность начинают центрироваться непосредственно на Всеобщем;

гармоническая часть органического целого, осознав в себе отражение всего целого, перестает жить как часть в ее самобытности и начинает действовать только в Товос, е Всеобщего. Это есть целокупное подчинение микрокосмическому целому, превращение его в исполняющее орудие только высших целей по высшим законам, одинаково трансцендентных в своем естестве ему как таковому. Все бытие монады и ее актуального сознания сводится к тому, чтобы быть проводником Всеобщего, исполнителем его общих предначертаний. Соответственно этому прагматическая организация актуального сознания определяется не индивидуальным центром и его законами, а самим Всеобщим и системой его законов. Сознание перестает служить целям и стремлениям микрокосма и даже утрачивает самую к этому возможность, всецело отдаваясь направляющим трансцендентность веяниям. Итак — вторым признаком сопряжения с царством принципов в категории разума является временное органическое перерождение индивидуального бытия, возникновение непосредственной центрированности на макрокосмичности Всеобщего и превращение микрокосмического самобытно управляющего познанием центра в проводник Всеобщего, исполняющий его предначертания по его же целям и законам, трансцендентным монаде и раскрывающимся лишь в самом Всеобщем. Это приводит к прагматической организации эмпирического сознания, к полной регламентации его феноменальной деятельности и к эмпирически творческому соучастию ведением во вселенском творческом потоке. Подчиняясь же основному *govog'u* конкретной спекулятивности опыта, актуальное сознание творчески внедряется и во все виды феноменальных иерархий для конкретной актуализации раскрывающегося ему трансцендентного спекулятивного смысла, действуя все время по законам Всеобщего и стремясь к его горним целям.

Конкретная спекулятивность данного вида трансцендентного опыта совместно с целокупным центрированием на макрокосмичности Всеобщего приводят к полному перерождению феноменальной личности. Такой человек сам по себе уже не обладает личностью в прямом смысле, ибо его феноменальный облик есть здесь не выражение его особенных феноменальных качествований, но есть только естественный периферический образ и "символ движущего им трансцендентного опыта, есть только проекция последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Но он также чужд и оторванности от феноменального, свойственной мистическому трансцендентному опыту. Для него конкретное эмпирическое есть та среда, в которой проявляется трансцендентный смысл, есть периферия реальности, несовершенно и искаженно обнаруживающая ее действительную сущность, но все же сопряженная с ней, способная к бесконечно возрастающему развитию и тем актуализирующая ее содержание. Живя в стихии разума, человек здесь так же стремится к осознанию раскрытия Реальности в космических иерархиях, как в мистике он все созерцает в естестве всеединства. Целостный трансцендентный опыт в разуме поэтому столь же конкретен, сколь и спекулятивен; человек не только не чуждается конкретного эмпирического, но именно через деятельность в его среде становятся действительными его спекулятивные построения. Однако он подходит к феноменам конкретного эмпирического не через периферические воздействия в их собственной среде и не в процессах независимого течения их собственной феноменальности, но через активное внедрение в них извне. Приобщенное к царству вечных общемировых предначертаний, эмпирическое сознание всегда остается существенно макрокосмичным и живет в стихии Всеобщего; внедряясь в феноменальное, оно не включается в системы его частных иерархий, но, напротив, как бы включает их в себя и использует их в своих собственных целях. При этом все местное и относительное, оставаясь в отдельных частях неизменным, так переориентировывает

свою организацию, что в целом становится проводником высших веяний и исполняет извне наложенную миссию. Итак, человек в этом опыте входит в конкретное эмпирическое, но не поглощается его средой и не подпадает под абсолютную власть его законов. Он продолжает жить в интеллигентном созерцании первоизданной природы кристаллов духа и их нисходящих раскрытий в стихии Всеобщего. Он исполняется их активностью и творческой мощью, но изливает эти дары на все целое эмпирического бытия, лишь временно и по свободному произволению действуя на его единичные проявления. Сопряжение в разуме с царством принципов, будучи в действительности частью целостного реального опыта, необходимо протекающего во всех трех пневматологических категориях, может быть только приближенно пояснено историческими примерами, когда элементы мистики и воли являются лишь необходимо сопутствующими. Трансцендентное озарение веяниями абсолютных первооснов бытия мира, в своей всеобщности порождающих, движущих и объемлющих все виды конкретной феноменологии во всех членениях всех иерархий, достигая актуальной конкретности в эмпирическом сознании человека, претворяется в систему философского мировоззрения своеобразного порядка. Во-первых, здесь в той или иной форме утверждается самый факт трансцендентного опыта совместно с его онтологическим обоснованием. Существо человека через свою монаду не только причастно общей природе трансцендентного¹, но и сопряжено с самой Реальностью, а потому есть Ее раскрытие в индивидуальном модусе. Поэтому в высших воспарениях мы можем внедряться в самую стихию Всеобщего и служить ее проводником. Так, у Плотина мы читаем следующий глубоко знаменательный текст: «Таким образом, мы сами, одной частью нас самих, касаемся Бога, соединяемся с Ним; мы в некотором смысле подвешены [грσторετα σπρveo/uev avrjpTTjfteda], ибо мы воздвигнуты на Нем [evtdpojteda], когда мы обращаемся к Нему»². Во-вторых, такая философская система имеет своей основной целью не исследование определенного вида закономерностей в конкретном эмпирическом и не раскрытие определенных идей в их приложении к феноменальным иерархиям, но непосредственное внедрение в сущность всеобщего Смысла и его развертывания в первоизданной природе принципов. Движущей основой системы является трансцендентное озарение неким принципом Всеобщего или целым их комплексом, а потому онтологическое достоинство системы определяется Местом этой концепции в истинной синархии принципов, ясностью Интуитивного опыта и совершенством раскрытия его данностей в формах интеллекта. Отдельная система может зиждиться на интуитивном озарении сравнительно второстепенными началами, но это не изменяет самый ее онтологический тип. Если внутренним ее ядром служит действительное откровение некоторого принципа, то тем самым и вся система необходимо должна быть определена как результат трансцендентного сопряжения с царством принципов в категории разума. Каждая значительная система в мировой истории в большей или меньшей степени включает этот вид трансцендентного опыта. Но возможно указать на таких философов, в системах которых озарения царством принципов играют доминирующую роль. Таковы: Плотин, блаж. Августин, Джордано Бруно и Гегель.

§ 56. Сопряжение с царством идей в категории разума

Сопряжение в разумном трансцендентном опыте актуального сознания человека с царством идей есть эротическое единение его конкретной относительной субъектноTM с макрокосмическим раскрытием творческого Разума Всеобщего. Это есть творческое

приобщение к интеллигибельной Жизни Реального, внедрение в Божественную Природу первичных порождений, созерцание жизнетворящих истоков всяческого бытия. Это есть погружение в стихию вечного вневременного становления надмирного Смысла во многообразных иерархиях космоса, запечатлевающих в продлении всех видов протяжения неустанную роскошь Его производящей силы и всеобъем-лемость Божественной Природы. Здесь микрокосм в стремлении ввысь возносится на конечные грани своей индивидуальности и, обвеваясь веянием безбрежности макрокосмического простора, вместе с тем исполняется влечением к конкретности Безусловного. Разумная категория монады, развертывая свои глубинные недра, благодатно озаряется ведением внутренней жизни вселенской Реальности, вечно варьирующих видов становления Ее конкретной спекулятивности.

Всякая идея наравне с макрокосмической всеобщностью обладает и особым, именно ей присущим видом конкретности. В отличие от стационарного в себе замкнутого принципа идея существенно обладает иерархическим строением и достигает актуальной конкретизации в эволютивном процессе развития космоса. При сопряжении эмпирического сознания в разумном трансцендентном опыте с царством идей, как и в сопряжении с принципами, человек преодолевает относительную обособленность своей личности и достигает высших граней индивидуальности. Однако здесь уже не имеет места сопричисление к космической Всеобщности в ее безусловном сверхиндивидуальном Смысле, но свершается творческое сопряжение со становящимися конкретными мировыми началами, одновременно включающими в себя и макрокосмическую безусловность, и строгую объективированность единичного деятеля. Здесь микрокосмическая единичность монады сопрягается с макрокосмической единичностью идеи: конкретное начало, эволютивно воссоздающее в своих тональностях целое, входит в гармоническое содружество с конкретным началом, раскрывающим в безграничности макрокосма конкретный модус трансцендентного смысла, часть, отражающая в себе целое, объединяется с целым в его части. Итак — основным признаком разумного сопряжения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством идей является преодоление обособленности личности, развитие индивидуальности до ее высших граней и творческое сопряжение индивидуального начала с относительно-бесконечной актуальной конкретностью идеи.

Организация эмпирического сознания в разумном сопряжении с царством идей определяется, как это следует из ранее сказанного, двумя сопряженными категориальными окрасами. Во-первых, разумность природы опыта обуславливает иерархическую организацию эмпирического сознания, объективированность его содержания и феноменологии, равно как и стремление осознать реальность в ее конкретной спекулятивности. В этом опыте со все возрастающей силой раскрывается стихия конкретности; идея личного развертывается во всей своей глубине и гармонически сопрягается с духовной индивидуальностью монады. Непосредственно центрируясь на интуиции надмирного, сознание в то же время не чуждается эмпирической конкретности, подходя к ней как к периферическому актуальному раскрытию единого центрального смысла. Отсюда вытекает конкретная спекулятивность как самого опыта как такового в его онтологической природе, так и организации, путей и методов актуального сознания. Во-вторых, определяющая собственную природу царства идей категория мистики вносит в эмпирическое сознание особый своеобразный *govog*. В нем развивается непосредственная интуиция реального, равно как и степени его отраженности, искажения, в конкретных проявлениях феноменального. Пользуясь этой интуицией, человек как бы воссоздает в себе систему связующих иерархий между стихией всеединства и конкретным эмпирическим. Эти иерархии не получают объективированного выражения и не проявляются актуально в формах разума, но факт их бытия непреложно устанавливается рождением

способности внутреннего подхода к каждому эмпирическому явлению и его оценки в иерархическом достоинстве. Тая в глубине своего существа мистическое предвосхищение идеального организма, человек определяет в каждом частном случае при встрече с явлением конкретного эмпирического степень его совершенства не по дискурсиям разума, а по непосредственной интуиции³. Это не есть восприятие истинного лика, *vnoataaic*, 'а, идеи через высшую интеллектуальную интуицию, не есть светлое прозрение в разуме интеллигибельной реальности («*jnanakasha*» в санскритской терминологии) и дедуктивное нисхождение в заданных тональностях к данному эмпирическому смыслу для возможности совершить его логистическую оценку, но непосредственный единый акт мистической оценки, только в результате своей могущей объективироваться в формах разума. Это есть проявление исконной мистической природы царства идей, императивно проникающей в разумную категорию познающего сознания. Эти два сопряженных окраса актуального сознания при познании им в разумном трансцендентном опыте царства идей, нисколько не исключая друг друга, взаимно гармонически дополняются и создают некий простой ритм. Основная категория разумности данного опыта обуславливает внутреннюю его сущность и природу его процесса: обертональный окрас мистики делается и движущим императивом, и результирующим самоконтролем на всем пути конкретно-спекулятивных построений. Познание в трансцендентном опыте царства идей, будучи-по существу динамично и относясь к течению процесса становления духа, в основном разумном окрасе актуального сознания протекает в иерархической конкретной спекулятивности, а в обертональном мистическом окрасе просвещается стихией всеединства. Однако наряду с макрокосмической всеобщностью каждая идея обладает особой относительно-бесконечной конкретностью: отражая в себе, как органическая часть целого, всю Иерархию идей, она неизменно окрашивает все особо ей свойственными специфическими тональностями. Идея не есть индивидуальность, она не микрокосмична, а макрокосмична, но все же она есть только определенный модус Всеобщего, объемлющий лишь часть целостного содержания. Поэтому эротическое познание частной идеи или частной иерархии идей есть одновременно и макрокосмическое расширение эмпирического сознания, и сужение его творческих потенций в соответствующих специфических гранях. Эмпирическое сознание каждой монады должно раскрыть в целостном пути своей эволюции каждую идею и все их восходящие иерархии, но согласно своей собственной индивидуальной самобытности. При познании конкретной идеи неминуемо каждый раз происходит привнесение в эмпирическое сознание ее ограничивающих специфических тональностей, т. е. здесь происходит эволютивное движение по иерархической координате лишь в определенном модусе Всеобщего, но способность восприятия всех других идей в их собственных модусах тем самым временно парализуется. Итак — вторым признаком разумного сопряжения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством идей является временное органическое видоизменение субъектности сознания, замена целостной индивидуальности специфической конкретностью макрокосмической идеи. При этом все гармонирующее в сознании с данным конкретным модусом обнаружения содержания Всеобщего иерархически развивается, все же остальное содержание и организующие способности сознания временно парализуются. Сознание делается эмпирическим проводником идеи, т. е. место его индивидуальной монады занимает идея, хотя и преломленная в соответствующих индивидуальных тональностях.

Конкретная спекулятивность данного вида трансцендентного опыта совместно с центрированием на относительно-бесконечной конкретности макрокосмических идей приводит к полному перерождению феноменальной личности. Такой человек сам по себе уже не обладает личностью в прямом смысле, ибо его феноменальный облик есть здесь не выражение его особенных феноменальных качествований, но есть только естественный периферический

образ и символ движущего им трансцендентного опыта, есть только проекция последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Но, не будучи связан феноменальными условиями непосредственно окружающего, он в то же время не оторван от конкретного эмпирического. В мистическом единении с принципами человек чужд конкретному эмпирическому принципиально, как шелухе («клиппот») реального. В сопряжении с принципами в категории разума конкретное эмпирическое принимается только как периферическое обнаружение ноуменального смысла, в своем целом эволютивно актуализирующее всеобщность его стихии; иначе говоря, конкретное эмпирическое здесь оправдывается только телеологически и только во всей суммарное™ своего многообразия.

В мистическом единении с идеями двойственность природы этого трансцендентного опыта — его одновременная макрокосмичность и конкретность, наряду с его общей динамичностью, — приводит к признанию единичных явлений конкретного эмпирического как феноменальных образов ноуменальной конкретности, живых символов и законов путей. Но и здесь действительное причинное соотношение ноуменального с феноменальным остается совершенно в тени, и потому собственный смысл единичных явлений конкретного эмпирического, как таковых, остается чуждым эмпирическому сознанию. Только в сопряжении с идеями в категории разума впервые происходит истинное обоснование множественной эмпирической конкретности феноменального и его единичные явления получают самобытное оправдание. Живя в стихии разума, человек здесь так же стремится к осознанию интеллигибельных реальностей в себе, как и к осознанию их раскрытий в феноменальных иерархиях. Как в сопряжении с принципами актуальное сознание созерцает все целое конкретного эмпирического как периферическое раскрытие Реальности, актуализирующее Ее всеобщее содержание, так в сопряжении с определенной идеей это сознание, увлекаясь стихией определенного модуса ноуменального, динамически стремится воплотить в себе конкретную эмпиричность в определенно заданных тональностях, т. е. объективировать ее в себе также и периферическими взаимоотношениями с окружающим. Феноменальная конкретность здесь служит не только символом горнего смысла, черпающим только в последнем оправдание своему бытию, но и единственным деятельным средством к осуществлению конкретной спекулятивности ноуменального. Будучи отражением в имманентной среде надмирного, конкретное эмпирическое в своих единичных явлениях является кинетическим агентом, единственно способным эволютивно двигать процесс конкретной актуализации соответствующих модусов трансцендентного. Это воссоздание единичных явлений конкретного эмпирического с утверждением их самобытного смысла осуществляется в самом внешнем лике актуального сознания. Все силы и стремления человека как сознательно, так и бессознательно направляются к тому, чтобы наиболее совершенно гармонизировать с интуитивно воспринимаемым из трансцендентного, чтобы во всей своей организации и ритме всех единичных процессов последовательно и эволютивно актуализировать в спекулятивную конкретность одни за другими иерархические членения данного модуса трансцендентного — интеллигибельной идеи. Следуя этому всепокоряющему основному стремлению, человек одинаково отходит и от всеобщности ноуменального, и от утомляющего многообразия взаимоотношений с неупорядоченными явлениями окружающего феноменального. Замыкаясь в созданном иМ ограниченном мире, человек делается узко-односторонним, видит только свою цель, все развивает только с ее точки зрения, считается со всем только по степени способности содействовать ее успешнейшему достижению. При этом все местное и относительное, оставаясь

в отдельных частях неизменным, частью вовсе отбрасывается, а частью так переориентируется в своей организации, что в результате, будучи объективировано в определенную феноменальную систему, становится кинетическим агентом соответствующей идеи или целого их единичного комплекса и проводником их веяний, исполняющим предназначенную ему миссию. Трансцендентное озарение комплексом определенных идей, динамически стремящихся достигнуть конкретной спекулятивности через посредство творчески-эволютивной деятельности эмпирического, сознания человека, достигая в нем актуальной конкретности, превращает его в фанатического паладина соответствующего философского мирозерцания. Такой человек одинаково оторван и от полноты ноуменального, и от полноты феноменального, но в то же время он причастен и тому, и другому в некотором относительном контакте. Он непрестанно отражает и гармонически соподчиняет одно в другом и стремится сочетать в единый целостный конкретно-спекулятивный организм. Он живет в стихии промежуточного между ними тока, и все усилия его жизненной деятельности сводятся к стремлению возможно полнее и совершеннее объективировать и утвердить эту иерархическую лестницу, т. е. сделать свой собственный путь и метод познания, динамику своего достижения горнего и реализации его озарений в формах конкретного эмпирического всеобщим достоянием и общепринятым путем развития. Когда трансцендентный опыт сопряжения с царством идей протекает с подавляющим доминированием категории разума, человек почти совершенно воздерживается от непосредственных воздействий на других людей в мистике и воле и ограничивается только убеждениями в разуме с соответствующим личным примером. Его орудие — сила логических построений и блеск головокружительных умозрений, наравне с созданием новых видов подхода к предстоящим перед человеком проблемам, новых методов и приемов исследования и организующей оценки, открытием новых точек зрения и воссозданием даже ранее известного в совершенно новом свете. Его облик, путь и личный пример начинают сами непосредственно свидетельствовать о реальности и идеальном предмете его служения, и он может стать могучим деятелем истории умственного развития, возбудителем новых великих течений, как созидающих в эволюции, так и катастрофически разрушающих в революции во всех областях и видах общественной жизни своего народа и даже целого человечества в масштабе многих веков.

Тип такого паладина идеи всецело зависит от иерархического порядка. На высших ступенях разумный трансцендентный опыт может раскрыть эмпирическому сознанию человека глубочайшие недра ноуменального Смысла. Не единичная идея и даже не частная их иерархия, но целостный модус вселенского самосознания Реальности может озарить человека своей бездонностью в его высоком интуитивном восхищении. Тогда человек делается проводником целостного откровения, а его эмпирический образ — его символом, актуализирующим двигателем и путем. Ведомая нам история человечества не знает конкретно-эмпирического выражения конечной энтелехии этого пути, т. е. целокупного откровения в категории разума. Разумный Лик Христа, как и Великих Посвященных древнего мира, был весьма мало воспринят человечеством, сочетавшимся с Основоположниками почти исключительно только в категориях мистики и воли. Высочайшие исторически известные достижения были осуществлены Платоном и Шри Шанкара Ачарья. Трансцендентный опыт обоих был равной мерой преимущественно центрирован на сопряжении с царством идей, и оба они возвысились почти до полной всеобъемлемости Всеобщего, связав в своих творениях большинство частных иерархий идей в общем гармоническом содружестве. Как Платон для Греции, так Шри Шанкара Ачарья для Индии представляют центральный узел тех идей, постижение которых исчерпывало не только предшествующую умственную деятельность их народов, но все их последующее развитие, продолженное и ныне продолжаемое всем человечеством. Среди философов порядка царства

идей эти гиганты безмерно возвышаются над сонмом других прежде всего своей кафоличностью, т. е. гармонически примиренными универсальностью содержания общим единством верховного духовного озарения. Далее следуют системы уже уступающие в кафоличности и ограниченные только определенной иерархией или циклом идей. Таковы, например, Калила, Будда, Канада, Эпикур, Шопенгауэр, Джоберти и Бергсон. Продолжая нисходить по иерархии, мы встречаем выразителей одной определенной идеи, весь жизненный путь которых сводится к стремлению ее наилучшего обоснования. Среди больших людей мы уже не сможем найти такой узкой односторонности: у них может одна идея занимать определенно центральное положение и только сопутствовать-ся рядом других, как ее иллюстрационным материалом. Для последнего случая могут служить примерами хотя бы Гартман и Вейнингер. Эту нисходящую иерархию можно продолжить сколь угодно далеко. Не только идеи всех порядков, даже наиболее частные и конкретные, могут предопределять интеллектуальный облик и познавательно-творческую деятельность человека, но и отдельные понятия более или менее общего вида, выработанные психической или социальной жизнью человеческой общности, могут находить своих фанатических паладинов. Для примера достаточно упомянуть хотя бы о «гражданской скорби», столь отразившейся на русской литературе последних десятилетий и исполнявшей все духовное содержание целого ряда авторов. На низшей ступени мы встречаем проповедников уже совсем низменных воззрений, назвать которые «идеями» было бы чудовищным онтологическим и филологическим абсурдом. Таковы «идея» опрощения у Толстого, ореол босячества у Горького и апофеоз звериности в «Санине» Арцыбашева. Но и среди обыденных людей в повседневной обстановке каждый в каждый же момент времени среди разговора, а в особенности в споре является проводником и слушателем того или иного комплекса идей элементарного порядка, хотя бы и в карикатурных искажениях.

§ 57. Сопряжение с царством монад в категории разума

Сопряжение в разумном трансцендентном опыте актуального сознания человека с царством монад есть эротическое единение его конкретной относительной субъективности с микрокосмическими реальностями высших иерархических порядков. Это есть творческое приобщение к космическим деятелям, в возрастающей степени отражающим в себе Всеобщее, внедрение в стихию и закон более сложной и многообразной жизни, сопряжение с главенствующими двигателями мирового процесса. Это есть активное сопряжение со становящейся конкретностью Безусловного, восхищение к Его творчески реализующему Лику, утверждающему в продлении актуализацию конкретной спекулятивности Реального. Это есть динамическое включение в синархию его дифференцированных и организованных индивидуальных органических членений, где объективирование в Едином иерархии единств через сопряжение с гармонирующей феноменальной иерархией множеств раскрывает возможность этим индивидуальным членениям Реального объективировать и актуально утвердить в последовательном процессе свое конкретное бытие и индивидуальные качества, а общее генетическое и синтетическое единство целого во множественности адамического элемента обуславливает действительность факта и целокупность этого космического процесса и во Всеобщем. Здесь эмпирическое сознание восхищается на верховные грани своей Индивидуальности и в ее глубине созерцает свое синархическое единство с бесконечно возрастающей иерархией микрокосмов. В пламени эротического восторга его

индивидуальные ограничения готовы преодолеть свою застывшую неподвижность и благодатно расширяться настолько, чтобы вместить в себя простор высших типов конкретного бытия, их высшую свободу и высочайшую цель. Каждая монада, будучи индивидуальной, тем самым искони ноуменально-конкретна, т. е. есть членение трансцендентной синархии Логоса, вечно обладающего трансцендентной конкретной спекулятивностью в самом Всеобщем, что и раскрывает его основной предикат — субъектную ипостас-ность. Эмпирическая реализация актуальной конкретности вселенской семьи монад, т. е. достижение целокупной спекулятивной конкретности царства монад или действительного воплощения Логоса в конкретном эмпирическом, и составляет сущность космического процесса. Онтологически исходя из бытия монады, эмпирическое сознание по мере своего иерархического развития выявляет в организации своего актуального содержания во всевозрастающем многообразии как единичные отражения идей в феноменальной среде, так и их собственные образы порознь и во всех взаимоотношениях. Параллельно и сопряженно с этим происходит процесс актуального объективирования и утверждения индивидуальности, которая, с одной стороны, окрашивает своими тональностями все воспринимаемое, а с другой — сама раскрывается в особенностях сочетаемости и взаимного отражения конкретных идей. При сопряжении эмпирического сознания в разуме с царством монад, как и при сопряжении с другими идеальными царствами, человек преодолевает относительную обособленность своей личности и достигает высших граней своей индивидуальности. Но здесь уже не имеет места сопричисление ни к космической Всеобщности в ее безусловном сверх-индивидуальном смысле, ни к становящимся конкретным мировым началам, одновременно включающим в себя и макрокосмическую безусловность, и субъективную объективированность единичного деятеля. Индивидуальность не входит здесь ни во Всеобщее, ни в Его макрокосмические модусы; тип эмпирического возрастания сохраняется неизменным, здесь свершается только мистерия повышения иерархического порядка творческого приобщения к высшим ступеням конкретного бытия, но не изменение его основного *говог'а*. Здесь микрокосмическая единичность монады иерархически приближается к воссозданию Всеобщего в своей собственной индивидуальности; конкретное начало, предвосхищая свою энтелехию, входит в гармоническое содружество с однородным началом высшего порядка. Итак — основным признаком разумного сопряжения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством монад является преодоление обособленности личности, развитие индивидуальности до ее высших граней и творческое сопряжение индивидуального начала с иерархией монад высшего порядка.

Организация эмпирического сознания в разумном сопряжении в трансцендентном опыте с царством монад определяется, как это следует из ранее сказанного, двумя сопряженными категориальными окрасами. В данном случае категория познающего сознания совпадает с категорией раскрывающегося в этом сознании идеального царства, а потому сопряжение здесь наиболее тесно и глубоко. С одной стороны, разумность природы опыта обуславливает иерархическую организацию эмпирического сознания, объективированность его содержания и феноменологии, равно как и стремление осознавать реальность в ее конкретной спекулятивности. В этом опыте со всевозрастающей силой раскрывается стихия конкретности; идея личного начала развертывается во всей своей глубине и гармонически сопрягается с духовной индивидуальностью монады. Непосредственно центрируясь на интуиции надмирного, сознание в то же время не чуждается эмпирической конкретности, подходя к ней как к периферическому актуальному раскрытию синархического центрального смысла. Отсюда вытекает конкретная спекулятивность как самого опыта как такового в его онтологической природе, так и организации, путей и методов актуального сознания. С другой стороны, разумность собственной природы царства монад определяет *lovos*, раскрывающего его

разумного пафоса. Здесь свершается таинство действительного целокупного органического сопряжения двух индивидуальных ликов (впоміс,) Реальности различного иерархического достоинства, взаимного проникновения двух самобытных природ, органического присваивания и соподчинения их качественностей. Разумная категория эмпирического сознания здесь входит в непосредственный союз с иерархически высшей модификацией интеллигибельного смысла, с высшим поясом становящейся конкретной спекулятивности Реального. Эти два категориальные окраса, тождественных в безотносительном смысле, но разнствующиe благодаря иерархическому различию в достоинстве природ располагающих ими сущностей, осуществляющих эротический союз, взаимно органически дополняются и создают некий простой ритм. Основная категория разумности данного опыта обуславливает внутреннюю его сущность и природу его процесса, раскрывающиеся в иерархичности организации эмпирического сознания: обертональный категориальный окрас разумности повышает иерархический порядок и глубину смысла этой организации. В самом деле, здесь свершается не органическое содружество индивидуального микрокосма с макрокосмической Всеобщностью и не замещение довлеющего эмпирическому сознанию ноуменального центра монады относительно-бесконечной конкретной субъектностью макрокосмической идеи, но возрастающее по иерархической координате внедрение в стихию своего собственного индивидуального бытия и раскрытие в его глубинных недрах органического отражения восходящих к Безусловному иерархий конкретности. Иерархическое повышение ощущения и природы центра конкретного бытия, а следовательно, и его индивидуальной самобытности и разнствования в иерархическом достоинстве с данностями конкретного эмпирического, тем самым приводит к сознанию иерархической перспективы бытия и к разумному утверждению конкретного организма как гармонической системы центра и периферии, связанных нисходящими из первого промежуточными иерархиями. Таким образом, осознание в разуме индивидуальности, разумное осознание самобытной особенности конкретного бытия и разумное же осознание иерархичности и органичности строения существа неразрывно сопряжены друг с другом и первое необходимо обуславливает второе и третье. Итак — вторым признаком разумного сопряжения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством монады является углубление индивидуальной самобытности, творческое приобщение к личному началу Божества и иерархическая организация эмпирического сознания, совместно с центрированием на конкретной бесконечности микрокосмической монады. Это приводит к иерархической организации природы и процессов феноменального существования, к развитию его замкнутости в себе, отчуждению от непосредственно окружающей среды и к утверждению постоянства основных феноменальных качественностей.

Конкретная спекулятивность данного вида трансцендентного опыта совместно с центрированием на относительно бесконечной конкретной индивидуальности монады приводит к полному перерождению феноменальной личности, замещению одного образа другим, существенно от него отличным. Такой человек сам по себе уже обладает личностью в прямом смысле, ибо его феноменальный облик есть здесь не выражение его особенных феноменальных качественностей, но есть только естественный периферический образ и символ движущего им трансцендентного опыта, есть только проекция последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Но, не будучи связан феноменальными условиями непосредственно окружающего, он в то же время не оторван от конкретного эмпирического. При мистическом единении с принципами феноменальное отвергается как таковое вовсе; при сопряжении с ними

в разуме феноменальное оправдывается только в его целом и опосредованно. При мистическом единении с идеями феноменальное принимается в своих частях только как символ макрокосмических ноуменальных конкретностей; при сопряжении с ними в разуме единичное в феноменальном получает самобытное оправдание как кинетический агент, осуществляющий актуализацию спекулятивной конкретности идей. Наконец, при мистическом единении с монадами единичные членения феноменального принимаются как символические образы микрокосмических ноуменальных конкретностей, воплощающие в своей эмпирической организации проекцию их самобытности в условиях окружающей среды. Только при сопряжении с царством монад в категории разума единичные членения феноменального получают целостное самодовлеющее обоснование в себе самих. Этот трансцендентный опыт микрокосмичен и конкретно спекулятивен, а потому он существенно индивидуально эволютивен. Он не только призывает к свершению эмпирической конкретной реализации воспринятых из трансцендентного данностей в феноменальном, но и влечет к осуществлению эмпирической деятельности как для приобретения феноменального опыта, так и для возможности в будущем дальнейших восприятий из ноуменального. Таким образом, в противоположность мистическому единению с царством монад здесь имеет место не ограничение только символическим выражением трансцендентных восприятий в феноменальном, но внесение тяготеющей к эволюции творческой активности в саму эмпирическую среду, чтобы, пользуясь открывшимися высшими целями и законами, возвести феноменальный организм через гармоническую эволюцию к его первообразу. Аналогично мистическому единению с царством монад, интуитивное воспарение к нему в категории разума может достигать различного иерархического достоинства, причем нужно указать два основных случая: в первом предельной гранью оказывается собственная монада человека, во втором — восхищенное актуальное сознание приобщается к созерцанию высших звеньев иерархии монад. Интуитивное непосредственное творческое сопряжение с монадами высшего порядка знаменует собой переход от индивидуального творчества в прямом смысле к творческому воплощению откровения, свойственного крупному общественному организму. Здесь опять могут быть два случая: в первом эмпирическое сознание индивида оказывается в состоянии достигнуть сопряжения' лишь с эгрегором общества, а во втором оно действительно восхищается до восприятия истинного лика монады высшего микрокосма и воспринимает всю вложенную в нее всеобщность природы, конечной цели и закона. Как уже не раз говорилось, в исторической действительности мы всегда встречаем трансцендентный опыт одновременно во всех трех пневматологических категориях и сопряжение со всеми тремя царствами идеального мира, хотя та или иная составляющая или некоторая частная их совокупность может доминировать. Посему каждый вид трансцендентного опыта в его чистом виде мы не можем наблюдать в действительной жизни, и все исторические примеры должны быть приводимы только как весьма приближенные и могущие дать только отправную точку для интуитивного созерцания той или 'иной координатной составляющей, неизменно входящей во всякий трансцендентный опыт вообще. Так, уже указанные примеры Платона и Шри Шанкара Ачарья определяют, наравне с глубоким проникновением в царство идей, также и восхищение к высшим монадам своего народа. В своих диалогах Платон отразил все главнейшие течения эллинской культуры и соединил их в единый синтетический облик. То же самое по отношению к индийскому гению — Шри Шанкара Ачарья. Сюда же должна быть отнесена и школа славянофилов, пытавшихся выявить духовную сущность русского народа. Впрочем, как глубоко верно замечает В. Эрн, и вся русская философия — от Сковороды до самого Эрна — всецело проникнута тем же основным стремлением — утверждением восточного логизма в противоположность западному рационализму. Примером сопряжения в категории разума эгрегором народа могут служить

французские энциклопедисты XVIII века и вообще вся современная публицистика. Что же касается осознания в разуме собственной индивидуальности автора, то во всяком творчестве в образе или слове; оно проявляется с тем большей силой, чем одареннее и самобытнее его автор.

Часть IV. Учение о бинере раскрытий в актуальном сознании трансцендентного и имманентного в категории воли

ГЛАВА XVIII

§ 58. Учение о диалектическом процессе действо-вания, системе гармонических феноменальных ноуменов, эмпирически раскрывающих этот процесс, и системе феноменальных ноуменов извращения

Воля есть стихия творческого раскрытия бытием своей субстанциальности, есть начало, осуществляющее конкретную актуализацию реальности в синархии космоса. Реальности, воля одновременно с единством заключает в себе множественность: она именно призывает к бытию дифференциацию единого генетического естества Реальности во множественность его объективированных модусов, но в то же время, вливаясь в эту множественность, она эволютивно организует ее в систему космической синархии, воссоздающей единство в актуальном раскрытии Реальности и утверждающей ее всеобщее естество как единство синтетическое, В иллюзии *avidya* воля раскрывается на периферии синархии как энергия, феноменальное соответствие творческой активности духа, осуществляющее в среде имманентного объективирование во множественность генерического единства материи, имманентного субстрата единства, чрез посредство формы, орудия объективирования имманентного субстрата, и свершающее конкретно-эмпирические явления, эволютивно возрастающие по закону синархии. Категория воли раскрывается в актуальном сознании поскольку последнее сопричисляется к Реальности, творчески развертывающей синархическое бытие мира. Она выделяет из себя *quasi*-самобытную категорию энергии, раскрывающуюся в актуальном сознании поскольку оно стремится воспринять периферическую феноменологию имманентного субстрата, как проявление его генерического единства во многообразности форм, тяготеющего в пределе к целокупному актуальному раскрытию синархического содержания духа. Идея «непосредственного актуального раскрытия субстанциальности Абсолютного Бытия и результативного осуществления реализации Его спекулятивного содержания в синархии конкретного» выражает природу воли статически в ее онтологической всеобъемлемости и всевременности. Актуальное эмпирическое сознание человека существует и познает не саму природу ноуменального, а порождаемые ею и раскрывающие ее процессы. Согласно этому динамическим выражением исконной природы воли является идея «творческого действия». Творческое действие есть динамическое раскрытие стационарной воли; воля есть принцип, а творческое действие есть раскрывающая ее идея. Творческое действие есть стихия становления Реальности в рождающейся и преодолеваемой множественности; раскрывая глубины противоположностей и безмерность многообразия феноменологии зиждущей мир

Воли, оно вместе с тем стремится гармонически объединить их в синархическом целом.

Онтологически творческое действие едино, как едино вселенское начало воли. Это есть первое раскрытие субстанциальности Реальности (dwafuq лршщ], Ее первичное абсолютное откровение, нераздельное с Ней и единосущное. Такова природа воли в концепции абсолютного монизма. Подчиненное оковам avidya, актуальное сознание созерцает Имманентный Лик как особое самобытное начало; антитезис первоверховного бинера утверждается отделенным от тезиса, выпавшим из него. Так возникает идея Великой Матери, противопоставленной Отцу. Периферическая активность деятельности объективированного во множественных формах генерического субстрата имманентного начинает здесь восприниматься как quasi-самобытное начало энергии. Принцип активности оформленной материи также раскрывается в идее творческого действия, но природа этого действия обладает уже иными качествами. Трансцендентное творческое действие есть волеизлияние центральное; действие имманентное есть периферическое проявление активности. Первое есть энергия духа, второе есть энергия плоти. Дух, как реальность, объемлет в своем естестве всю синархию своих проявлений; поэтому энергия духа объемлет и энергию плоти и освящает ее. Энергия плоти перестает быть энергией духа, когда она забывает о ней, действует помимо нее, противопоставляет себя ей. Такая выпавшая из синархии духа энергия, утверждающая себя только как энергия плоти, есть раскрытие иллюзорной движущей мощи Имманентного, его первичное откровение, нераздельное с ним и тождественное. Это есть энергетивная ипостась мира сего — начало титаническое. Итак — онтологически начало творческого действия раскрывается только из ипостаси Отца, но в иллюзии avidya возникает, как имманентное его средоточие, quasi-особое начало титаническое.

Двойственность видов воли и раскрывающих их действий вполне аналогична двойственности видов как мистического начала, раскрывающихся в любви духа и в любви плоти, так и разума, раскрывающихся в высшей и низшей модификациях познания. Высшая воля вместе с онтологически! бинером высшей мистики и высшего разума составляет триединое органическое целое. Начала мистики и разума, будучи в себе категориями духа, в то же время в своей феноменологии служат категориями становления его ка] такового. Но так как становление духа возникает онтологически действием субстанциальной воли реальности, то с точки зрения космической феноменологии мистика и разум суть категории становления воли. В действительности все три пневмато-логические начала обладают равным достоинством и имеют каждое самобытное обоснование в самом духе, но в пределах становления воли; неизменно проявляется как prima inter pares; она действует и непосредственно как таковая, и в гармоническом сопряжении с мистикой и разумом. Если* эти два начала должны быть изучаемы в бинерной сопряженности, когда каждое освещает другое и освещается им, то феноменология воли делается* доступной надлежащему постижению лишь при параллельно сопряженном исследовании с целым бинером: мистика — разум. Двойственность модификаций воли в каждом ее состоянии — высшем и низшем — обуславливает существенные особенности в развитии по этой — категории, но так как должным образом осознать их возможно лишь при специальном исследовании в связи с проблемой свободы воли, то мы и отложим это до «Пневматологии индивида». Здесь же мы займемся основным вопросом: о взаимоотношении трансцендентного и имманентного в категории воли подобно другим двум пневматологическим категориям.

Высшая мистика и высший разум становятся членами онтологического бинера благодаря взаимному отражению и соподчинению соответствующих им потенциальных категорий монады. В противоположность этому воля осуществляет конкретную спекулятивность бинера: единство — множественность в самой природе ее категории через взаимное отражение и соподчинение двух волевых потенциальных категорий монады. Благодаря этому и возникает двойственность

модификаций ее актуального обнаружения. Между бинером: мистика — разум и бинером модификаций воли имеется глубокое отличие по самому существу. Первый есть бинер второго вида, а потому и мистика, и разум суть самодовлеющие начала, и содержание одного не покрывает и *Fin* включает в себя содержание другого. Напротив, бинер модификаций воли есть бинер первого вида, а потому тезис содержит в себе всю реальность, антитезис же во время своей эволюции раскрывает в эмпирическом процессе лишь часть содержания тезиса. В силу этого мы имеем здесь не две различных сущности, но только одну в двух различно объективированных состояниях становления. Конкретная воля не есть самобытное начало, имеющее особые онтологические корни в ноуменальном, а только актуально обнаружившийся модус высшей воли, достигший эмпирической конкретности. Высшая мистика и высший разум одинаково представляют собой гармоническое сопряжение единства со множественностью, но в первой *sub specie* единства, а во втором *sub specie* множественности. По отношению к категории воли мы должны различать два момента в зависимости от точки зрения нашего воспринимающего сознания. Поскольку высшая воля есть начало генетическое, т. е. с точки зрения органического дуализма, творческое действие высшей воли центрировано на гармонической сопряженности единства со множественностью *sub specie* единства, а творческое действие высшей конкретной воли центрировано на гармонической сопряженности единства со множественностью *sub specie* множественности. Поскольку же высшая воля есть и начало синтетическое, т. е. с точки зрения абсолютного идеалистического монизма, творческое действие высшей воли центрировано на гармонической сопряженности единства со множественностью как *sub specie* единства, так и *sub specie* множественности в органическом соотношении. Последнее и создает как бы внутреннюю перспективу обнаружения начала высшей воли в стихии творческого действия, ее конкретную спекулятивность в самой себе, равно как и тот внутренний антиномизм, который раскрывается в учении о свободе воли. В «Кинематике» Общей Пневмато-логии мы изучаем только соотношения между высшими пневмато-логическими категориями и их кинетическими агентами в их феноменологии в эмпирическом сознании. Поэтому для данной проблемы безразлично, будем ли мы принимать в исследование бинер модификаций воли в аспекте органического дуализма или одну высшую модификацию в аспекте абсолютного идеализма. Соотношение между членами бинера высшей пневмато-логической категории и ее кинетического агента в обоих случаях остается тождественным по существу, различаясь лишь в системе формальных выражений. Этот бинер органически сопряжен с аналогичными бинерами в категориях мистики и разума и обнаруживается, с одной стороны, параллельно со свойственными им процессами, а с другой — самостоятельно в своем собственном модусе, но согласно тем же руководящим законам, общим для всего пневматологического триединства.

Как в любви и познании, так и в творческом действии различие между высшим и низшим видом устанавливается прежде всего основным признаком: первый централен, а второй периферичен. Категории мистики и разума относятся к естеству духа и его самосознанию: в первой свершается раскрытие *ovoia* духа, а во второй — осознание его *vnoanaic*. Они могут быть определены в своей основе статическими, ибо процесс обнаруживающей их феноменологии служит только путем и средством их актуализации в конкретном, а не самим существом последней. Мистика в нирваническом состоянии, т. е. прамистика, онтологически предшествует процессу актуального становления духа, а разум возникает в этом процессе, рождаясь из сопряжения реальности с абстракцией праразума, однако оба они лишь тяготеют к этому процессу и достигают в нем конкретной спекулятивности, но не совпадают с ним ни онтологически, ни феноменологически. В противоположность этому категория воли тяготеет к становлению духа, и в ней свершается его утверждение, как *arg/ шс, ющогшс*, Как уже было

ранее указано, все пневматологические категории в себе не суть только трансфинитумы соответствующих аспективных иерархий феноменологии, но только обнаруживаются как таковые при раскрытии Реальности, как субстанции, в космическом процессе и в себе суть безначальные ипостаси духа. Согласно этому не только категория мистики предшествует космосу и созидающему его процессу актуализации Реальности, но и разум и воля. Однако триипостасность духа в себе для нас абсолютно трансцендентна, ибо «brahmadevī Brahma eva bhārati» («тот, кто знает Брахмана, есть сам Брахман»). Наше актуальное сознание может до некоторой степени представить себе предсуществующей космосу лишь одну мистическую категорию, где неотъемлемо присущее Реальности содержание, но ее конкретность непосредственно в ее всеобщности непостижима и лишь обозначается нирванической, т. е. аконкретной для наших категориальных восприятий. Пневматологически это объясняется тем, что мистика в себе едина и остается таковой и по включении в себя множественности; как говорит Плотин¹: «Она [мировая душа] присутствует во всех частях этого громадного тела (вселенной) и оживляет все его части, большие и малые. В то время, как они расположены в различных частях, она не разделяется, как они, не раздробляется, чтобы давать жизнь каждому индивиду. Она составляет все вещи в одно время, оставаясь всегда цельной и неделимой». Индивидуальная причастность к феноменологическому модусу мистики есть онтологически причастность к ее единой всеобщности; только в этой категории человек может безмерно предвосхищать энтелехийное осознание как своей индивидуальной *ousia*, так и *ousia* Всеобщего. Напротив, категории разума и воли мы можем созерцать лишь в их актуальной феноменологии, о нирваническом же их состоянии, непосредственной конкретности в их всеобщности, мы не можем иметь никакой идеи. Итак, онтологически категория воли, подобно другим двум категориям, не совпадает с процессом становления духа, предшествуя космосу, но феноменологически мы встречаем по сравнению с ними полярную противоположность. Категория воли может быть определена в своей основе как динамическая, ибо процесс обнаруживающей ее феноменологии есть не только путь и средство ее актуализации в конкретном, но и само ее существо. Онтологически предшествуя актуальному процессу становления, категория воли не только тяготеет к нему и достигает в нем конкретной спекулятивности, но феноменологически нераздельна с ним и динамически совпадает. Из статичности мистики и разума и динамичности воли следует, что если сопряжение двух видов конкретного бытия в первых происходит хотя и через посредство динамического процесса, но во взаимоотношениях статической природы оформленного бытия, то в третьей оно и осуществляется в динамическом процессе, и заключается именно в нем, Здесь имеет место действительное единение, а не усильное или ипостасное, творческое содружество, а не содружество через посредство творчества для иной цели и иных взаимоотношений. Зная это, мы и можем обратиться к проблеме различия творческих действий высшей и низшей воли.

В творческом действований высшей воли динамическое сопряжение двух индивидов осуществляется через внедрение субъекта в объект в его внутренней самобытности; это есть одновременно и отождествление с объектом, и растворение его в себе, и творческое воссоздание его в себе через принятие соответствующих категориальных тональностей. Это есть сопряжение органическое, творческое последование в объекте его собственному творческому возникновению, развертывающемуся от центра к периферии, т. е. иерархически нисходящему в своем процессе. Феноменология волевого действия объекта воспринимается здесь не через посредство ее конкретно-эмпирических обнаружений, а через непосредственное творческое отождествление с самим императивным центром волевого объекта, включение в себя соответствующей ему иерархии законов, тональностей и импульсов и самостоятельное объективирование волевой реакции для каждого единичного случая. Совпадение в стихии

волевого действия по периферии является здесь только следствием творческого органического сопряжения центров. В творческом действии низшей воли динамическое сопряжение двух индивидов осуществляется через касание субъекта с объектом в периферических взаимоотношениях волеи их единичных элементов извне с полным сохранением своей собственной субъективной обособленности. Это есть сопряжение механическое, векторное последовательное сложение всех проявляющихся сил и эволютивное приближение через это к результативной равнодействующей от периферии к центру, т. е. в иерархически восходящем порядке. Феноменология волевого действия объекта воспринимается здесь исключительно чрез посредство ее конкретно-эмпирических обнаружений и восхождение к ее целому путем суммирования единичных актов. При сопряжении двух конкретных видов бытия в стихии творческого действия низшей воли происходит прежде всего последовательное механическое сопряжение одной за другой точек их периферии, что и тяготеет привести, как к энтелехийной цели, к целостному и органическому сопряжению центров. Итак — творческое действие высшей воли центрально и органично, а творческое действие низшей воли периферично и механично.

Высшая воля раскрывается в эмпирическом сознании лишь в приближении его к индивидуальному Я, в утверждении своей самобытности. Отметая налет феноменального, она срывает цепи и покровы с самодовлеющего достоинства единичного бытия. Человек делается способным к творческому действию в высшей воле лишь поскольку он сумеет утвердить себя как особое единство, призванное стать самобытной осью Всеобщего и его творчества, и творчески же воссоздать его в себе. Быть способным к этому высшему действию — это значит прежде всего исполниться самоутверждением своего собственного духа, подняться над изменчивым круговоротом форм и явлений и тем сопричислаться к бессмертию. Только бессмертное обладает даром субстанциального творческого действия, и, обратно, стихия действительного волеия высшей воли есть стихия бессмертия. Как Любовь есть природа и стихия ипостаси Духа, а Премудрость есть природа и стихия Логоса, так творческое волеие есть природа и стихия ипостаси Отца. Безначальное творческое волеие есть первейшее раскрытие Бога, есть Его вечно длящееся откровение, есть зиждущее звено между миром и Безусловным, есть живая скрижаль Всемогущего, и эта доктрина одинаково возвышалась над всеми религиями и открывалась в мистериях во все века и у всех народов. Волеие в высшей воле — это единственный путь к Богу и к жизни вечной; откровения высшей воли нисходят с неба, и только они возвышают землю, освящают ее и возводят к нему.

Низшая воля раскрывается лишь в удалении актуального сознания от индивидуального Я, в распылении своей самобытности. Кинетический агент волевой категории, подобно всякому иерархически низшему началу, обнаруживает собственные специфические качества лишь в оторванности от высшего направляющего начала. Только в этом случае феноменология низшего начала обуславливается природой и законами ему как таковому свойственными, и каждое дальнейшее проявление вытекает из обстоятельств окружающего под исключительным действием означенного закона. Если низшая воля проявляет свои творческие действия в гармонической со-подчиненности высшему волевому началу, то эротическое сопряжение между ними осуществляется частью непосредственно, а частью через посредство высшей мистики и высшего разума. Посему разрыв эротической сопряженности с высшей волей тем самым знаменует собой и прекращение восприятия веяний всех трех пневматологических категорий. Оторванная от горнего, низшая воля здесь может проявлять свои действия или непосредственно как таковая, или через посредство низшей мистики и низшего разума. Отсюда рождается необходимость исследовать порознь основные качества трех видов феноменологии низшей воли в ее оторванности от высшей. Мистика и разум, будучи в себе

статическими категориями, разворачиваются и достигают конкретной спекулятивности в эмпирическом процессе в сопряжении с соответствующей феноменологией динамического волевого начала. При этом означенные процессы могут восприниматься и быть изучаемы двояким образом: в первом случае — с точки зрения обнаруживающейся и актуально утверждающейся мистики или же разума, при чем действия воли служат лишь приводящим условием и подчиненным орудием осуществления, а во втором случае — эти процессы воспринимаются и подлежат изучению в разрезе самого волевого начала, только пользуясь феноменологией мистики или разума как категориями своей собственной феноменологии и служебными орудиями объективации и актуального утверждения в конкретном эмпирическом последовательной цепи своих актов и единичных проявлений. В предыдущем изложении мы исследовали феноменологию низшей мистики и низшего разума в вышеозначенном первом аспекте; теперь нам надлежит обратиться к изучению второго.

I. В сопряжении с низшей мистикой низшая воля стремится свершить возможно большее число единичных восприятий, равно как и вызывать непрестанно все новые и новые виды томлений и жажды вечно сменяющихся, но никогда не могущих дать полного удовлетворения антэротических слияний. С одной стороны, низшая воля здесь проникнута единством, а потому и всеобщностью становящегося мистического начала, равно как и тяготеет к единству субстрата содержания имманентного, в силу его генеричности. Здесь низшая воля актуально утверждает сопряженность единства с множественностью как в субъекте, так и в объекте, но в обоих случаях центрируется на единстве. С другой стороны, низшая воля здесь проникнута множественностью конкретно-эмпирической феноменологии становящегося мистического начала, обнаруживающей в многообразии антэротических единений всеобщность его единого естества, равно как и тяготеет ко множественности конкретно-эмпирических проявлений единого quasi-самобытного генерического естества субстрата содержания имманентного. Здесь низшая воля актуально утверждает сопряженность единства со множественностью, как в субъекте, так и в объекте, но в обоих случаях центрируется на множественности. Таким образом, в процессе конкретно-эмпирической феноменологии низшей мистики низшая воля, раскрывая свою стихию как сопряжение единства со множественностью, одновременно утверждает свою центрированность и на единстве, и на множественности. Но если такова собственная статическая конституция природы низшей воли, утверждающаяся в продлении динамического процесса действия, то сам этот процесс, как таковой, в своей динамической природе раскрывает в периферической нисходящей феноменологии низшей мистики протяженность последовательности от единства ко множественности. В самом деле, антэротические единения в низшей мистике стремятся выявить лишь беспредельно возрастающие по количеству и многообразию взаимоотношения между естеством конкретного бытия и феноменальным окружающим: переход в эротических созерцаниях к восприятию высшего единства осуществляется только через высшую интуицию и соответствующие проявления высшей воли. Согласно этому, пафос низшей воли и определяется здесь тяготением внести в свое единство множественность, утвердить в себе многообразие относительных единичных центров волений. При осуществлении каждого единичного единения в стихии Антэроса способность индивида к волею проявляется лишь частично — только в аспекте, непосредственно соответствующем участвующему в этом единении модусу естества. Эта часть волевой способности действует так, как если бы она была только одна, нисколько не считаясь с другими составляющими. В каждом единичном случае человек всецело увлекается его частными условиями, обстоятельствами и стремлениями и проявляет свои действия так, как если бы данная цель была единственной вообще, как если бы она составляла целостный и абсолютный смысл всей жизни, всех

стремлений и исходное средоточие всех возможностей.

Итак — при одностороннем развитии феноменологии низшей мистики человек в каждом единичном анэротическом единении целокупно увлекается им как абсолютной целью и проявляет только соответствующие аспекты способности к действию низшей воли, парализуя все другие. Прекращение данного единичного анэротического единения и замена его новым, с одной стороны, может последовать только под влиянием сил и обстоятельств внешних по отношению к эмпирическому сознанию, а с другой — влечет к таковой же односторонней замкнутости в новом единичном анэротическом общении и проявляющемся в нем соответствующем аспекте способности к действию низшей воли. Отсюда и вытекает, что с точки зрения эмпирического сознания течение анэротических единений с окружающим феноменальным есть прерывный процесс, а потому и сопряженная феноменология низшей воли также прерывна. Если в целом каждая часть объективируется независимо от других и утверждается самостоятельно как целостный смысл, а с другой стороны — если последовательное чередование частей в поле сознания управляется трансцендентным законом, т. е. представляется прерывным, то и все целое действительно распадается на хаотическую множественность отдельных элементов, лишенных всяких органических и иерархических связей между собой. Таким образом, одностороннее развитие феноменологии низшей мистики асимптотически стремится дифференцировать естество конкретного бытия в неорганизованную множественность разрозненных единичных элементов, равно как и расчленил единый центр низшей воли в хаотическое множество единичных дифференциальных центров волений. Следуя этому пути, человек включает в свое существо естество хаотического начала, насыщенное разрозненной и неупорядоченной волей, т. е. стремится в баал-зебубическую бездну. Демонический элемент здесь проистекает не от естества мистического начала, единого и всегда себе тождественного, но от извращенности воли, уклонения ее от ее истинного служения, что и омрачает оаисс человека. Итак — развитие действий низшей воли в односторонней сопряженности с феноменологией низшей мистики неумолимо влечет ее к хаотическому распылению. Сознание человека, одновременно обуреваемое разрозненными и дисгармонирующими между собой единичными влечениями и стремлениями, если временами еще может быть пассивным свидетелем их бесцельной борьбы и взаимного обессиления, то большей частью само настолько охватывается этим бушующим хаосом, что, раздираемое в корчах, окончательно перестает даже сохранять последнюю память о своем первичном потенциальном единстве и утрачивает всякую способность к предвосхищению его энтелехийного единства актуального. Хаотическая множественность анэротических единений и соответствующих им относительных единичных действий уничтожают всякую возможность подняться до постепенного эволютивного утверждения в себе самобытности духа и его индивидуальности. Вся деятельность сознания вызывается, управляется и регулируется лишь потоком преходящего феноменального окружающего; самодовлеющая самобытность духа остается неведомой и даже неподозреваемой, и всякая мысль об этом необходимо кажется бессодержательной фантазией. Но если нет проявлений субстанциальных волений духа, то, разумеется, нет и проявлений его индивидуальных особенностей. Человек здесь совершенно отрывается от Горнего, гаснет и самая о нем память. Деятельность в феноменальном вообще имеет своей целью и двигателем образование и непрерывно возрастающую эволюцию конкретно-эмпирической личности. Но при таком одностороннем пути в анэротических единениях и единичных проявлениях низшей воли объективируется и утверждается не целостная конкретно-эмпирическая личность, но только отдельные ее составляющие без всякой, хотя бы и чисто периферической, связи между собой. В каждом единичном случае проявляется лишь часть актуального сознания в ее полной уединенности и оторванности как от всего его целого, так и

от всех других его частей и по отдельности, и во всех их сочетаниях. Не целое проявляется в части, соответствующим образом ограничиваясь и повышая смысл и достоинство части, но часть действует как целое, неправоммерно приписывая себе и утверждая не принадлежащее ей иерархическое достоинство. Более того, если бы даже на пути предыдущей деятельности в гармоническом развитии и была уже создана некоторая целостная эмпирическая личность, то здесь, никогда не проявляясь в своей целостности и даже лишенная принципиально возможности так проявляться, такая эмпирическая личность в хаотических столкновениях единичных элементов неминуемо мало-помалу будет разодрана на отдельные элементы и станет подобна той неупорядоченной хаотичности, которая властвует в актуальном сознании на этом пути. Соответственно этому и созданный предшествующими усилиями синтетический центр волений, лишенный возможности актуально обнаруживать свое бытие и раздираемый хаотическими столкновениями на периферии своих единичных составляющих, точно так же рано или поздно окончательно парализуется в своем целом, станет потенциальным в своем общем единстве и будет участвовать в феноменологии актуального сознания только через свои составляющие порознь, т. е. распадется в своей иерархической системе и своими усилиями только увеличит общий разлад. Итак — действия низшей воли в сопряженности с односторонней феноменологией низшей мистики необходимо влекут к распылению и утешению в актуальном эмпирическом сознании индивидуальности, равно как и к его собственному распылению, к разрушению эмпирической личности, т. е. к полному обезличению человека и внедрению его в хаотический поток.

II. В сопряжении с низшим разумом низшая воля стремится свершить возможно большее количество единичных объективирований и утверждений восприятий конкретного эмпирического, равно как и вызывать непрестанно все новые и новые виды анэротических сопряжений с феноменальным как в дифференцированных аспектах, так и в возрастающих по организации их множествах. С одной стороны, низшая воля здесь проникнута бинерностью природы становления разумного начала: его стремлением к дифференциации, т. е. множественностью его естества, что и определяет становление как раскрытие в генетическом единстве множественности аспекттивных потенций, и его стремлением к организации, т. е. единством его естества, что, в свою очередь, определяет становление как утверждение синтетического единства раскрывающегося начала через эволютивно, иерархический возврат от объективированной множественности к первоначалу. Аналогично этому, низшая воля здесь тяготеет к бинерности эволютивной феноменологии субстрата имманентного: к его дифференциации в оформленных явлениях конкретного эмпирического, т. е. к внесению в генерическое единство субстрата множественности и к его организации в феноменальных иерархиях, т. е. к перерождению множественной хаотической среды в организованный субстрат единой космической синархии. Здесь низшая воля актуально утверждает сопряженность единства со множественностью как в субъекте, так и в объекте, но по сравнению с ее феноменологией в сопряжении с низшей мистикой мы встречаем большую сложность, а именно добавочную бинерность. Последнее есть следствие общей доктрины, что антитезис всякого бинера — в данном случае начало разума — отличается от тезиса — начала мистического — вторичной бинерностью низшего порядка. Поскольку становление разума определяется идеей дифференциации, низшая воля, утверждая сопряженность единства со множественностью в субъекте и в объекте, центрируется на множественности; поскольку же становление разумного начала определяется идеей организации, низшая воля, соответственно, центрируется на единстве. С другой стороны, в сопряженности с низшим разумом и низшая воля здесь проникнута бинерностью конкретно-эмпирической феноменологии становящегося разумного

начала: она утверждает многообразие антэротических сопряжений, обнаруживающее дифференциальную множественность этого начала, и в то же время она утверждает их соподчиненность в феноменальных иерархиях, раскрывающую его организующее единство. Аналогично этому, низшая воля здесь утверждает многообразие конкретно-эмпирической являемости субъекта имманентного, т. е. множественный аспект его генеричности, и вместе с тем она утверждает и его самотождество во многообразности явлений, т. е. аспект единства его генеричности. Итак, в разрезе эмпирической феноменологии низшая воля также утверждает актуально сопряженность единства со множественностью как в субъекте, так и в объекте, причем в аспекте дифференциации центрируется на множественности, а в аспекте организации центрируется на единстве. Таким образом, в процессе конкретно-эмпирической феноменологии низшего разума низшая воля, раскрывая свою стихию как сопряжение единства со множественностью, одновременно утверждает свою центрированность и на единстве, и на множественности — как в становлении разумного начала и в оформлении его имманентного субстрата, так и в разрезе собственно эмпирической феноменологии. Но если такова собственная статическая конституция природы низшей воли, утверждающаяся в проявлении динамического процесса действия, то и сам этот процесс: как таковой, в своей динамической природе раскрывает в периферической нисходящей феноменологии низшего разума протяженность последовательности одновременно и сопряженно от единства ко множественности и от множественности к единству. В самом деле, антэротические сопряжения в низшем разуме, с одной стороны, стремятся выявить беспредельно возрастающие по множеству и по многообразию взаимоотношения между оформленным конкретным бытием и феноменальным окружающим, а с другой — организуют это многообразие в систему феноменальных относительных иерархий. Согласно этому, пафос низшей воли и определяется здесь тяготением внести в свое единство множественность, утвердить в себе многообразие относительных единичных центров волений и, обратно, соподчинить их в некоторой вытекающей из конкретного эмпирического же организации. Обусловленность этой организации местными условиями и обстоятельствами феноменального, а потому и ее относительность и субъективная обособленность, и определяют существеннейшее отличие низшего разума от высшего, ибо организация последнего центральна, а не периферична, т. е. предопределяется сущностью и законом ноуменального смысла, но не сочетаемостью феноменальных условий и явлений. При осуществлении каждого сопряжения в стихии Антэроса, одинаково, является ли оно единичным дифференциальным или же обобщает в себе некоторую частную относительную иерархию таковых, способность индивида к волеию проявляется лишь частично — только в аспекте, непосредственно соответствующем участвующему в этом сопряжении модусу ноуменального смысла индивидуальности. Эта часть волевой способности действует так, как если бы она была только одна, нисколько не считаясь с другими составляющими. Совокупность уже утвержденных ранее антэротических сопряжений, периферически организуясь, создает эгрегор элементов эмпирического сознания, раскрывающий эмпирическую личность и соответствующую относительную иерархию волевых центров. В каждом новом единичном случае антэротического сопряжения человек всецело увлекается его частными условиями, обстоятельствами и стремлениями, воспринимая их через призму своей эмпирической личности, и проявляет свои действия так, как если бы данная цель и данный способ к ней подхода были единственными вообще, как если бы они составляли целостный и абсолютный смысл всей жизни, всех I стремлений и исходное средоточие всех возможностей. Итак — при одно-|стороннем развитии феноменологии низшего разума человек как в каждом {единичном антэротическом сопряжении, так и в утверждении частной относительной иерархии, осуществленной его эмпирической личностью, целокупно увлекается

ими как абсолютной целью и проявляет только соответствующие аспекты способности к действию низшей воли, парализуя все другие. В аспекте дифференцирующих проявлений низшего разума последовательная смена одного за другим анэротических сопряжений представляет собой прерывный процесс, а потому и сопряженная феноменология низшей воли также прерывна. В аспекте же организующих проявлении низшего разума все многообразие анэротических сопряжений центрируется на эмпирической личности, протекает по ее законам и обуславливается чередованиями ее стремлений. Если в целом каждая часть объективируется независимо от других и утверждается самостоятельно как целостный смысл, а с другой стороны, если последовательное чередование частей в поле сознания не представляется прерывным, а потому и не управляется непосредственно трансцендентным законом, но обуславливается этапами поступательного стремления эгрегора элементов сознания, то истинное целое замещается суммарным целым эгрегориальных достижений, а истинное синтетическое единство — центром перцепций и апперцепции.

Таким образом, одностороннее развитие феноменологии низшего разума асимптотически стремится дифференцировать ипостась конкретного бытия во множественность единичных элементов и организовать их в систему относительных иерархических иерархий, замещающую довлеющую быть санархию, равно как и, расчленив генетическое единство низшей воли во множественность единичных дифференциальных центров волений, организовать их прагматически по отношению к целям эгрегора элементов эмпирического сознания в некое относительное более или менее синтетическое единство. Следуя этому пути, человек включает в свое существо периферическую оформляемость хаотического начала, движущуюся относительной обособленной, замкнутой в определенных гранях волей, т. е. стремится к мефистофелевскую бездну. Демонический элемент здесь проистекает не от природы разумного начала, призванного служить лишь орудием актуального становления реального, но от извращенности воли, уклонения ее от истинного служения, что и извращает vKomaiaq человека. Итак, развитие действий низшей воли в односторонней сопряженности с феноменологией низшего разума неумолимо влечет к ее извращению в относительной субъективной кристаллизации. Сознание человека, схватываясь потоком анэротических сопряжений с окружающим феноменальным, если временами еще может противопоставлять себя им, как нечто имеющее свой собственный смысл и закон, то затем все более и более входит в их среду, мыслит только в них и через их посредство и, кристаллизуясь в образуемых их сочетаниями формах, перестает сохранять даже последнюю память о своей первичной потенциальной самобытности и утрачивает всякую способность к предвосхищению ее энтелехийной актуальности. Относительные множества объективированных анэротических сопряжений и соответствующих им относительных единичных действий, раскрывающих конкретно-эмпирические модусы волевого начала, благодаря своей субъективной обособленности и изолированности от иных относительных таковых же множеств сужают сознание относительными гранями и уничтожают всякую возможность подняться до постепенного эволютивного утверждения в себе самобытности и всеобщности духа и его индивидуальности. Вся деятельность сознания вызывается, управляется и регулируется лишь потоком проходящего через него феноменального окружающего: самодовлеющая самобытность духа остается неведомой и даже неподозреваемой, и всякая мысль об этом необходимо кажется бессодержательной фантазией. Но если нет проявлений субстанциальных волений духа, то, разумеется, нет и проявлений его индивидуальных особенностей. Человек здесь совершенно отрывается от горнего, гаснет и самая о нем память.

Деятельность в феноменальном вообще имеет своей целью и двигателем образование и непрерывно возрастающую эволюцию конкретно-эмпирической личности. Но при таком

одностороннем пути в антэротических сопряжениях и единичных проявлениях низшей воли объективируются и утверждаются или единичные дифференциальные элементы актуального сознания, или их частные иерархии, построенные по периферическому закону. При этом не только индивидуальность, но и целостная эмпирическая личность оказывается лишенной возможности получить актуальное утверждение, ибо периферические иерархии соответствуют только отдельным ее составляющим. Эти составляющие только случайно могут совпадать с органическими членениями целого, вероятность чего чрезвычайно мала, а потому почти всегда представляют собой искривленные сечения, не модусы органического целого, но объективированные внешними условиями и усилиями несгармонизированные в себе аспекты. Если в сопряжении с низшей мистикой феноменология низшей воли влечет к распаду целостного сознания на хаотическое множество элементов, то здесь происходит также распад сознания частью на разрозненные элементы, частью же на обособленные более или менее сложные аспекты. В каждом единичном случае проявляется лишь часть актуального сознания в ее полной уединенности и оторванности как от всего целого, так и от всех других частей и по отдельности, и во всех их сочетаниях. Не целое проявляется в части, соответствующим образом ограничиваясь и повышая смысл и достоинство части, но часть действует как целое, неправоммерно приписывая себе и утверждая не принадлежащее ей иерархическое достоинство. Соответственно этому и целостное самосознание, и синтетический центр волений, созданные предшествующими усилиями, никогда не проявляясь в органическом единстве и даже лишенные принципиально возможности так проявляться, в хаотических столкновениях элементов и разрозненных аспективных членений неминуемо мало-помалу окончательно распадутся. Взаимно обессиливая и парализуя друг друга, эти аспекты и порознь, и в суммарное™ подпадают под исключительную власть феноменальных условий, а потому человек утрачивает всякую самостоятельность и самоутверждение в себе же самом, что служит основными предикатами личности. Поскольку деятельность нашего разума состоит в дифференциации, эмпирическое сознание человека здесь распадается на множество разрозненных и не могущих быть сгармонизированными между собой элементов; поскольку же эта деятельность заключается в организации, среди множества этих элементов возникают частные периферические иерархии, объективирующие отдельные аспекты целостной личности. В первом случае личность так же стремится к распаду и хаотизированию, как и в односторонней деятельности низшей мистики, а во втором — один или несколько оформленных аспектов личности начинают насильственно подавлять все другие и вместе с тем, будучи неспособны к органической эволюции, начинают костенеть в раз возникшей форме. Итак — действия низшей воли в сопряженности с односторонней феноменологией низшего разума необходимо влекут к распылению и утешению в актуальном эмпирическом сознании индивидуальности, равно как и к его собственному вырождению, к разрушению эмпирической личности частью через распад на элементы, а частью через окостенение ее аспективных сечений, т. е. к полному обезличению человека.

III. Низшая воля, кроме сопряженной деятельности с низшей мистикой и низшим разумом, проявляется еще и в самостоятельной феноменологии как кинетический агент, непосредственно сопряженный с высшей волей. В данном случае низшая воля стремится свершить возможно большее число единичных проявлений своей активности, равно как и вызывать все новые и новые виды антэротических воздействий на феноменальное, как в дифференцированных аспектах, так и в возрастающих прагматически организованных их множествах. С одной стороны, низшая воля здесь проникнута бинерностью природы становления волевого начала: его стремлением к дифференциации, т. е. множественностью его естества, что и определяет становление как раскрытие в генетическом единстве множественности аспективных потенций,

и его стремлением к прагматической организации, т. е. единством его естества, что, в свою очередь, определяет становление как утверждение синтетического единства раскрывающегося начала через эво-лютивно-иерархический возврат от объективированной множественности к первоначальному единству.

Аналогично этому, низшая воля здесь тяготеет к бинерности эво-лютивной феноменологии субстрата имманентного: к его дифференциации в единичных центрах активности в конкретно-эмпирической среде и в их энер-гетивных проявлениях, т. е. к внесению в генерическое единство энергии субстрата множественности и к его прагматической организации в феноменальных иерархиях, т. е. к использованию внесенных в него трансцендентным воздействием разностей потенциалов как субстрата творческой активности духа через пожертвование закону стремления общемировой энтропии к максимуму. Здесь низшая воля актуально утверждает сопряженность единства со множественностью как в субъекте, так и в объекте, причем в аспекте дифференциации она центрируется на множественности, а в аспекте прагматической организации — на единстве. С другой стороны, низшая воля здесь проникнута бинерностью конкретно-эмпирической феноменологии становящегося волевого начала; она вызывается к бытию многообразием антэротических воздействий на феноменальную среду, обнаруживающим дифференцирующую множественность этого начала, и в то же время она устрояет их прагматическую согюдчиненность в феноменальных иерархиях, раскрывающую его организующее единство. Аналогично этому, низшая воля здесь осуществляет многообразие конкретно-эмпирической являемости энергетивной активности субстрата имманентного, т. е. множественный аспект его генерической энергии, и вместе с тем она раскрывает и его самотождество во многообразии явлений, то есть аспект единства этой генерической энергии. Итак, в разрезе конкретно-эмпирической феноменологии низшая воля также актуально утверждает сопряженность единства со множественностью, как в субъекте, так и в объекте, причем в аспекте дифференциации центрируется на множественности, а в аспекте прагматической организации — на единстве. Таким образом, в процессе своей конкретно-эмпирической феноменологии низшая воля, раскрывая свою стихию как сопряжение единства со множественностью, одновременно утверждает свою центрированность и на единстве, и на множественности как в становлении волевого начала и эмпирической деятельности его имманентного субстрата, так и в разрезе собственно эмпирической феноменологии. Но если такова собственная статическая конституция природы низшей воли, утверждающаяся в продлении динамического процесса действия, то сам этот процесс, как таковой, в своей динамической природе раскрывает в периферической нисходящей феноменологии низшей воли протяженность последовательности одновременно и сопряженно от единства ко множественности и от множественности к единству. В самом деле, антэротические взаимодействия с феноменальной средой в низшей воле, с одной стороны, стремятся выявить беспредельно возрастающие по множеству и многообразию творческие содружества между данным относительным конкретным центром волений и феноменальным окружающим, а с другой — прагматически организуют это многообразие в систему феноменальных иерархий, Согласно этому, пафос низшей воли и определяется здесь тяготением внести в свое единство множественность, утвердить в себе многообразие относительных единичных центров волений и, обратно, соподчинить их в некоторой вытекающей из конкретного эмпирического же прагматической организации. Обусловленность этой организации местными условиями и обстоятельствами феноменального, а потому и ее относительность и субъективная обособленность, и определяют существеннейшее отличие низшей воли от высшей, ибо организация последней центральна, а не периферична, т. е. преопределяется сущностью и законом ноуменального как источника всякой творческой активности и конечной энтелехийной

цели всех процессов космоса в целом, а не сочетаемостью частных относительных императивов и целей феноменального.

При осуществлении каждого творческого действия в стихии Антэ-роса, одинаково — является ли оно единичным дифференциальным или же прагматически обобщает в себе некоторую частную относительную иерархию таковых, — способность индивида к волеию проявляется лишь частично — только в аспекте непосредственно соответствующем участвующему в этом воздействии модусу индивидуальной волевой активности. Эта часть волевой способности действует так, как если бы она была только одна, нисколько не считаясь с другими составляющими. Двойственность модификаций волевого начала обуславливает антиномический закон творческого отношения человека к каждому новому антэротическому воздействию. Поскольку эмпирическое сознание располагает способностями только низшей конкретной воли, оно связано в своих возможностях предшествующим опытом в категории воли. Совокупность уже реализованных ранее в антэротических воздействиях дифференциальных волений, соответствующих определенным аспектам состава актуального эмпирического сознания, периферически организуясь, создает волевой эгрегор этого сознания, раскрывающий волевою категорию эмпирической личности и соответствующую относительную иерархию волевых центров. В каждом новом антэротическом воздействии сознание может проявить только такую часть своей волевой способности, которая уже была реализована в предшествующем опыте, т. е. только в пределах содержания волевого эгрегора. В продлении этого воздействия происходит актуализация новых дифференциальных элементов воления, и соответственно этому и только в этих пределах возрастает волевая способность.

Иначе говоря, феноменология низшей конкретной воли строго подчинена закону детерминизма как в эволютивном росте силы воли, так и в свободе ее проявлений. Поскольку же эмпирическое сознание оказывается способным непосредственно сопрягаться с низшей волей, оно ограничивает свои возможности только достигнутым совершенством этого сопряжения, в котором начинает эволютивно раскрываться субстанциальная мощь высшей воли. В этом случае в каждом новом антэротическом воздействии сознание проявляет свою волевою способность независимо от предшествующего опыта в категории воли и содержания волевого эгрегора. В продлении этого воздействия происходит непосредственная творческая реализация соответствующих модусов волевого центра, т. е. свершается *transcensus* в последовательном эволютивном развитии волевой способности эмпирического сознания, равно как и оно благодатно освобождается от необходимости следовать в волениях в определенном направлении. Итак, феноменология низшей воли эволютивно преодолевает закон детерминизма и раскрывает простор индетерминизма как в эволютивном росте силы воли, так и в свободе ее проявлений. Таким образом, в противоположность феноменологии низшей воли в односторонней сопряженности с низшей мистикой, не подчиненной периферически в чередовании своих проявлений закону последовательного детерминизма, и в противоположность феноменологии низшей воли в односторонней сопряженности с низшим разумом, чередование проявлений которой вполне подчинено периферически закону детерминизма, собственная феноменология волевой категории эмпирического сознания подчинена периферически в чередовании своих проявлений антиномическому закону: детерминизм — индетерминизм, в зависимости от ее центрирования на низшей или на высшей своей модификации. Но в обоих этих случаях, одинаково, в феноменологии низшей волевой категории в каждом новом случае антэротического воздействия человек всецело увлекается его частными условиями, обстоятельствами и стремлениями и проявляет свои действия так, как если бы его свершение и соответствующая прагматическая организация были единственной целью вообще, как если бы они составляли целостный и абсолютный смысл всей жизни, всех

стремлений и исходное средоточие всех возможностей. Сказанное результируется формулой: при самостоятельной феноменологии низшей воли человек, как в каждом единичном антэротическом воздействии, так и в их прагматически организованной частной относительной иерархии, обусловленной или не обусловленной предшествующим опытом в категории воли, целокупно увлекается ими как абсолютной целью и проявляет только соответствующие аспекты способности к творческому действованию, парализуя все другие. В аспекте низшей конкретной воли, подчиненной закону детерминизма, прекращение данного единичного антэротического действования и замена его новым, с одной стороны, может последовать только под влиянием сил и обстоятельств внешних по отношению к эмпирическому сознанию, а с другой — влечет к таковой же односторонней замкнутости в новом антэротическом воздействии, т. е. в новом единичном этапе феноменологии волевого начала. Отсюда и вытекает, что с точки зрения эмпирического сознания чередование антэротических воздействий с феноменальным окружающим есть прерывный процесс. В аспекте же низшей воли, свободно осуществляющей свою феноменологию по индетерминистическому закону, многообразие антэротических воздействий и их чередование непосредственно центрируются на целостной эмпирической личности, протекают по ее законам и обуславливаются органическим развитием ее стремлений. В действительности эмпирическое сознание всегда занимает некоторое среднее положение между периферичностью низшей конкретной воли и центральностью низшей воли, а потому феноменология волевой категории антиномически и подчинена закону прерывности, и эволютивно тяготеет к непрерывности органического процесса.

Самобытное раскрытие начала низшей воли и его непосредственные интуитивные восприятия эмпирическим сознанием составляют первую ступень достижения трансцендентного опыта. До этого наличие означенного начала обнаруживается опосредованно, периферически, — в развитии волевого эгрегора элементов сознания. Поскольку низшая конкретная воля осуществляет дифференциацию волевой способности, постольку она обнаруживает свою собственную природу; поскольку же она движет организацию волевых элементов, постольку она опосредованно раскрывает деяния низшей воли. Если в целом каждая часть объективируется независимо от других и утверждается самостоятельно как стремящаяся к целостной самобытной цели, а с другой стороны, если последовательное чередование частей в поле сознания, поскольку оно не представляется прерывным, обуславливается этапами поступательного стремления эгрегора элементов сознания, то истинное целое замещается суммарным целым эгрегориальных достижений, а истинный волевой центр — центром актуализировавшейся системы волевых элементов. Таким образом, одностороннее развитие феноменологии низшей конкретной воли асимптотически стремится дифференцировать dwa/uid конкретного бытия во множественность единичных волевых элементов и организовать их в систему периферических прагматических иерархий, замещающую довлеющую быть синархию, т. е., расчленив генетическое единство низшей воли во множественность дифференциальных центров волений, прагматически организовать их в одно или несколько относительных более или менее синтетических единств. Следуя этому пути, человек и включает в свое существо иерархическую активность хаотического начала, определяющуюся, наравне с относительной самозамкнутостью, также стремлением утвердить себя как целое и подавить все другие центры волений, т. е. тяготением к люциферианской бездне. Демонический элемент здесь проистекает не от исконной природы волевого начала, но от ее извращенности, уклонения от ее истинного призвания. Итак — одностороннее развитие феноменологии низшей конкретной воли неумолимо влечет к ее извращению в эгоистической отрешенности от Всеобщего. Сознание человека, схватываясь потоком антэротических взаимодействий с окружающим феноменальным, если временами еще может противопоставлять себя им как нечто имеющее

самобытную цель и независимый центр волений, то затем все более и более входит в их среду, волит и действует только через них и их посредство, перестает сохранять память о своей первичной потенциальной самобытности и утрачивает всякую способность к предвосхищению ее энтелехийной актуальности. Относительные множества объективированных волевых элементов благодаря своей субъективной обособленности и изолированности от иных относительных таковых же множеств сужают сознание субъективными гранями и уничтожают возможность подняться до постепенного эволютивного утверждения в себе самобытности и всеобщности духа и его индивидуальности. Вся деятельность сознания вызывается, управляется и регулируется лишь потоком соприкасающегося с ним феноменального окружающего; самодовлеющая самобытность духа остается неведомой и даже неподозреваемой, и всякая мысль об этом кажется бессодержательной фантазией. Но если нет проявлений субстанциальных обнаружений духа, то, разумеется, нет и проявлений его индивидуальных особенностей. Человек здесь совершенно отрывается от Горнего, гаснет и самая о нем память. Деятельность в феноменальном вообще имеет своей целью и двигателем чередования волений и непрерывно возрастающую эволюцию конкретно-эмпирической личности.

Но при таком одностороннем пути в анэротических воздействиях низшей конкретной воли объективируются и утверждаются или единичные дифференциальные волевые элементы, или их частные иерархии, прагматически построенные по периферическому закону. При этом не только индивидуальность, но и целостная эмпирическая личность оказывается лишенной возможности получить актуальное утверждение, ибо периферические иерархии соответствуют только отдельным ее составляющим. Как и в одностороннем сопряжении с феноменологией низшего разума, означенные составляющие только случайно могут совпадать с органическими членениями целого, вероятность чего чрезвычайно мала, а потому всегда представляют собой не модусы органического целого, но объективированные внешними императивами несгармонизированные в себе аспекты. Здесь происходит либо распад сознания' на разрозненные элементы или на обособленные более или менее сложные аспекты, либо, наконец, один более мощный такой аспект сразу подавляет все другие. В каждом таком аспекте сознания проявляется лишь его часть в полной оторванности и уединенности как от всего целого, так и от всех других частей и по отдельности, и во всех сочетаниях. Не целое проявляется в части, соответствующим образом ограничивая или повышая смысл и достоинство части, но часть действует как целое, неправоммерно приписывая себе не принадлежащее ей иерархическое достоинство. Соответственно этому и целостное самосознание, и синтетический центр волений, созданный предшествующими усилиями, никогда не проявляясь в органическом единстве и даже лишенные принципиально возможности так проявиться, в хаотических столкновениях элементов и разрозненных аспекттивных членений неминуемо мало-помалу окончательно распадаются. В первом случае происходит преобладание дифференцирующей деятельности низшей конкретной воли, и сознание распадается на множество разрозненных и не могущих быть сгармонизированными между собой элементов; здесь происходит хаотизирование конкретного волевого центра: вместо органического процесса развития в творческих действиях возникает беспорядочное метание, и во взаимном обессиливании волевых элементов жизнь целого замирает. Во втором случае происходит преобладание организующих вейний низшей воли, но извращенных низшей конкретной волей, благодаря чему сознание распадается на несколько дисгармонизирующих аспектов; здесь происходит извращение волевого начала через окостенение в относительных гранях и их взаимный паралич, а потому, одинаково, прекращается органический процесс благодаря внутренней борьбе. Наконец, в третьем случае, при торжестве одного аспекта через насильственное подавление других, что является крайним извращением организации, происходит окостенение всего целого в относительных гранях. Здесь эволюция может

продолжаться только до исчерпания соответствующих относительных возможностей, равно как и только до тех пор, пока внутренняя дисгармония относительной части не уничтожит возможности ее дальнейшего развития, после чего происходит застывание в недвижности, т. е. смерть. Итак — действия низшей конкретной воли в самостоятельной феноменологии необходимо влекут к распылению в актуальном эмпирическом сознании индивидуальности, равно как и к его собственному вырождению, к разрушению эмпирической личности частью через распад на элементы, а частью через окостенение ее аспективных сечений, т. е. к полному обезличению человека.

В каком бы аспекте мы ни изучали феноменологию низшей воли — в сопряженности с низшей мистикой или с низшим разумом, равно как и в ее самостоятельности, — одинаково, при оторванности от высшего волевого начала она влечет к отпадению от индивидуальности, а в пределе и к полному обезличению человека. Но справедлива и обратная доктрина — низшая воля раскрывается в своей чистой природе лишь в удалении актуального сознания от индивидуального Я, в утешении своей самобытности. Вырывая человека из органической целостности космоса, а прежде всего изолируя, отвлекая от органического творческого содружества с окружающей феноменальной средой, она низводит его сознание в страдные извивы пути одиночества и эгоизма. Человек делается способным к односторонним действиям низшей воли лишь поскольку он отрывается от своей личности, погружается в стихию слепого влечения и сливается с ее мятежным трепетанием. Поэтому низшая воля есть выпад из мира торжествующей красоты, есть оживление собственной кровью блеклых теней свергнутых в Тартар дерзновений Хаоса, есть вызов органической стройности жизни, есть стремление быть вне бытия. Выпад из бытия есть провал в небытие, есть экстаз торжествующей свободы умирания, есть погружение в абсолютное ничто, в *ovkov*. Только абсолютное ничто совпадает со стихией низшей воли, только она вводит Смерть в ликующую Жизнь миров, и обратно — низшая воля есть стихия абсолютного умирания. Низшая воля есть первейшее откровение имманентной среды, ее периферической активности, есть ее сущность, есть ее основной предикат, есть ее подземная связь Небытия, Абсолютной Иллюзии с миром развивающихся организмов. Низшая воля есть естественная скрижаль Смерти, отчаяние отрешенности и безнадежности эгоизма, влекущих к развеянию и застыванию в пучинах Пустоты. Ее страдный культ имел адептов во все века. Это провозглашение абсолютности земных целей и свободы осуществляющих их стремлений; конечная цель и исходный императив имманентны среде окружающих явлений, а потому целесообразность есть единственный закон, и свобода человека, умеющего преодолевать внешние препятствия, безгранична. Действительное значение имеет только конкретно-эмпирическая деятельность, и реальная ценность присуща только ее процессам и результатам. При этом безразлично — служит ли такое творчество только проводником накопившихся мистических восприятий, или только реализует умозрение и выводы разумного начала, или же, наконец, непосредственно обосновывается в себе самом, — во всех этих случаях только конкретно-эмпирические результаты волевого творчества создают объективную реальность. Если неразрывность волевого творчества с творческой деятельностью очевидна, то и спекуляции разума, и дымчатые образы чувства получают плоть лишь в конкретности воли и ее действий. Но человек идет дальше, и все то, что проявляется в деятельности низшей воли, он начинает считать ее собственным следствием, все же не вмещающееся в ее процессы и результаты объявляется им вовсе ничтожным. Отсюда прямой переход к утверждению полной самобытности эмпирического волевого центра и всеобщности значения им порождаемого. Существуют лишь дольные двигатели и только Дольные законы; их совокупность свободна от всяких воздействий трансцендентного, а потому его бытие для жизни безразлично. Важна только объективная эмпирическая деятельность и ценна только развитая

способность сильно желать и ни перед чем не останавливаться в стремлении к своим Целям. По отношению к отдельному человеку такое мировоззрение утверждает последовательный крайний эгоизм. Если смысл бытия человеческого существа лежит в эмпирической личности, в ее конкретном волевом центре и в его феноменальных процессах действия, то хорошо и дозволено все, что этому содействует, и в проведении до конца своих стремлений можно не считаться ни с чем. Жизнь не только отдельных других людей, но и всего человечества имеет ценность лишь поскольку она содействует жизни данной личности, поскольку же она противодействует ей — может и должна быть преодолеваема. На низших ступенях развития, где смысл эмпирической жизни понимается лишь в удовлетворении простейших потребностей и тяготений, эгоизм определяется как центрирование на своем эмпирическом Я и стремление использовать все окружающее в его узких субъективных целях. С ходом эволюции человек начинает понимать под своей личностью и смыслом жизни не только совокупность качеств и влечений, соответствующих его собственной личной жизни, но и все выработавшееся в нем отношение к миру, равно как и осознанное стремление внести в его строй новые начала, урегулировать деятельность человека по определенному закону. Здесь человек уже не довольствуется целями замкнутой субъективной жизни, но расширяет значение своей личности до преобразующего и управляющего жизнью народов начала. Так возникает эгоизм высшего порядка, стремящийся использовать деятельность всего человечества для достижения хотя и высших, но все же субъективных целей. По отношению к целостным общественным организмам признание исключительной важности объективной эмпирической деятельности приводит к разрушению органичности культуры, к ее оплощению и десакрализации. Сознание внутреннего смысла общественной жизни утрачивается, разрываются связи с духовным центром, прекращается сопереживание его процессов. Распыляя свое органическое единство в целостном духовном сознании, народ превращается только в собирательное множество особей, устрояющих свою общественность только по периферическим законам и феноменальным целям. Эмпирический процесс исторического развития перестает быть становлением духовного содержания народа и вместо пути к цели провозглашается самоцелью. Эгоизм личности, как и аналогичное поведение человеческого общества по отношению к другим подобным, могут быть определены как периферический эгоизм, ибо конкретное бытие в данном случае, разрывая свои органические связи со Всеобщим, осуществляет и осознает это на своей периферии, отмежевывается от соответствующей ему среды и ее деятелей.

Хотя этот вид эгоизма одинаково проявляется и у отдельного индивида, и у целого народа, но характерно он проявляется у первого. В противоположность этому существует и другой вид эгоизма, характерный для общественных организмов, хотя и могущий проявляться также и в единичном человеке. Здесь совершается разрыв органических связей со Всеобщим по иерархической координате: эмпирическое сознание человека или эгрегор общества осуществляет и сознает свою замкнутую обособленность и исключительность в определении высшей непереступаемой иерархической грани своих действий. В этом внутреннем эгоизме эмпирическое сознание или эгрегор отказываются от служения высшим целям и противопоставляют им цели феноменальные, т. е. здесь место трансцендентных ноуменов занимают ноумены феноменальные. Аналогично эгоизму личности на низших ступенях ее эволюции, эти цели включают лишь субъективное довольство, т. е. развитие экономического и физиологического благополучия. В дальнейшем I собирательная личность общества начинает определять себя не только как! обладателя известным благосостоянием, но и как носителя определенного | мировоззрения, т. е. от личности физиологической подниматься до личности пневматологической в собственном смысле. Соответственно этому возникает стремление к реализации этого мировоззрения и конкретного применения его законов. Наступает период

эгоистического стремления к индуктивно выведенным целям. Существеннейшим предикатом всякого эгоизма служит отрицание самобытности смысла окружающего, а потому и необходимости органического с ним соподчинения; вместо этого эгоизм стремится использовать это окружающее в своих собственных субъективных целях, по возможности не давая ничего взамен. Все это остается вполне справедливым и для внутреннего эгоизма. Здесь высшие волевые начала и соответствующие им виды творческой деятельности частью вовсе игнорируются и подавляются, а частью пытаются быть используемы в низших феноменальных целях. Так, все виды тяготения человека к Горнему — религия и культ прежде всего, а затем искусство и вообще всякое творчество в государственном организме, центрирующемся на низшей воле, — принимаются не как самодовлеющие ценности, ради стремления к которым существует индивидуальная и общественная жизнь, но только как полезные или приятные дополнения к особому самодовлеющему смыслу государственной эмпирической жизни. Так, с религией отчасти считаются как с объективным историческим фактом и реальной, хотя и единичной силой, отчасти же покровительствуют ей как фактору, повышающему уровень общественной нравственности, т. е. способствующему социальной гигиене. Искусство принимается как доставляющее эстетическое удовольствие и комфорт, а творчество — ввиду его полезности. Но во всем этом одинаково обесценивается сама внутренняя сущность, убивается то живое ядро, которое и составляет двигатель и ценность этих высших видов волевой творческой деятельности. И как периферический эгоизм рано или поздно неминуемо приводит к изживанию всех ранее почерпнутых в органических общениях сил и к отмиранию, так и во внутреннем эгоизме попытка сделать служебным орудием пламенеющее воспарение к горнему необходимо приводит к затуханию интуитивных даров, к измельчанию и прекращению творчества, а потому и к вырождению культуры. Поэтому культ низшей воли есть путь глубочайшего искривления и вырождения сознания, ибо, пытаясь довольствоваться периферическими проявлениями активности жизни, оно утрачивает способность к творческому соучастию в ее потоке. Низшая воля — это искусственный путь отрыва от всеобщности жизни и ее творчества, к отрешению от ее грозного простора; низшая воля развертывается в нищете духа, и только она способна затушевать безбрежность жизни, сузить цели и тем дать самодовольное спокойствие неведения. Как каждая низшая ступень иерархии получает смысл и оправдание своего бытия лишь в подчинении высшим, так и низшая воля делается могучей и просветленной, когда она есть вызов, реализация и завершение высшей воли. Здесь она становится исполнителем горнего закона, видимым символом и прообразом его естества, его феноменальным орудием, методом и опорой, его конечной конкретной реализацией. Высшие начала проявляются на низших ступенях иерархии и достигают в них актуальной конкретности чрез посредство своих кинетических агентов, природа которых соотносительна | окружающей среде. Низшая воля по своей онтологической сущности есть не; особое самобытное начало, а лишь кинетический агент волевой категории, ее активная модификация. Иначе говоря, низшая воля есть только проявление высшей воли в феноменальных условиях являемости. Предвосхищая свое энтелехийное развитие, низшая воля может стремиться актуализировать его в эволютивном постепенном процессе или пытаться утвердить довлеющее в будущем достоинство в настоящем состоянии. Если во втором случае часть противопоставляет себя целому, то в первом — часть осуществляет реализацию целого в части, в условиях, соответствующих последней. Здесь цель и путь целого и части совпадают, и низшее начало становится актуальным исполнителем тяготений высшего и его закона в прямом смысле. Низшее в своем гармоническом развитии только раскрывает высшее, но это есть и вообще единственный путь раскрытия последнего, есть общий закон всякой реализации. — Актуализация высших синтетических модусов ноумена осуществляется исключительно чрез последовательную актуализацию низших и их эволютивную

организацию, т. е. по закону иерархического восхищения. Признание творческого действия низшей воли и состоит прежде всего в объективировании и утверждении единичных дифференциальных волений и соответствующих им элементов эмпирического сознания. Последовательное каждый раз одностороннее самозамыкание в относительном единичном волении и раскрывающем его действии является необходимым условием его отчетливого выделения и актуальной конкретизации. В гармоническом развитии низшая воля не застывает в такой односторонней относительности, но, переходя к другим единичным аспектам воления, начинает прагматически организовывать их в общее синтетическое целое. Поэтому низшая воля не только служит кинетическим орудием, сущности и становления высшей, но и в своей собственной феноменологии эволютивно стремится выявить динамический символ последней. С одной стороны — внося множественность в волевой центр актуального Я, низшая воля не останавливается здесь на дифференциации генетического единства и его хаотическом распаде, но своим общим устремлением и прагматическим тяготением своих процессов все время поддерживает сознание общего единства, утверждая только многогранность его содержания и многообразность осуществляемых им творческих процессов. С другой же стороны — организуя прагматически дифференциальные воления и волевые элементы в относительные иерархии и частные суммарные аспекты, построенные по периферическому закону, низшая воля тем же своим общим устремлением не позволяет им кристаллизоваться до окостенения в своей замкнутости и обособленности, но параллельно с их собственным образованием продолжает дальнейшую деятельность прагматической организации, имеющей своей конечной целью объединение всего содержания сознания и всех частных иерархий в одну общую синтетическую. Таким образом, проходя в своем гармоническом развитии на пороге бездн хаотического распада и окостенения в замкнутой уединенности, низшая воля под творческими веяниями высшего волевого начала делается победно восходящим путем к утверждению в себе самобытного и свободного центра волений, органически соучаствующего в стихии творчества Всеобщего. Экстаз дерзновенного своеволия просветляется в экстаз становления монады — органического звена духовного мира, а процесс волевого действия претворяется в «Великое Делание», в таинство культа, в теургическое самосоздание индивидуального существа.

Совсем иная низшая воля в себе замкнувшаяся: здесь есть только стремление к свершению периферических процессов, реализующих активность относительного центра волений. Всецело замыкаясь в своей обособленности, человек сознает и действует только в узких гранях утверждаемого им относительного мира и разрывает все связи со Всеобщим. Но противопоставляя Всеобщему свою относительную личность и стремясь утвердить ее как самодовлеющее начало, он приходит в действительности к обратному результату. Разрыв с Горним неминуемо приводит к подчинению жизни и деятельности законам и условиям феноменального окружающего, а потому личность утрачивает управляющее жизненными процессами положение и получает обоснование лишь рефлексивно от периферических взаимоотношений. Чем дольше продолжается такое одностороннее центрирование на низшей воле, тем ближе и неуклоннее целокупное эмпирическое сознание приближается к гибели частью в рассеянии на хаос дифференциальных элементов, а частью через окостенение в негармоничных более или менее сложных аспектах, неспособных к дальнейшей эволюции, а потому и к жизни. Эгоизм, будучи карикатурой самостоятельности в развитии актуального сознания, может приносить иллюзорную феноменальную пользу лишь при благоприятном для человека стечении обстоятельств и только на весьма короткое время. Онтологически он неумолимо влечет к столкновению с двумя видами мировой трагедии², которые ни разрешить, ни преодолеть о» принципиально не может. Если некоторое короткое время он еще может продолжать безуспешную и безнадежную борьбу, то конечный ее результат неумолимо

предрешен и ведет человека к гибели. Внутренний эгоизм превращает основной вид мировой трагедии — антиномичность законов ноуменального и феноменального, иерархии монад и иерархии множеств — в контрадикторное противоречие между этими полюсами бытия, где низшее и слабейшее безнадежно осуждено на гибель. Здесь эмпирическая личность и ее целостное сознание погибают от собственной внутренней дисгармонии — от распада и окостенения. Равным образом, периферический эгоизм приводит к дисгармоническому раскрытию второго вида космической трагедии, к столкновению с собственными противоречиями феноменальной среды, в свою очередь превращающимися в контрадикторные. В данном случае эмпирическая личность и ее сознание утрачивают свободу независимого развития и волевых проявлений, принуждаемые следовать влечениям и процессам не только чуждым, но и губительным. Оба вида мировой трагедии могут эволютивно преодолеваться только через иерархическое развитие посредством восприятия и использования горних откровений. Замыкаясь же в феноменальной субъективной односторонности, эмпирическая личность утрачивает не только силу их активного преодоления, но и способность пассивно им противостоять, а потому бесповоротно осуждена на гибель.

Высшая воля исполняет все существо человека возвышенным и могучим радованием. Пробуждая его сознание от тягостного сна феноменальной жизни, высшая воля творчески раскрывает в нем первородное достоинство духа, его мощь и свободу. В глубинных недрах ощущения бытия в человеке возгорается неугасимый светоч державной независимости и упоения полнотою творческой жизни. Благодатно возносясь над суетой и мимолетностью обыденного, человек исполняется гармоничным покоем и безусловною мощью светозарного царства животворящей силы, ощущает себя самобытным звеном Безграничного и радостно делает свое существо проводником горних предначертаний. Жизнь есть творчество, и только в его продлении индивидуальное бытие утверждает свою принадлежность к небесному отечеству, исполняется великим дерзновением к жизни и приуготовляет свой конечный триумф свершения актуального самосознания. Здесь эмпирическая личность расторгает узы феноменального внешнего, вырывается из подчиненности его периферическим иерархиям и начинает непосредственно жить по горнему закону, дерзает принять иго его свободы. Не затерявшаяся в мире скорби и стенаний одинокая личность, не бедный изгнанник, тоскующий о родимом крае Света, но добровольно принявший подвиг нисхождения в эту страдную юдоль для внесения в нее высшей силы, посланник и певец ее мощи и свободы — таков облик человека, в котором пробудилась державная воля духа. Всякий; кому ниспосланы благодатные дары надмирной Власти, кто озарен откровением Ее волений, не только сам просветляется всем существом своим, но и неустанно стремится приобщить к своим воспарениям и излучаемому ими трепетному счастью всех других людей. Стихия творчества есть истинный неугасимый светоч, и ее всеозаряющие лучи заставляют трепетать сознание, вдыхают жажду подвига, зовут к жертве и делают все принятые страдания там более сладостными, чем сильнее вызываемая ими боль. Так возник подвиг бескорыстного служения Горнему Завету, добровольного принятия на себя креста изживания и преодоления мировой трагедии и безысходности судьбы ближних. В полном самоотречении и забвении личных непосредственных интересов человек бросил вызов дерзновенному невежеству и смело шел под удары судьбы, видя в самих претерпеваемых страданиях ниспосылаемое Небом благо и великую творческую силу. У одних пламенное стремление духа разделить подвиг Открывшего Волю Отца побуждало их идти на верную смерть при благовествовании высшего закона и крестного пути восхождения; другие удостаивались раскрытия в себе самих глубочайших бездн трагедии мира и страшными стенаниями своего духа выковывали и путь подъема, и орудие преодоления препятствий; третьи, приняв обет бедности, уходили в глушь для упорного и тяжкого труда духовного перерождения стремлений и сил;

четвертые сгорали в экстазе дерзновенного, но еще преждевременного взлета к безграничной мощи Безусловного.

Низшая воля всегда исполнена бесконечной тоски. Человек стремится замкнуться в своей оформленной личности, обособиться от общего потока жизни и двигаться лишь в своих собственных гранях. Одновременно утверждая оба вида эгоизма, человек входит в активное взаимодействие с окружающим только на своей периферии. Он отвергает внутреннее родство отдельных видов бытия по их органической причастности к Первоединству, равно как и факт многообразного исполнения ими Его синтетических мировых предначертаний. Все единичные деятели, как и все вещи, сопрягаются между собой только периферическими взаимоотношениями, и только внешние проявления активности утверждают само бытие конкретного. Бытие и обнаружение в конкретно-эмпирической деятельности онтологически тождественны, а потому стремление к развитию таковой деятельности, к упрочению и развитию побед ее стремлений над супротивными есть не только естественнейшее проявление жизни, но и сама ее сущность. Такое мирозерцание, обусловливаемое периферичностью природы низшей воли, порождает не только одностороннее тяготение к периферическим взаимодействиям с другими видами конкретного бытия, но и предопределяет соответствующее понимание их природы. В высшей воле субъект стремится воздействовать на объект изнутри, органически воссоединиться с его сущностью, творчески усвоить иерархию его действительных разветвлений методом гармонического ее в себе отражения, растворения и воссоздания, и уже затем, органически же споспешествуя собственному развитию объекта по его собственным законам, старается постепенной гармонической эволюцией привести его к желательному состоянию. Такое воздействие ни в каком отношении не подавляет собственной независимости и самобытности объекта, не нарушает его свободы и не задерживает его органического развития путем навязывания ему противоестественного, а тем более губительного. Здесь происходит свободный союз творческого содружества двух начал во имя одной цели, и каждое, стремясь к ней, проходит свой собственный путь и осуществляет решение собственно ему подлежащих задач. В полную противоположность этому — в низшей воле субъект стремится воздействовать на объект извне, всецело игнорируя его собственную самобытную сущность и соответствующую ей иерархию действительных разветвлений в ее собственной природе и независимости: он пытается насильственно заменить этот центр или своим собственным в его целом, или некоторой объективированной его частью: для этого он периферически вторгается в систему внешних проявлений объекта и частью вовсе их подавляет, частью пытается изменить не только их направление, но и собственный закон их развития; чтобы в результате привести объект в произвольно назначенное состояние. Такое воздействие основывается на попытке тиранического подавления независимости объекта и уничтожения свободы его развития и даже самой его органичности. Субъект считается не только со своими стремлениями, но и только с ему присущими законами. Здесь происходит реализация односторонней центрированности на замкнутой в себе и обособленной эмпирической личности и тяготения заставить все окружающее служить собственным узко-субъективным целям.

Периферичность природы низшей воли обусловливает не только стремление ее к насильственному подавлению объекта и уничтожению его свободы в органическом развитии, но и принципиальную невозможность для нее иного способа действия. Будучи ее основным и нераздельным с ней предикатом, этот признак и сопряжен неразрывно с идеей жестокости. Низшая воля есть олицетворение и единственный осуществитель жестокости. Как мы уже знаем, волевое начало может проявляться тройственным образом: в односторонней сопряженности с низшей мистикой или же низшим разумом и в собственной независимой феноменологии. Жестокость низшей мистики и низшего разума проистекает не от собственной природы этих

пневматологических начал, но от соответствующей феноменологии низшей воли. Именно она, внося активность в виды чувствования и формы разума, сами по себе отражающие лишь внутреннее состояние сознания человека и чуждые всяким активным воздействиям, и реализуя их стационарные качественности в действенных проявлениях, тем самым служит и движущей причиной, и осуществляющим орудием жестокости их феноменологии. Наконец, в собственных независимых проявлениях волевой категории низшая воля оказывается не только движущей причиной и орудием осуществления жестокости, но и непосредственно обнаруживает в последней свою природу. Увлекаясь стихией периферических общений и воздействий, человек постепенно окончательно утрачивает способность к органическим сопряжениям, перестает воспринимать и самую их идею. По Мере возрастания односторонней центрированности на низшей воле в нем происходит как бы органическое перерождение потенций, и в гипертрофировании одних атрофируются другие. Категории мистики и разума теряют в его глазах самостоятельное значение и свободу самобытных проявлений, делаясь только категориальными формами феноменологии воли и способствующими орудиями для достижения волевых целей. Весь окружающий мир и все внутренние процессы сознания начинают восприниматься не иначе как через призму волевых влечений и действий — и, обратно, воля делается единственным императивом, сущностью и осуществителем всех процессов жизни. Это влечет к крайнему уничтожению смысла и ценности бытия категорий мистики и разума, и потому и к обесцениванию их проявлений и достигаемых в них результатов. Каждый человек и культура каждого народа начинают определяться только по степени развитости их способности к волевым проявлениям, по их способности настойчиво стремиться к поставленным действенным целям и по успешности в преодолении препятствий, с полным игнорированием достижений в мистике и в разуме. С другой стороны, основополагая периферичность волевых воздействий, человек здесь сам себя отмежевывает и от истинной творческой деятельности, где все встречающееся на пути через органическое соподчинение и содружество приобщается к стремлению к общей цели, следуя каждое по своему пути и действуя по собственным законам. Он пытается все подчинить себе насильственным подавлением самобытности и превращением всего окружающего в безличные подголоски. Очевидно, что и подавление других двух пневматологических категорий, и стремление простереть на все свою периферическую власть не может не встретить соответствующего сопротивления. Возникает борьба, и так как низшая воля может переродиться в своей природе только под просветляющими веяниями высшей, которым она здесь себя активно противопоставляет, то она с наивысшим доступным ей напряжением стремится ниспровергнуть все препятствия, т. е. действовать с возможно большей жестокостью. В гармонии с этим обострением столкновений с внешним в самом сознании человека пробуждается сомнение в правильности выбранного пути и смутные предвосхищения эротических веяний высшей воли. Будучи еще не способен последовать им, или не достигнув еще опытом убеждения в необходимости предпринять соответствующее поворотное решение, человек необходимо начинает утверждать выбранный им путь с еще большей резкостью и внутренней ожесточенностью, тотчас же отражающуюся на еще большем усилении настойчивости и жестокости внешних волевых проявлений. Видя угрожающую опасность не только успеху исполняемых им в настоящее время задач, но и самому методу действия, столь связанному с самой сущностью низшей воли, человек доходит в преследовании своих целей до крайнего ожесточения, окончательно замыкаясь в своей обособленности и выбранном пути. Эта необходимо присутствующая при всяком хоть сколько-нибудь значительном развитии низшей воли вынутренняя борьба неумолимо вносит в глубь сознания раскол, зияние которого человек хотя и пытается сам от себя скрывать, но несомненность факта его бытия разрушает его спокойствие и неустанно грозит его общему равновесию. Достаточно мимолетного ослабления

решительной настойчивости в осуществлении действий или сдерживающих внутренних усилий, чтобы заложенное в самом существе одностороннего утверждения низшей воли противоречие с другими данностями и потенциями сознания начало бы воочию ему раскрываться. Человек проникается безысходностью своего состояния и безнадежностью всех предпринимаемых усилий, а потому его сознание начинает стихийно обуреваться тоской. Чтобы подавить или хотя бы только временно заглушить ее голос, человек с новой решимостью бросается в борьбу и с еще большей ожесточенностью старается преодолеть свои препятствия. Но все это дает только временное утешение и забвение; с каждым дальнейшим шагом трагичность положения становится все более очевидной и все с большей силой проясняется безнадежность усилий, что и влечет дальнейшее усиление и углубление тоски и отчаяния.

Во всяком бинере тезис раскрывается через антитезис. На пути развития человека низшая воля неизменно раскрывается первой, и только в ее опыте постепенно развивается жажда обладания высшей волевой способностью. Пока человек видит в проявлениях воли только удовлетворение инстинктивных влечений и периферических желаний, только функциональный процесс взаимоотношений с окружающим — его душа закрыта и для веяний Горнего. Всякая религия и путь восхождения человека в собственно эзотерическом смысле начинаются с регламентации акта воления и его результатов как культового действия. Взаимоотношения субъекта и объекта в действовании получают высший онтологический смысл, утверждаются как естественный символ сущности, причины и цели творения и бытия вселенной. Как акт *coitus'a* есть в своей онтологической глубине сопереживание мистерии жизни в ее синархическом естестве, а акт познания в его глубинном смысле приводит человека к соучастию в творящей и организующей стихии Логоса, так акт творческого действовании органически сопрягает его с первоначальной Силой, вызвавшей мир к бытию и устрояющей течение его эволютивного развития. Так как путь к тезису только один и заключается в последовательном изживании всех чередующихся состояний эволюционирующего в опыте антитезиса, то в развитии по категории воли человек не может непосредственно подняться до обладания высшей волей горнего, не изведав сначала феноменальным опытом перспективной глубинности ее отражения в дольном. Вот почему посвящению воли духа всегда и неизменно предшествует посвящение низшей воли. Это одинаково справедливо как для отдельных людей, так и для целых эпох истории. Только весьма немногие, являющиеся в мир для определенной конкретной миссии, находятся видимо вне действия этого общего закона. Все же те, кто в данной жизни должны пройти весь эволютивный путь или только вновь пережить его реминисценцией, неизменно в первую ее половину мощно обуреваются оргийным пафосом низшей воли. Экстаз эгоистических стремлений и относительных действовании низшей воли — это первое раскрытие в человеке онтологической глубины категории воли, и в этом его смысл и оправдание. Потрясая все существо человека возбуждением всех его центров активности и утверждая эгоистически его субъективную личность, экстаз низшей воли есть первый двигатель и непосредственный осуществитель эволюции, пробудитель дремлющих потенций духа. Именно таковым он и является как в волевых посвятительных мистериях, так и вообще в процессе массовых действенных взаимоотношений с другими людьми. Его ближайший эзотерический смысл здесь заключается в диалектическом раскрытии могущества и многообразности проявлений творческого Волевого Начала методом символа и карикатуры. Однако было бы величайшей ошибкой ограничивать его смысл только этим простейшим значением. Низшая воля есть не только периферический кинетический агент высшей, но и ее эволюционирующий символ, гармонирующий с изменяющимися условиями окружающей среды. Кроме своего конкретную эмпирического содержания, он всегда под некоторым, хотя и проекционно-искажающим углом выявляет исконную первосущность волевой стихии. Он свершает не только пневмато-

логическую миссию, но и миссию онтологическую, ибо каждый действенный процесс низшей воли есть в то же время единичное членение вселенского творческого диалектического процесса. Эта двойственная природа экстаза низшей воли не только служит естественным пробным камнем для актуального сознания всякого человека, но и вливает в него стремление к возвышению над его настоящим несовершенным состоянием. Но прежде чем человек сможет подняться до отражения в себе глубин духа, он должен сначала выработать в себе необходимую для этого емкость, почувствовать пустоту, жаждущую быть наполненной. В этом и состоит призвание оргазма воли.

Эволюция человека заключается в постепенном возрастании иерархического достоинства его эмпирического сознания. Совершенно аналогично другим двум пневматологическим категориям, эволюция воли состоит в повышении иерархического *grado*'а соответствующего ей кинетического агента, что слагается из развития по двум направлениям: из возрастания эмпирических дифференциальных элементов и сопряжения с высшими волевыми центрами. Будучи в себе замкнутой, актуальная личность может развиваться лишь до некоторого предела, полагаемого использованием и гармонизацией ранее накопленного в творческих взаимодействиях эмпирического материала. Феноменальный периферический опыт является необходимым условием всяческого развития, и именно в нем совершается преодоление субъективной замкнутости личности через анэротическое сопряжение с другими видами конкретного бытия. В этих сопряжениях личность входит в систему возрастающей иерархии множеств и начинает жить кроме ей особенно присущей также и более сложной их жизнью. Это есть путь последовательных периферических *transcensus*'ов, приводящий к возможности начать стремиться к *transcensus*'у иерархическому, а потому сам по себе есть хотя и недостаточное, но необходимое условие эволюции. Оргазм в воле и определяется как процесс периферического сопряжения относительного волевого центра человека с другими, входящими в то же конкретное множество, периферически раскрывающее некоторое бытие высшего порядка. Хаотичность такого множества служит не препятствием, а необходимым условием возможности опыта, ибо только в этом случае человек может осуществить сопряжение с каждым элементом порознь и притом без подавляющего гнета общего синтетического целого. С другой стороны, именно многообразие качественностей, взаимоотношений и способов подхода различных членов множества может развить в волевой способности человека различные ее элементы и модификации. В оргиастическом опыте параллельно с непосредственным развитием эмпирической личности происходит также и преодоление субъективной обособленности частью через прямое присоединение новых элементов, а частью через воссоздание в ней опосредующим методом качественностей иных субъективных центров, благодаря чему в личности и начинает эволютивно возрастать отражение Всеобщего. Как в категории разума, успешность и значительность результатов периферических волевых сопряжений зависит от их интенсивности и иерархического порядка. Чем слабее интенсивность и ниже их иерархический порядок, тем для достижения тех же результатов требуется больше времени. Вместе с тем при замедлении процесса утрачивается его общая целостность и тем труднее перейти к осуществлению иерархического *transcensus*'а, а потому есть некий низший предел интенсивности и скорости чередования общений, за которым ценность опыта приближается к нулю. Параллельно с этим и иерархическое достоинство единичных сопряжений имеет еще особое значение. Простейшие реакции, влечения и волевые действия, завися почти исключительно от обстоятельств и условий среды, весьма мало отражают собой особенности личности. Напротив, чем сложнее волевое действие и вызывающие его императивы и стремления, тем больше в организации входящих в них дифференциальных элементов проявляется и по силе, и по отчетливости особенности личности. По мере возрастания волевого действия в иерархическом достоинстве субъективные

особенности личности, а затем и индивидуальности находят все более случаев и возможностей к актуальному проявлению, ибо вообще чем более эволюционирует антитезис всякого бинера первого вида, тем более он отражает в себе естество и самобытность тезиса — выступающих из-под покрова феноменального материала дифференциальных элементов. Для возможности осуществления такого более глубокого сопряжения между людьми в волениях и действиях необходимо наличие как соответствующей благоприятствующей среды, так и соответствующего расположения и искренности. Обычно это достигается через выбор соответствующих условий жизни, но может быть и особый посвященный путь. Всякая мистерия есть лишь синтетическое отражение жизни, ее законов и условий. В ней лишь как в фокусе собирается то, что при обычных условиях обыкновенно растянуто на долгие периоды времени. Цель мистерий — дать в короткое время обширный опыт, выпукло показать его членения, их особенности и чередование, благодаря чему и раскрыть человеку возможность подняться до осознания развертывающегося смысла во всем перспективном его целом, а потому и во всей его глубине.

В проявлении каждой пневматологической категории и ее кинетического агента необходимо различать их собственное содержание и их форму. Эта форма связана с содержанием, но не тождественна ему. Так, в мистике сущностью и содержанием единений является анэротический союз двух видов естества, а формой служит coitus, как в прямом, так и в более общем смысле. Соответственно этому в разуме содержание сопряжений заключается в дифференциации и организации конкретного начала, а формой служит слово. Наконец, в воле содержанием служит соподчинение и прагматическая организация волевых способностей, а форма выражается пластикой, жестом. Coitus, слово и жест в прямом и примитивном смысле непосредственно свидетельствуют о проявлении соответствующей пневматологической категории, будучи здесь характернейшими феноменологическими соответствиями. Но они могут также пониматься в широком и общем смысле, где они выражают не специфическое проявление, но объемлют синтетически каждый целый категориальный класс проявлений. С этой точки зрения, например, всякое мистическое единение есть акт любви, акт coitus'a, лишь в частном случае совпадающий с физиологическим явлением. Соответственно этому мы и рассмотрим жест, как форму волевых проявлений в специфическом и общем смысле.

В оргиастических мистериях человек испытывает переживания во всех трех пневматологических категориях. Но исторически известная посвятельная традиция, сравнительно мало уделяя внимания категории разума, преимущественно центрировала свои усилия на мистике и воле. Она пользовалась половым экстазом как могучей движущей силой и через восторг плоти вела людей к пробуждению жажды восторгов надмирных. Мистика, как и разум, есть категория стационарная, а потому для реальности воздействия на человека и возможности сделать его самого активно ищущим дальнейших усилий и продвижений на эволюционном пути необходимо заложить движущий импульс и в динамической категории — в воле. Если в мистериях и существовали способы внутреннего органического воздействия на волю индивида путем высшей воли, то все же главенствующую роль играли воздействия периферические непосредственно в иерархическом плане воли низшей. В последнем именно и заключается сущность волевого оргазма как такового.

Тихая ночь, серебряные чары луны, вдохновенная песнь и переливы струн могуче действовали на участников мистерии, потрясали их чувства и через преображение настроения сразу переносили от обычного в царство причудливых мечтаний, Гармонии звука и света действуют как тонкая среда, как целая струящаяся пластическая жизнь, охватывающая все и все подчиняющая своему трепещущему потоку. Это действие женственно, оно не насыщает человека определенными устремлениями, не вкладывает в его существо определенных сил и ограниченных тяготений, но лишь возбуждает томление неудовлетворенности настоящим, будит

в нем жажду таинственного и неизведанного, доносит до него веяния иных миров. Эта сила не влекущая, но лишь завлекающая; она не собирается в единый центр, но веет повсюду; она не указывает определенной цели, но лишь вызывает алкание цели. Это эротика среды, откровение бесконечной глубинности женственности (Аркан XI), магия преображения естества. Внимая этим интуициям пластичности надмирного, человек перерождается во внешнем бездействии, делается способным к вибрациям высшей жизни, но вместе с тем безмолвствует и замирает. Он лишь прислушивается к потоку проходящих волн, он только грезит, мысль скользит по переливам, а воля спит. Это только мистерия чувства, разворачивание его глубин, но все ощущения остаются пассивными, лишь вторя входящему извне. Но есть и иная сила, пробуждающая раскрывшиеся чувства из бездействия. Стихия ароматов преобразует их в мощные влечения, она вдыхает в них жажду деятельности, внушает искать удовлетворения. Аромат — это динамика чувства: он вызывает в женственной силе активность и, стоя на грани томлений среды и сил центральных, он стремится их сочетать. Мир влечений находится внутри человека; это царство внутренних натяжений и готовых проявиться сил, но для того, чтобы они проявились в действии, необходимо пробуждение воли, — и вот орудием пробуждения и теургического дисциплинирования воли в посвячительных мистериях являлась пластика³. Каждое движение человеческого тела соответствует не только определенной эмоции, но и определенному волевому устремлению, как и обратно — психическим движениям неизменно сопутствуют определенные сокращения мускулов тела⁴. За много веков до современной психиатрии³ руководители посвячительных мистерий широко пользовались этим законом. Священные танцы мы встречаем во всех религиях и у всех народов, ибо их образный Язык не только передает многое лучше слов, но передает также и вовсе невыразимое в слове. Сливаясь вначале с мечтательным настроением души, вызванным чарами звука и света, и постепенно переходя фазы перерождения чувств в готовые проявиться влечения, вторя этим возбуждающим дыханием ароматов, священные пляски затем сразу прорывали ограду застывшего бездействия и раскрывали простор всем назревшим волениям. Именно их помощью люди активно включались в оргийное действо и из зрителей мистерий превращались в их действительных участников. Сущность пляски — это ритм, и именно в его стихии свершается мистериальное преображение воли. Охватываясь ритмическим движением, человек сразу утрачивает свою обособленность и входит в массовое целое как его органическая часть, где устремление целого начинает вполне господствовать над уединенными влечениями. Глубина ритма безмерна; он может быть прост и чеканен, но может быть также и беспрестанно изменяющим свой закон. Чем глубже ритм, тем он многообразнее, тем больше в нем отдельных узоров, переливов и разрывов, и, возрастая до наивысших напряжений, он переходит в хаос. Есть ритм покоя, ритм безмерной силы, дышащей в величавых переливах своих тонких волн; их звонкое дрожание подобно наивысшей неподвижности, ибо их трепет все проникает и не может быть проникнут и преодолен ничем. Но есть также ритм и бушующих дерзновений, ритм мятущихся и сталкивающихся волн, стремящихся все подавить своей громадой и рассыпающихся друг от друга в прах, чтобы вновь воспрянуть с еще невиданным дерзновением. Как ритм небесных сфер тих и ясен, но нестерпим для слабых духом, сжигаемых и разрушаемых во прах его тонким светом, так ритм беснований хаоса есть всеобъемлющее лоно, захватывающее все, чтобы в одержимости порывов рваться всюду и все сметать. Ритм оргий — это пробудившийся хаос, и в его клокотании человеческая воля, не стесняя себя ничем, разворачивается во всем просторе и сталкивается с целым океаном чуждых устремлений. Она перестает быть только сама собой, она сплетается с велениями других людей, она пронизывает их и сама пронизывается ими. Здесь закаляется отвага дерзаний, смелость и настойчивость влечений, утрачивается боязнь неудач и распадаются сдерживающие пути. Если слово творит, то ритм есть творящая сила; здесь сердце

всех мистерий и сущность культа, здесь основа мистериального творчества.

Обряды и церемонии суть не только символы некоего посвятельного смысла, но и определенная реальная теургическая мощь. Сопереживая их, люди являются не только зрителями или свершающими их отдельные ритуалы, но активно включаются в синтетическую единую сущность разворачивающегося действия и его силы. Их воля, оставаясь индивидуальной, совершает *transcensus*: и периферический — через органическое сопряжение с волевыми устремлениями других, — и иерархический — в самом факте свершения соборного действия. Но не только ритм, обнаруживающий высшее устремление, может сочетать воедино человеческие массы. Даже действуя сам по себе только как периферическая сила, он одинаково связует людей. На этом основывается все военное искусство превращения толп в стройные ряды войск. Еще более ярким примером служат гимнастические общества. Так, чешские или польские сокольничьи общества, пользуясь исключительно одним ритмом, явились могучими деятелями укрепления национального духа, патриотизма и целостности народа. Этот пример воистину изумителен по своей яркости и наглядности, показывая безмерность и глубину результатов использования закона ритма. Далее, вообще всякий спорт есть не только естественная школа индивидуальной воли, но и могучий фактор общности в самом глубоком смысле. Спорт не только оздоравливает людей и вызывает дружественные союзы, но он реально единит людей по категории воли, создает устойчивость и целостность народа. Вот почему у самого развитого по категории воли народа — у англосаксов — спорт занимает такое важное место в воспитании и общественной жизни. Их инстинктивная мудрость им непосредственно подсказывает, что спорт есть реальная основа английского характера и первое орудие английской культуры, ее единства, устойчивости и гегемонии над миром. Наоборот, у самого безвольного народа — в России — спорт, невзирая на все искусственные попытки, остается в жалком загоне.

Посвятельные мистерии должны быть понимаемы как феноменальные ноумены действительной жизни. Они не создают онтологически иных условий и закономерностей, но, точно воспроизводя ее процессы, лишь сближают во времени отдельные этапы и тем выпуклее и ярче раскрывают всю перспективу ее течения. В мистериальных оргиях воли воздействие на человека свершается через посредство жеста и его ритма, вызывающих определенные воления и действия. Периферический процесс волевых сопряжений вызывается периферическим же методом — от формы к содержанию волевой феноменологии. Такая опосредованность не является существенно необходимой, и оргийные волевые сопряжения могут осуществляться непосредственно в процессах действия. Вся конкретно-эмпирическая жизнь с ее непрерывной борьбой и беспрестанными столкновениями есть арена оргийности низшей воли. Поставляя себе цели и преодолевая инертные препятствия, человек развивает свои собственные волевые способности, а через взаимодействия и борьбу с другими людьми осуществляет оргиастический опыт. Он черпает в нем иные дифференциальные виды волений, заимствует иные типы прагматической организации и методы борьбы и тем выходит за пределы узкой субъективной ограниченности, совершает периферические *transcensus'bi*. Равным образом он соединяется последовательно с различными множествами других людей в усилиях достигнуть общую цель, включается в системы более сложных организаций группового характера и, отражая их в себе как органическая часть целого, тем повышает *govos*, своей волевой деятельности, осуществляет качественный иерархический *transcensus*. Перемежаемость столкновений и различных прагматических организаций, подчиненность их чередования двум различным антиномическим законам — ноуменальных монад и феноменальных множеств — и создают хаотичность опыта, столь характерную для всякого оргиаста вообще. Вся жизнь волевой деятельности есть путь мистериального оргиаста, и чем сильнее человек, тем многообразнее и

могущественнее его волевые столкновения.

Оргия воли, подобно оргиям в других двух пневматологических категориях, зиждется на стихийном преодолении всех условностей и извне поставляемых ограждений конкретного эмпирического. Чем больше овладевает человеком оргийный пафос, чем сильнее он охватывается экстазом действований и борьбы, тем больше отбрасываются все сдерживающие императивы и постулируемые нормы поведения. Не считаясь ни с какими гранями и условностями эмпирического, человек здесь также становится глух к направляющим веяниям Горнего и стремится активно подавить все пробуждающиеся в нем интуиции. Самый процесс напряженного воления и непрекращающихся действий увлекает целиком все существо человека, и он не только перестает видеть что-либо иное, но и в каждом волеии и в каждом действовании полагает самодовлеющий смысл, перед которым не должны существовать никакие сдерживающие нормы и препятствия. Непрестанная смена воздействий, их случайность и неожиданность, всепоглощающий ритм победно торжествующей хаотической борьбы и всезахватывающая глубина интенсивности сопряжений, беспрестанное насыщение и всевозрастающая неутолимая жажда скрещения волеий, безмерно превышающая возможность их актуального осуществления, а потому переходящая в недра психики и заставляющая трепетать всю многоплановость существа, — таковы основные элементы и признаки оргийного пафоса воли. На пути истории человечество проходит последовательно этапы диалектического развития. Каждый отдельный период определяется особым видом оргиастического волевого опыта, особым видом и условиями борьбы. Эволюция воли состоит, наравне с возрастанием органической сопряженности с другими двумя пневматологическими категориями, также и в усовершенствовании целей и природы волеий и соответствующих им приемов борьбы. Для того, чтобы могли проявляться более тонкие и возвышенные виды волеий и приемы борьбы, необходимо защитить их от грубого подавления более примитивными и грубыми видами. Достижение этого и имеет своей целью запретительный канон этики. Принцип борьбы за существование лежит в основе жизни и не может быть устранен, но задача этики состоит в ее регламентации и последовательном осуждении одного за другим ее грубых видов и приемов. Постоянным в этике остается лишь ее общее устремление, но ее актуальная форма сопутствует эволюции и служит естественным показателем достигнутого этапа развития. Всякому периоду истории всякого народа должна соответствовать особая этика, вернее особый ее феноменологический вид, и как запаздывание, так и забегание вперед этического канона по сравнению с ходом эволюции народа одинаково для него вредно, а может привести подчас и к полной гибели. Достоинство этики не может быть определяемо абсолютно, а только относительно — насколько данный этап ее развития соответствует данному этапу развития народа. Если развитие этики запаздывает, то задерживается эволюция народа, ибо более тонкие организации оказываются не имеющими защиты от грубых, а потому могут успешно возникнуть и действовать лишь при исключительно благоприятных условиях и сочетаниях внешних обстоятельств. Равным образом, если этика опережает развитие, то значительное большинство способностей, не будучи в состоянии эволюционно переродиться в более высокие виды, оказывается лишенным вообще возможности актуально проявляться, а потому и эволюционировать; здесь происходит насильственное подавление свободы и независимости развития, равно как и закона его непрерывности. В истории легко указать соответствующие примеры. Если Рим погиб от отсталости этики, то целый ряд народов был раздавлен слишком высокой этикой христианства. Успех магометанства в значительной степени объясняется приложимостью и соответствием его этики к состоянию духовного развития ряда принявших его народов. Как каждому народу и каждому его историческому периоду должна соответствовать особая этика, точно так же этика должна видоизменяться в приложении к каждому человеку.

Средняя постоянная этика всегда одних излишне стесняет, а другим предоставляет излишнюю свободу, оставляя целый ряд волений и поступков вне всякой регламентации. Этическая оценка поступков человека должна всегда быть согласована с особенностями его личности и состоянием его развития. Предъявляемые к нему требования и наказания за проступки должны устанавливаться всегда соотносительно. Что составляет заслугу для одного, есть акт этически безразличный для другого и тяжкий проступок для третьего'. Преступление вообще есть пользование приемами борьбы иерархически низшими допускаемого этикой низшего предела, т. е. уже изжитыми в эволюционном историческом процессе. Аналогично этому — добродетель имеет отрицательным определением непользование приемами борьбы иерархически низшими допускаемой этикой высшего предела, т. е. предвосхищение эволютивного процесса. Необходимость соотносительного применения этического канона с несомненностью уже учитывается новым европейским законодательством. Суд присяжных и имеет своей целью не только взвешивание мотивов и косвенных улик деяния, но и характеристику личности человека, в зависимости от чего также может изменяться степень наказания. Разумеется также, что и тяжесть всякого наказания должна быть соотносительна человеку, и потому уравнение наказания при тождестве поступков есть вопиющая несправедливость в распределении их тяжести. Чем выше развит человек, тем тяжелее ему всякое наказание, и что для одного может пройти скоро забываемым эпизодом, то для другого может быть ударом, сокрушающим всю его жизнь.

Подобно оргазму в мистике и разуме, оргазм в воле раскрывается в двух видах. Когда динамические сопряжения людей в мистериях или в столкновениях и борьбе феноменальной деятельности хотя и ограничиваются беспорядочными взаимодействиями волений, но все же совершаются во имя высшей цели — стремления к иерархическому развитию, — то все это освящается высшей волей духа. Если в недрах существа человеческого живет действительная жажда к пробуждению самодовлеющей силы, если в борьбе и столкновениях внешнего он пытается найти осуществление творчества и не удовлетворяется преходящими победами, то как бы он ни был чужд непосредственным интуитивным озарениям духа, эта жажда неминуемо рано или поздно приведет его к желанной цели. Всякая оргия есть путь, а потому исполнившийся решимости пройти по нему достигнет энтелехийной цели. Видимая беспорядочность и хаотичность оргазма в действительности есть необходимое условие и метод эволютивного движения к высшему. Случайные-и извращенные сочетания волевых взаимоотношений, их многообразие и непрерывная видоизменяемость таят под собой глубочайший внутренний смысл и суть его карикатурные отображения на периферии, соответствующие условиям и тяготениям среды. Хаотическое внедрение во многообразность низшей природы стихии воли, ведущее к возможности восприятия ее высших откровений, есть путь мистериального оргазма в воле. В нем свершается таинство целокупного повержения в бурлящий поток волений и действий, и в перемежающихся извивах этого потока сознание человека проникается тщетой и условностью субъективной замкнутости и ограниченности, в нем пробуждается жажда иной, высшей мощи воления, органически включающего в себя поток многообразности и исполненного внутреннего покоя по совершенству насыщенности и всеобъемлемости. Это есть раскрытие в глубинах человеческого существа великой двигающей все и все устрояющей стихии и смелое погружение в ее гранящие духовную самобытность струи. В отрыве от субъективной замкнутости развития в изъявлении волений и переходе к оргийным сопряжениям в действований с другими людьми нет еще прямой борьбы против верховного движущего закона, а есть лишь дерзновение жажды простора, есть лишь решимость броситься в неизведанное, вступить на путь ничем не стесняемых извне общений. Этот путь жуток и страден, но, как посвятельная мистерия, увенчивается радостным обретением покоя вновь, победным преодолением хаотической

неупорядоченности и творческим пробуждением организованной волевой силы, безмерно более мощной и исполненной сознания цели.

Но есть и иной, жестокий, мгlistый путь. Человек в самый порыв от субъективно замкнутого развития вкладывает протест изгоя. Он выходит из всеобщности потока жизни, отвергает целиком всеобъемлемость ее лона и свободу бытия и развития иных волевых начал и в то же время разрывает все связи со своей собственной глубиной. Он противопоставляет и мно-голикости людей, проходящих каждый свой. путь, и своей довлеющей становится в эволюционном процессе высшей воле конкретно-эмпирическую личность, эгоистически стремящуюся сделать свою низшую волю неограниченным владыкой. Он объявляет себя единственным, которого не должно коснуться ярмо ни направляющих законов, ни ограничивающих степеней. В его царстве все деятели, стремления и законы должны служить лишь одному ему, должны ответствовать лишь его стремлениям, и в этом — величие творчества и жгучая сладость обладания его мощью и плодами. Не упоение первородным покоем творческого начала жизни, не смутные дали возможных миров, не трепетная тайна слияния в творчестве единичного существа с глубиной безначальностью Всеобщего, не томление грез о крае свободы и величавого покоя, но оглушительный гром ликования почти достигнутого порога власти, безудержность горделивой мечты, треск рушащегося сопротивления — охватывает здесь душу человека. Кроме царствующего ныне закона над миром есть некий высший закон временно попранной безграничной свободы. Всякое подчинение, всякая обязанность считаться с внешним — суть знаки рабства, а потому — да исчезнут все стеснения! И вот человек дает полную волю своим влечениям. Отсутствие высшего сдерживающего и направляющего закона он производит в основной закон и, врываясь в стихию действия, решительно рвет все связи с Горним. Так рождается демонический оргиазм. Не вещь томление к горним самоутверждениям духа, не желание найти в проявлениях дольного разрозненные отблески надмирной движущей все силы, не стремление соткать из них единый величавый облик, не увлечение порывами борьбы или многообразным простором взаимных сопряжений влекут здесь человека, но бунт души и жажда своеволия. Не нужно долгих изысканий и роскоши отбора, не нужно многих проб и медленных попыток сопряжения, бесцельны все уступки и гибельны соподчинения. Чем резче и надменнее воление, тем ярче проявилась личность и ее свобода, тем выше творчество и желаннее победа. И что же может быть большим поруганием святыни, как извращение символа, расторжение формы с ее высшим смыслом и насыщение противоположным? — Акт воления, отторгнутый от высшей воли, из творческой всеор-ганизирующей стихии, насыщаясь дерзновенной злобой, превращается в символ дерзновения, в орудие рабства и разрушения. Такова оргия неупорядоченной и эгоистической воли. Как в мистериальном оргиазме в категории воли движущим центром и энтелехиинной целью является раскрытие трансцендентной сущности духа в субстанциальном волении, так в оргиазме демоническом соответствующее место занимает эгоистически утверждающая себя эмпирически личность или, в более общем плане, эгрегор. Этот эгрегор может быть различного количественного порядка и обладать различными относительными качествами, но это несколько не изменяет существа и особенностей феноменологии демонического оргиазма. Простейший случай — это проведение в жизненную деятельность крайнего эгоизма личности человека, довольствующегося только узкими субъективными стремлениями к достижению собственного благополучия в обыденном смысле, с принесением в жертву благополучия других, равно как и собственного иерархического развития. Далее, на второй ступени, мы встречаем стремление утвердить эгоизм такой личности, которая отождествляет себя с определенным относительным мировоззрением и тяготениями к определенным хотя и субъективным, но общим целям. Характернейший образ — это религиозный, политический, экономический или военный завоеватель, стремящийся

насильственно подчинить себе других людей и целые народы, заставить их служить своим целям. Еще более сложный случай — это стремление насильственного утверждения и навязывания другим относительного эгрегорического мировоззрения, свойственного лишь определенной группе людей. В предыдущем движущей силой служит воля лишь одного человека, равно как утверждаемое мировоззрение существенно свойственно лишь одному ему, а его помощники только соучаствуют; здесь же действует групповой эгоизм и суммарная низшая воля целого конкретного множества индивидов.

В демоническом оргиазме высший смысл действия отвергается, и его конкретный акт сам объявляется высшим и целостным смыслом: в бинере первого вида достоинство тезиса ниспровергается, а антитезис признается единственной и самодовлеющей реальностью. В мистериальном оргиазме тезис, как таковой, только временно остается вне поля сознания, а в антитезисе сосредоточиваются все усилия. Но необходимо должен существовать и такой вид феноменологии воли, где весь смысл односторонне приписывается только тезису, а антитезис считается ненужным и только извращающим придатком. Таково платоническое действие. Сущность платонического действия — это мировоззрение Веданты в категории воли. Это есть центрирование на воле духа, утверждение ее исчерпывающей всеобъемлемости, признание ее единственной движущей и все устрояющей силой. В мире царствует единая абсолютно совершенная воля Всеобщего, одинаково управляющая всеми существами и природой, но в то же время дающая им свободу замыкаться в своей относительности, отмежевываться искусственно от общего волевого потока и тем извращать всеобщность и совершенство стихии воления. Порождаемая таким путем низшая воля есть лишь крайне несовершенный облик истинной природы воли, ее уродливое извращение, лишенное всякой самостоятельной ценности. Пользование низшей волей есть только падение, есть только актуальное признание несовершенства сознания, его причина и следствие. Поэтому задача человека состоит прежде всего в преодолении начала относительности и обособленности в самом его корне, в отрешении от пользования несовершенным и искажающим действительность орудием низшей воли. Он должен все свои силы устремлять на то, чтобы из-под периферического налета относительного выявить на свет актуального сознания глубинную причастность по онтологическому достоинству своей духовной природы к истинной стихии воли в ее всеобщности и безусловности. Он должен воссоздать в себе органическое звено Всеобщего, исполниться его основополагающими влечениями, стать носителем его закона и исполнителем его вселенских всеобъемлющих волевых предначертаний. Всякое относительное самоутверждение, всякая относительная волевая деятельность, все попытки создания и утверждения феноменальных единичных взаимно обусловленных целей знаменуют собой ниспад из стихии всеобщего, свидетельствуют об извращении творческой способности. Вся эмпирическая конкретная деятельность объявляется ничтожной, ибо цели ее иллюзорны и в действительности лживы, а самые методы их достижения влекут человеческий дух к потере безусловной свободы, к подпадению под власть феноменальных законов, к связыванию деятельности условиями и сочетаниями феноменальных иерархий множеств, к подчинению несгармонизированной бинерности, к страдному пути познания добра и зла, вводящему в космос смерть. А потому эволюция человека состоит прежде всего в отрешении от конкретно-эмпирического целиком, принципиально, в извлечении своего существа из феноменальных иерархий через полный отказ от всякой деятельности в их поясах, как активно, так и в реакциях на внешние воздействия в их же среде. Человек умирает для мира, заживо принимает смерть в феноменальном, как условие и способ достижения высшей безусловной жизни, как искупление некогда содеянной ошибки нисхождения в мир борьбы и слез. Только достигнув полного подавления конкретно-эмпирических волений и феноменальной деятельности, человек может восстановить в своем

сознании первородную чистоту духовной природы и непосредственно сопричислиться к космическому творчеству стихии Всеобщего. Такое мировоззрение в корне уничтожает самый принцип феноменального опыта, отрицает действительность и необходимость космического процесса. Подобно платонической любви и платоническому познанию, здесь провозглашается лозунгом не преодоление несовершенств мира, но бегство из него, т. е. буддийский нигилизм. Одностороннее утверждение этого тезиса есть культ нераскрывшегося бытия, т. е. Нирваны.

Аналогично развитию в категориях мистики и разума, эволюция в категории воли протекает по диалектическому процессу действо-вания. Будучи органическим, развитие сознания не может заключаться в строго расчлененном и последовательном прохождении одного этапа за другим и притом только один раз. Тот же самый цикл проходит повторно много раз, причем в каждом новом случае прохождения соблюдаются те же этапы и та же их последовательность, но глубина их восприятия и изживания непрерывно возрастает. Начальным этапом изучаемого диалектического процесса является восприятие воления как культового действия. Это значит, что стихии воления придается онтологический смысл и иерархическое строение. Она активно связывает в творчестве единичные разрозненные и несовершенные феномены конкретного эмпирического с высшим единым источником всякой творческой силы — духом. Эволюция в этом этапе при каждом повторном к нему возвращении заключается во внедрении в сущность воления, во всевозрастающем творческом ведении глубинности и исполненное™ всеобщим смыслом ее стихии. Во втором этапе Диалектического процесса действия происходит диалектическое расчленение начальной концепции — выявление полюсов бинера воления. По общему закону развития, для этого необходимо последовательное одностороннее утверждение сначала только антитезиса и приписывание ему абсолютной и исчерпывающей ценности, а затем — только тезиса. В первом случае возникает оргиа м, а во втором — платоническое воление. Поскольку оргиазм служит переходной ступенью к реализации в эмпирическом сознании высшей воли, он является мистериальным, поскольку же противоборствует ему — он становится демоническим. Наконец, наступает третий, синтетический этап, единый по онтологическому достоинству, но могущий внешне проявляться двойственно.

В первом случае происходит гармоническое слияние интуитивных откровений высшей воли духа с содержанием и системой актуализированных потенций низшей воли, развившейся в феноменальном эмпирическом процессе. Посредством интуиции высшей воли человек непосредственно сопрягается со Всеобщим и Его самодовлеющей безусловностью; эти восприятия составляют внутреннее ядро содержания актуального сознания и через их посредство человек творчески реализует свою индивидуальность и прагматически ориентирует ее в иерархическом соподчинении Абсолютному. Посредством низшей воли он осуществляет действенное сопряжение с феноменальным миром, его многообразием и выработанными им в эволюционном процессе частными восходящими иерархиями и системами им соответствующих закономерностей; эти сопряжения составляют периферическую природу актуального сознания, и через их посредство человек объективирует и актуально утверждает свою эмпирическую личность и ориентирует ее системой относительных субъективных иерархий по отношению к феноменальному многообразию. И вот настает время, когда человек начинает объединять данности и результаты двух видов своего эмпирического процесса — опыта трансцендентного и опыта феноменального — в единое целостное динамически-творческое отношение к миру. При этом высшие откровения уже не остаются замкнутыми в себе потенциальными конкретностями, реализующимися только в целокупной стихии всеобщего, в творческом действии которой человек только пассивно соучаствует, но, органически сопрягаясь с системой действия феноменального процесса, получают возможность актуально-конкретной

реализации и тем достигают состояния конкретной спекулятивности в тональностях данной индивидуальности. Равным образом, система созданных эмпирическим процессом феноменальных иерархий, органически соподчиняясь высшим откровениям, тем самым возрастает в иерархическом достоинстве, претворяясь в систему гармонических феноменальных ноуменов — закономерных соответствий реальностям духа в среде конкретного эмпирического. Такое целостное гармоническое творческое отношение к миру в категории воли раскрывается в теургическом творчестве. Каждое онтологически целостное теургическое творчество необходимо включает в себе: во-первых, реальность, интуитивно почерпнутую горним озарением, которая и составляет духовный центр, основное содержание, верховный смысл и исходный движущий императив всех волений и действий, и, во-вторых, совокупность объективированных потенций конкретных волений и способностей к эмпирическому действию, как утвержденных непосредственно в замкнутом субъективном процессе волевого развития, так и выявленных в периферических велениях во взаимоотношениях с другими людьми под влиянием их активных воздействий. Это и показывает, что всякое онтологически целостное теургическое творчество имеет конкретно-спекулятивную природу. Поэтому всякий истинный теург необходимо должен одновременно обладать и высоким трансцендентным опытом, и широкой развитостью эмпирической волевой силы. Первое есть основное и необходимейшее условие для самой возможности достижения иерархического достоинства теурга, второе же необходимо как для надлежащего объективирования в сознании раскрывающихся ноуменальных откровений, так и для эмпирической конкретизации их в действии. Как конкретно-спекулятивный организм, всякое онтологически целостное теургическое творчество одновременно раскрывает и духовную индивидуальность теурга и его эмпирическую личность в условиях окружающей феноменальной среды. Объединяя в своем творчестве ноуменальное и феноменальное, теург неизменно окрашивает все его членения своими индивидуальными тональностями. Если в высочайших воспарениях индивидуальный дух воспринимает на своих предельных гранях творческие воления иерархии реальностей высших порядков и благодатно озаряется безусловностью Всеобщего, то при обращении к собственному творчеству и конкретной реализации воспринятого интуитивно, как бы ни был глубок его экстаз, в творение может вылиться и воплотиться только то, что проходит через русло индивидуальности творца. Если даже сам он действительно восхищался в безначальное, то все же он абсолютно бессилён отразить вселенскую безбрежность как в утверждении целей, имманентных среде конкретного эмпирического, так и в свершении ведущих к ним действий. В акте индивидуального творчества всеобщее как бы поляризуется в определенном направлении, а потому всякое теургическое творчество онтологически антропоцентрично. Если преодоление искажающих влияний феноменальной личности и низведение ее значения до местного колорита составляет естественную и ближайшую задачу всякого теурга, то все же предельной и непереступаемой энтелехией возможного приближения ко Всеобщему служит его духовная индивидуальность.

Двойственность внешнего обнаружения завершающего синтетического этапа диалектического процесса воления утверждает возможность бытия кроме теургического творчества еще иного вида органического сопряжения интуитивных откровений высшей воли духа с содержанием и системой актуализированных потенций низшей воли, развивающейся в феноменальном эмпирическом процессе: это есть соволение со Всеобщим. Как пафос теургического творчества определяется стремлением воплотить свои интуитивные достижения в конкретной системе волений и действий, т. е. реализовать их в эмпирической среде и сделать тем их всем доступными, так пафос соволения выливается в жажду целокупного единения со стихией воли Всеобщего и реализацию ее во внутреннем человеке. Но, отказываясь

от реализации в конкретном эмпирическом, человек полностью сохраняет здесь почерпнутые из его опыта данности и способности к волевым действиям. Если в платоническом волеи низшая воля абсолютно уничтожается и отбрасывается, то в соволении, как и в теургическом творчестве она иерархически просветляется, соподчиняется горнему и возводится к своим ноуменальным прототипам. Низшая воля в соволении исполняет роль категории периферической дифференцирующей действительной объективации. Человек внедряется в целокупный поток стихии воления Всеобщего сразу с двух противоположных направлений: через высшую волю он восхищается к первоначалам, и от них, разветвляясь по нисходящим иерархиям, входит в конкретные членения синархии воли изнутри; через низшую же волю он врезывается в этот поток извне через многообразность конкретных волений и действований ч, организуясь по восходящим иерархиям, стремится достичь высших синтетических центров. Это и показывает, что всякое истинное соволение со Всеобщим имеет конкретно-спекулятивную природу. Поэтому для достижения соволения со Всеобщим человек должен одновременно обладать и высоким трансцендентным опытом, и широкой развитостью эмпирической волевой силы. Как первый составляет онтологическую сущность соволения, так второй есть необходимое условие конкретности, а следовательно, и актуальности его феноменологии. В теургическом творчестве, тяготеющем к реализации в конкретном эмпирическом, индивидуальность автора является последней гранью и высочайшим непереступаемым пределом, ибо все творчество лежит иерархически ниже индивидуальной монады и всякий, встречающийся с этим творчеством, может воспринять только то из Всеобщего, что проникло через призму индивидуальности автора. С другой стороны, так как материально теургическое творчество осуществляется феноменальной личностью автора, то низшим иерархическим пределом теургического творчества служат низшие состояния личности. Итак— иерархия теургического творчества гетерономно соподчинена иерархии состояний эмпирической личности автора, возрастающей к индивидуальности. В противоположность этому соволение тяготеет к конкретной реализации стихии воления Всеобщего в иерархическом плане самой индивидуальной монады. Высшей гранью соволения является само Всеобщее, т. е. центр соволения лежит иерархически выше индивидуальной монады. Но так как актуальная конкретность соволения обуславливается развитостью эмпирической личности и ее низшей волей, то низшим иерархическим пределом соволения со Всеобщим служат высшие состояния личности. Итак — иерархия соволения параллельна предвосхищаемой иерархии состояний эмпирической личности человека, стремящегося вознестись через индивидуальность к самому Всеобщему. Отсюда вытекает двойственность спекулятивной конкретности соволения. Как потенциальный конкретно-спекулятивный организм, всякое истинное соволение одновременно раскрывает и само Всеобщее, и духовную индивидуальность человека, но как актуальный конкретно-спекулятивный организм соволение раскрывает Всеобщее лишь постольку, поскольку оно объективируется в актуально конкретизированных членениях индивидуальности и высших достижениях эмпирической личности. Объединяя в своем соволении со Всеобщим ноуменальное и феноменальное, человек постольку окрашивает свои откровения субъективными тональностями, поскольку он еще не способен слиться со своей монадой. Но истинная сущность соволения раскрывается лишь в высочайших воспарениях, когда его актуальное сознание непосредственно сопереживает свой индивидуальный дух и зрит величавый покой творческих предначертаний Безначального. Только здесь действительная природа соволения уже не искажается субъективными окрасами, и Безусловное непосредственно предстает пред человеком. Итак — в противоположность антропоцентрическому теургическому творчеству всякое истинное соволение со Всеобщим онтологически теоцентрично. Если движущей сущностью и предметом теургического творчества служат индивидуальность автора и его же

индивидуальные интуитивные воспарения, то в соволении раскрывается само Всеобщее. Только здесь вселенское Творческое Начало обнаруживается в самом себе, в своей вневременности, безусловности и абсолютности.

Итак, диалектический процесс действия начинается с внедрения в стихию воли, осознания ее глубинности, что приводит к бинеру мистериального оргиазма и платонического воления, который гармонически разрешается в теургическом творчестве или же в соволении со Всеобщим. Этот процесс вполне аналогичен диалектическим процессам: любви — в категории мистики — и познания — в категории разума. Так же аналогично раскрытию первого из них в феноменологии полового акта, а второго в феноменологии познавательного механизма, диалектический процесс действия имеет два вида соответствий в конкретном эмпирическом в виде систем феноменальных ноуменов: гармонических и извращения. Исследуем сначала первую из этих систем.

Если в диалектическом процессе действия в начальном этапе воление определяется как стихия, наделенная самобытным содержанием и, кроме своей периферически обусловленной феноменологии, таящая в себе некий самодовлеющий онтологический смысл, а в пределе эволюции определяется как культовое действо, то с точки зрения конкретного эмпирического воление есть только этический акт, только естественное проявление вложенной способности и инстинктивного стремления. Иначе говоря, здесь акт воления определяется не как реализация высшей движущей творческой силы и путь к постепенной эволютивной ее объективации и утверждению, но как особый смысл в себе, как самостоятельная реальность и самобытный закон. Человек может относиться к так понимаемому процессу воления двойственно, и через это возникает бинер феноменальных ноуменов, гармонически соответствующий бинеру мистериального оргиазма и платонического воления.

Пели в мистериальном оргиазме человек стремится проникнуть в стихию воления и отыскать в этом таящиеся в ней внутренний смысл и надмирную реальность, то в оргии волевых действий он жаждет насытиться самой стихией процесса воления, достигнуть наивысшего напряжения экстаза реализации. Мистериальная оргия есть культ воли, раскрывающейся в процессе волевого действия; оргия волевых действий есть культ низшей воли, культ их конкретно-эмпирической феноменологии. Если первая принимает процесс волевого действия с его местным окрасом, условиями, сочетаниями и соотношениями единичных волевых проявлений в каждом эмпирическом случае как путь и метод достижения высшей цели, то вторая провозглашает тождество цели, пути и метода. Обе они одинаково ведут человека к исступленному восторгу осуществляющихся реализаций, но в мистериях этот восторг возносит человека к надмирной творческой силе и сопрягает его с Горним Смыслом, а в оргиях волевых действий этот восторг остается беспредметным и рассеивается в пустоту. В настоящий период истории человечество только вступает на путь преимущественного развития воли, подобно тому, как средние века характеризуются преимущественным развитием категории мистики, а гуманистическая культура — категории разума. В силу этого тяготение к односторонней оргийности волевых действий еще не достаточно выкристаллизовалось, и мы не имеем здесь таких ярко очерченных образов, как культ coitus'a как такового и культ познания и обмена мыслей. Тем не менее у тех народов, которые и имеют своей миссией диалектическое раскрытие волевой категории, — в Англии, а в особенности в Штатах, — низшая воля и ее конкретно-эмпирическая деятельность не только занимают явно господствующее положение, но и воспринимаются как нечто онтологически самодовлеющее. Параллельно с вырождением категории мистики, малыми способностями к искусству и заменой благодатно-мистического элемента религии обыденной моралью происходит, с одной стороны, гипертрофированная рационализация религии, а с другой — религиозный окрас все более и

более проникает категорию воли. По общему закону развития сопряжение с трансцендентным в историческом процессе прежде всего совершается путем высшей интуиции в категории мистики, затем в разуме, и только в конечном этапе — в воле. Равным образом, прохождение каждого диалектического этапа характеризуется гипертрофированием его значения и уничтожением других. У англосаксов мы и замечаем определенный сдвиг общения с трансцендентным от мистики к разуму и воле. Для них волевая сила и деятельность есть первейшее свидетельство одаренности человека и силы его духа; именно в воле обнаруживается его иерархическое достоинство и божественность его ноуменальной природы. Отсюда становится понятным как отождествление религиозности с этичностью, так и сакрализация волевой способности вообще. Все англосакские страны являются грандиозной школой процесса воления и эмпирической волевой деятельности как таковых. При этом в подавляющем большинстве случаев утверждается самостоятельный смысл оргийности волевой деятельности и некий особый ее культ. Эмпирическая волевая сила не служит путем и методом реализации силы трансцендентной, но сама по себе исполнена как бы некой мистичности и есть не только конкретность, но и всеобщее. С особенной яркостью это просвечивает у гениального Джека Лондона, все герои которого являются как бы живым олицетворением воли, и вся их волевая деятельность есть волевой культ, оргийное волевое действие, иногда возвышающееся до мистериального, но в большинстве наглядно раскрывающее феноменологию оргии волевой деятельности. Как оргия плоти и coitus, как физиологический акт суть внешняя материальная природа мистериального мистического оргазма и орудие его осуществления, а оргия мыслей и их взаимодействий в общении представляют собой только периферию мистериального оргазма в категории разума, так оргия волевой деятельности есть также только периферическое материальное раскрытие мистериального оргазма в категории воли. Мистериальный оргазм есть сложный синархический процесс, и его онтологическая сущность заключа- ется в органическом перерождении отношения духа к природе. Материальный же состав элементов сознания, их непосредственные взаимодействия и единичные законы образуют лишь периферию общего синархического целого. Но при совмещении воспринимающего сознания с иерархическим уровнем этой периферии оно воспринимает только ее феноменологию, а потому и отождествляет оргазм воли с переплетающимися воздействиями волевых способностей и элементов. Итак, оргия волевой деятельности есть только периферия мистериального оргазма, его материальная природа и конкретно-эмпирическая феноменология, есть только феноменальный ноумен целостной синархической реальности.

Полярной противоположностью оргийному внедрению во множественность волений и действий и гармоничным феноменальным соответствием платоническому волению является волевой аскетизм. Если в платоническом волений человек стремится только к воле духа, т. е. замыкается в одностороннем утверждении трансцендентного, то в волевом аскетизме он только отрицает стихию периферических сопряжений в волениях и эмпирическом действований. Волевой аскетизм связан с платоническим волением, есть его феноменальный ноумен, но все же входит в иерархический lavos, оргии волевых действований, и они являются величинами одинакового иерархического порядка. Волевой аскетизм есть культ отрицания периферической феноменологии воли, и этим исчерпывается весь его смысл. Если платоническое воление в отказе от деятельности низшей воли видит лишь путь к достижению высшей цели — реализации волевой способности духа, то волевой аскетизм в этом отказе провозглашает тождество цели, пути и метода. В волевом аскетизме человек потому отходит от динамических общений с внешним, что желает избежать разлитого в мире страдания, уйти от трагичности бытия и жизненного пути. Он отвергает необходимость постепенного эволюционного процесса, последовательного преодоления одних препятствий за другими,

принятия на себя креста изживания трагичности и ее победного просветления напряженным непрерывным трудом. Он полагает возможным сохранить в полной неприкосновенности все особенности своей эмпирической личности через отказ от всякой деятельности и подавление в зародыше всех к ней стремлений. Это есть йога воздержания, надменное противопоставление замкнувшейся в себе личности всему течению актуальной жизни. Это есть провозглашение полной самобытности и абсолютной дееспособности эмпирической личности, есть ее обожествление. Отказ от эмпирической деятельности и эволюционного процесса предопределяет так же и невозможность эволютивного сопряжения с высшими волевыми центрами, а потому самозамыкание эмпирической личности есть онтологически центрирование на *ovkov'g*. Как в аскетизме плоти физическая природа человека получает доминирующее значение, все высшие цели отходят на задний план и все усилия сосредоточиваются и направляются исключительно на борьбу с физиологическими потребностями, а в аскетизме интеллектуальном, аналогично, центр тяжести переносится из разума как онтологического начала в эмпирическое интеллектуальное содержание сознания в его субъективных окрасках, так в аскетизме волевым действует только периферическая природа волевой категории. Равным образом ясно, что если пафос платонического воления при отказе от периферических сопряжений преисполнен хотя и нирваническим, но положительным содержанием, то пафос волевого аскетизма только отрицателен. Оба они одинаково ведут человека к восторгу победы над относительностью и трагичностью жизни, но если в платоническом волении этот восторг возносит человека до сопряжения со стихией воли Всеобщего, то в волевом аскетизме этот восторг остается одиноким и влечет в пустоту. В исторической действительности культ принципиального отрицания волевой самобытности актуального сознания человека и подавления его конкретно-эмпирической деятельности выливался в различные формы. Всякая общественная жизнь — политическая, социальная или религиозная, вообще всякая государственность необходимо накладывает путы на самодеятельность индивидов. При гипертрофировании этого тяготения возникает абсолютная деспотическая регламентация не только деятельности, но и непроявляющихся вовне воления человека, имеющая целью совершенно его обезличить и сделать только слепым орудием исполнения коллективной воли. В наше время это исполняет парламентаризм и публицистика. С особенной же яркостью это стремление проявлялось во всех тайных обществах во все века, как, например, в масонстве и у иезуитов. Если вместо подчинения воли определенному коллективу человек одинаково пассивно склоняется перед течением жизни как обнаружением Воли Божества, то возникает фатализм Востока и «непротивление злу» Толстого. Все эти виды подавления личной инициативы и независимой волевой деятельности осуществляются через воздействия извне и уже затем внедряются во внутреннюю природу эмпирического сознания. Но возможно и непосредственное воздействие на внутреннее самосознание, под влиянием чего личность начинает сама подавлять свою волевою деятельность: это есть крайний буддийский пессимизм (Шопенгауэр), уход от мира через подавление не только действий, но и самой способности эмпирически волевать, как путь преодоления трагедии мира и его страдания.

Диалектический процесс действования заканчивается гармоническим сопряжением откровений высшей воли с содержанием и системой актуализированных потенций низшей воли, развившейся в феноменальном эмпирическом процессе. С внешней стороны этот завершающий этап выливается в две различные формы: теургическое творчество и соволение со Всеобщим. Этим двум реальностям, как гармонические аналоги, соответствуют определенные феноменальные ноумены. Теургическому творчеству соответствует органическое воление. Это есть конкретно-спекулятивный организм, целокупное сопряжение феноменологии высшей воли с проявлениями воли низшей. В конкретно-эмпирическом высшая воля не может иметь таких

собственно ей присущих проявлений, которые были бы материально независимы или хотя бы только сопряжены параллельно с соответствующими этапами феноменологии низшей воли. Напротив, высшая воля обнаруживается только через посредство своего кинетического агента, который одновременно со своими собственными действиями осуществляет в них же и реализацию соответствующих членений высшего начала. Таким образом, с точки зрения конкретного эмпирического в его области неизменно действует только кинетический агент волевой категории, но его феноменология существенно обнаруживает качественное перерождение своей природы под влиянием органического сопряжения с волей высшей. Это перерождение обнаруживается прежде всего в изменении соотношений с феноменальным окружающим, ибо место их полной им обусловленности здесь начинает занимать самодовлеющая активность, равно как возникают самостоятельные цели, органическая сопряженность единичных проявлений и внутренняя устойчивость общего устремления. Иерархическое возрастание поясов органического целого отражается в каждом из них в виде некоторого возрастающего закона проявлений, выражающего под свойственным ему углом искажения иерархическую действительность. В данном случае иерархическое возрастание низшей воли при эволюции эмпирического сознания человека по волевой категории обнаруживается в конкретном эмпирическом как возрастание ее органичности. В самом деле, категория органичности феноменального есть, как это мы уже знаем, проекция синтетической категории синархичности в мир конкретного эмпирического, обуславливаемый в своих качествах синтетической категорией последовательности. В пределе эволюции низшая воля достигает целокупного соподчинения высшей воле в конкретной спекулятивности теургического творчества. Соответственно этому низшая воля, как таковая, в своих конкретно-эмпирических обнаружениях достигает полного совершенства органической упорядоченности.

Второй модификации синтетического этапа диалектического процесса действия, соволению со Всеобщим, гармоническим феноменальным ноуменом соответствует одухотворение воли; это есть целокупное единение феноменологии высшей воли с проявлениями воли низшей. Здесь актуальная конкретность волевых действий осуществляется непосредственно во Всеобщем, равно как весь этот процесс воления теоцентричен. В силу этого низшая воля здесь не имеет автономных проявлений и обнаруживается лишь как орудие объективации единичных членений стихии воления во Всеобщем.

Выяснив систему гармонических соответствий этапам диалектического процесса действия, перейдем теперь к анализу системы таких феноменальных ноуменов, которые, односторонне создаваясь по законам имманентного субстрата конкретно-эмпирической среды, являются карикатурными извращениями этапов этого процесса.

Начальный этап процесса, конкретно-эмпирический факт волевого действия, воспринимается здесь не только как не таящий в себе никакого высшего смысла, но и как вообще не имеющий за собой никакого оправдания и цели, равно как и никакой внутренней глубины. Если в диалектическом процессе воления его стихия является орудием и методом достижения высшего смысла, а в системе гармонических феноменальных ноуменов, тая в себе самой цель, путь и метод, эта стихия способна бесконечно развешивать свою собственную глубину, то здесь каждое проявление способности к волевым действиям определяется как самоцель. Аналогично извращениям проявлений двух других пневматологических категорий, воление здесь является только удовлетворением функциональной потребности, и этим исчерпывается весь его смысл. Здесь не только игнорируется высшее призвание волевой стихии как раскрытия в феноменальной среде ее ноумена, но и частный результат в каждом данном случае волевого воздействия перестает быть целью и императивом. Исчерпывающее значение

приобретает здесь сам процесс воления как таковой, и человек ищет не осуществления творчества через свершение волений, а в самом их акте и течении процессов действий находит и самодовлеющую цель, и полное удовлетворение жажды творческих реализаций. Это неправомерное отождествление пути и метода с целью приводит к полному извращению воления, которое через утрату соподчиненности высшему смыслу, единственно оправдывающему его бытие и организующему его феноменологию, становится здесь лишенным всякого смысла и всякой, хотя бы потенциально довлеющей закономерности в образовании звеньев волевых действенных построений и их чередовании. Погружение в поток таких бесцельных волений и действий может быть определено как волевой разврат. Во всех трех пневматологических категориях разврат одинаково определяется не только хаотической беспорядочностью взаимодействий, но и полной оторванностью от всякого высшего смысла через принципиальное ему противопоставление. Гармонический феноменальный ноумен также неразрывно связан с хаотической беспорядочностью проявлений, но он лишь в начале своей феноменологии отъединен от трансцендентного смысла, неуклонно приближаясь затем к целокупному органическому с ним объединению. Таким образом, существеннейшим признаком разврата как такового служит именно его принципиальная оторванность от горнего, решительное ему противопоставление своей беспорядочной и извращенной природы. Всякий разврат абсолютно бесплоден, есть изливание сил в пустоту и может существовать лишь вампирическим использованием ранее накопленных сил и способностей. Разврат лежит вне хода эволюции, есть лишь уродливое от него отклонение, есть тупиковый путь, не могущий иметь органического продолжения, а это и определяет его де-моничность, принадлежность к мнимым реальностям.

Вторым этапом диалектического процесса воления является последовательное одностороннее утверждение только низшей воли с ее оргазмом и только высшей воли, что осуществляется в платоническом волении. Карикатурным отражением антитезиса этого бинера в плоскости феноменальных волевых действий является ателеологизм. Аналогично софистике в категории разума, совершающиеся здесь волевые действия не только стремятся к чисто феноменальным целям по феноменальным же методам в полном отрыве от высшего смысла, но и отождествляют эти цели со своим собственным течением. Человек здесь всецело увлекается самим процессом воления и его действиями и, замыкаясь в этом состоянии, делается неспособным к восприятию каких бы то ни было высших целей и целесообразных по отношению к ним устремлений. Существеннейший признак феноменологии категории воли — творчество — здесь бесследно исчезает, ибо цель здесь имманентна методу. Всякие ателеологические воления и действия иерархически плоскостны и исчерпываются прохождением лишь по периферическим взаимоотношениям при полном отсутствии всяких глубинных внедрений, а потому они абсолютно бесплодны. Онтологически ателеологизм есть одностороннее самозамыкание воли в ее имманентном субстрате — энергии; это есть естественное олицетворение нижней бездны волевого начала — распыление индивидуального центра воления в хаотическом множестве энергетивных разрядов и кристаллизация в их относительных преходящих формах. Такое уродливое увлечение самим процессом конкретно-эмпирических проявлений воли может принимать различные окраски. Сюда относятся, например, политиканство, т. е. волевое погружение в процессы политической и социальной жизни ради них самих, безотносительно к их истинным целям или хотя бы личным выгодам, равно как и крайнее увлечение спортом, когда сами его упражнения делаются единственным смыслом.

Карикатурным отражением тезиса бинера второго этапа диалектического процесса действия является утопизм. Это есть неправомерное отождествление сущности, достоинства и предмета высшей воли с таковыми же низшей. Приписывая себе не принадлежащую

всеобщность смысла и возможностей первой, она замыкается в своей односторонности и пытается, пользуясь исключительно своими периферическими методами, воссоздать всеобщее в своих гранях. В волевом аскетизме человек отрешается от целей и процессов низшей воли, пытаясь достигнуть всего через причастность к высшему центру волеи. В утопизме человек также начинает игнорировать собственные цели процессов низшей воли и также пытается разрешить все затруднения и выполнить все единичные частные задания через непосредственную реализацию синтетических целей высшей воли, но, в противоположность предыдущему, он здесь полагает эти высшие цели имеющими одинаковый иерархический порядок с частными, благодаря чему иерархически отождествляются и методы их достижения. Иначе говоря, не поднимаясь в действительности до истинных высших реальностей, он принимает за таковые их искаженные проекции на периферию волевой стихии. Отвергая смысл и самоценность собственного призвания феноменального как такового, и в то же время будучи бессилён творчески сопрячься с трансцендентной сущностью ноуменального, человек здесь приписывает ноуменальное достоинство некоторым определенным звеньям того же феноменального. В этом именно и заключается онтологическая сущность утопизма, предрешающая трагичность и безнадежность всех попыток его осуществления. С другой стороны, в утопизме человек, будучи одинаково оторван от действительности и ноуменального, и феноменального, может иметь центром всех своих волеи и действий только свою собственную эмпирическую личность. Все творческие способности духа необходимо должны пройти через ее русло и, окрашиваясь ее тональностями, раскрываются только в ее относительно уединенном от окружающего центре волеи. Отсюда понятно, что всякий утопизм неразрывно органически сопряжен с эгоцентризмом, откуда его логическими следствиями вытекают фанатизм и непримиримость. Как ателеологизм приводит к кристаллизации в хаотическом множестве волевых элементов, так утопизм влечет человека к окостенению в его замкнутой личности, тяготеющей лишь к иллюзорным утопическим целям.

Завершение этого цикла карикатурных извращений этапов диалектического процесса действия также двойственно. Если конкретно-спекулятивному естеству теургического творчества гармоническим феноменальным ноуменом соответствует органическое волеие, то его карикатурным искажением будет волевое одержание. Здесь совершается иерархическое вырождение волевой способности человека, извращение ее глубинного смысла, ибо вместо метода и орудия самодовлеющего и самобытного творчества, она делается орудием принижения сознания до превращения самого человека в орудие элементарных тяготений волевой стихии. Теургическое творчество, аналогично браку в категории мистики и философскому творчеству в категории разума, есть иерархическое поднятие феноменального сознания до спекулятивного смысла и низведение высшей воли духа до актуального конкретного обнаружения в эмпирической среде. Равным образом органическое волеие, как, соответственно, гармонический *coitus* и гармоническое познание, есть процесс творческого созидания конкретно-спекулятивного организма, завершающий диалектическое развитие, совершаемый *sub specie* эмпирического сознания, действующего в феноменальной среде. В феноменальном ноумене извращения, аналогично другим двум пнев-матологическим категориям, происходит иерархическое ниспадение стихии волеи, незакономерное сближение с низшими иерархиями и искусственное поднятие их до иерархического достоинства целостного эмпирического сознания человека. При понижении иерархического *govog'a* волевого самосознания свершается одностороннее сопряжение его с единичными элементарными центрами и тяготениями волевой стихии; вместо вхождения в состав элементами сознания, они делаются управляющими им императивами, что и определяется понятием волевого одержания.

Во втором модусе завершающего этапа диалектического процесса действия мы имеем

соволение со Всеобщим как конкретизацию волевой стихии в иерархическом плане самой монады индивида. Конкретно-спекулятивной природе соволения со Всеобщим гармоническим феноменальным ноуменом соответствует одухотворение воли как иерархическое поднятие ее феноменальной природы до ноуменального естества. Карикатурным извращением этого является бесплодное воление, которое есть выпад из всякой иерархии вообще, есть самозамыкание волевого пафоса в самом себе. Если соволение со Всеобщим есть синархический центр воли, сопряжение с ее ноуменальным естеством и органическое включение всей иерархии ее становления в процессе волевых действий, то бесплодное воление есть его уконическое соответствие, выпад из реальной иерархии его становления, а потому и разрыв с ее онтологическим естеством. Бесплодное воление способно породить лишь несущие в самих себе свое разрушение порывы, лишь призрачные цели и мертворожденные тяготения, не могущие ни самостоятельно органически развиваться, ни найти себе плодотворное приложение, как в ноуменальном, так и в феноменальном.

ГЛАВА XIX. Раскрытие стихии Эроса в категории воли

Феноменология Эроса есть сущность мирового процесса. Как сила влечения антитезиса бинера первого вида к своему тезису, Эрос есть живая связующая и движущая связь всех звеньев и членений вселенской иерархии. Антэрос есть сила взаимного влечения членов вторичного бинера, актуализирующего в конкретном эмпирическом антитезисе первого бинера. Именно в его стихии происходит развертывание единичных конкретных качественований, их взаимная ориентировка и организация. Сопряженные друг с другом, Эрос и Антэрос суть основные виды феноменологии духа, а потому объемлют в своем естестве все три пневматологические категории и только в целостной их триаде могут быть восприняты испытующим сознанием человека. В предыдущих главах мы изложили основы эзотерического учения об этих двух началах в пневматологической общности, а в частности в приложении к категориям мистики и разума. Теперь необходимо выявить те качества Эроса и Антэроса и те их особенности, которые развертываются в эволютивно творческом становлении категории воли.

Категории мистики и разума, будучи равновелики категории воли в исходном пневматологическом триединстве, в процессе феноменологии духа относятся к последней, как стационарные к динамической. Творческое раскрытие реальности в иерархии актуального протекает во всех трех категориях, но в то время как мистика и разум лишь органически соучаствуют в творческом процессе — воля призывает его к бытию и осуществляет его течение частью непосредственно, а частью в сопряжении с мистикой и разумом. Именно в силу этого в некотором аспекте созерцания мистика и разум суть категории феноменологии воли. Воля, как *dwctfus*, реальности, есть стихия творческой мощи; всякое единичное конкретное бытие черпает свою способность к волею и творческому действию из единого первоверховного воления быть, утверждающего актуальность Всеобщего; мировой процесс, как феноменология духа, состоит в актуальной реализации космической множественности индивидуальных волевых центров, сопряженных совместно с иерархическим порядком всеединством, т. е. законом синархии, через органический параллелизм в творческом процессе с феноменологией пластических состояний энергии воли Всеобщего, обнаруживающихся в категориях трансцендентной монадности как восходящие ступени иерархии множеств. Поэтому Эрос в категории воли есть стихия творческой сопряженности во всеединстве и иерархической соподчиненности всех видов конкретного бытия в их отношении как к трансцендентной монадности, так и к имманентной пластичности в бытии и во всех процессах жизни космоса; именно в стихии эротической всякий волевой центр и всякое поле волевых напряжений

реализует свою динамически-творческую сопричастность ко Всеобщему как в обнаружении своего собственного бытия, так и в устройении феноменологических соотношений с окружающим. Соответственно этому Антэрос в категории воли раскрывается в утверждении, сопряжении и соподчинении двух бинерных источников волевой силы, центральных или пластических, в творческом процессе в целокупном единстве.

Воля есть начало творческой мощи, и его трансцендентная сущность есть *dwafiiс*, Реальности. В Имманентном воле соответствует, как ее субстрат, энергия. Соответственно этому эротическая стихия в категории воли расчленяется на два бинерных вида: во-первых, она сопрягает человека в процессе творчества по синархическому закону с трансцендентным волением Всеобщего в его центральной космической монадности (Аркан XXI — Аркан I), а во-вторых — с имманентным субстратом космического воления Всеобщего в Его периферической пластичности (Аркан XXII — Аркан XI), обнаруживающимся в восходящей иерархии конкретных множеств. В эзотеризме первая модификация именуется высшей, а вторая — низшей. Как в том, так и в другом случае, одинаково, это есть синархическое творческое содружество только по категории воли, т. е. здесь мистика и разум отсутствуют как самостоятельные начала и входят только как необходимо сопутствующие обертоны. Это эротическое сопряжение конкретизируется в виде творческой деятельности, которая по отношению к каждому из царств космоса получает некоторый особый вид. Обратимся теперь к анализу соответствующих творческих процессов.

РАЗДЕЛ I. Сопряжение актуального сознания человека с царствами природы в категории воли

§ 59

Эротическое сопряжение актуального сознания человека с царствами природы в категории воли осуществляется через эволютивное внедрение в их движущий закон, непосредственное сопряжение в творчестве и через творчество с единичными центрами воления природы, равно как и с различными видами пластического состояния разлитой в ней энергии. Это не непосредственное мистическое внедрение в их естество, не растворение личности и ее самосознания в иррациональной стихии. Равным образом это не познание в разуме их быта, условий и законов, не изучение отличий и взаимоотношений между отдельными видами, не отношение к ним как зрителя к извне наблюдаемому объекту. Иначе говоря, здесь не имеют места самодовлеющие проявления мистики и разума, а действует только чистая волевая стихия, и если ей сопутствуют их элементы, то только как необходимые обертоны. Это есть путь творческой реализации своей самобытности, иерархического достоинства, соотношений с окружающим и места в Целом через активное соучастие в системе управляющих природою законов и творческое воссоздание в многообразии конкретного гармонирующих с его данными состояниями звеньев ее феноменологии. Здесь человек создает зиждущую мощь периферической природы своего существа, утверждает актуально иерархию ее волевых центров, как раскрытие в синархической перспективе первичной потенции (*possibffltas*) монады к творческим волениям,

объективирует эмпирический синтетический волевой центр сопряженно с оформлением эмпирической личности, равно как ориентирует его по отношению к иерархическим ступеням пластических состояний энергии имманентного субстрата, благодаря чему и вызывает к бытию постоянно видоизменяющуюся совокупность динамических взаимоотношений с эгрего-рами восходящих коллективов, т. е. творчески сопрягается с эволютивной космической иерархией множеств, Это есть творческое созидание своего феноменального существа в его соотносительности с феноменальностью Всеобщего через природу, есть периферическое откровение мощи Надмирового Закона, даруемое душе, нашедшей в себе силы пробудить дремлющее могущество духа и предпринять подвиг творческого самосозидания.

Явления природы воспринимаются нами различно в зависимости от состояния сознания. Обыкновенно мы ограничиваемся поверхностным наблюдением конкретно-эмпирических качеств и особенностей. Такое наблюдение должно быть определено как пассивное, ибо наше сознание только отвечает на воздействия, оказываемые на него объектом. В зависимости от окружающих условий, равно как от предыдущих обстоятельств и обусловливаемого посторонними причинами настоящего состояния сознания, объект с наибольшей силой раскрывает те или иные свои свойства и взаимоотношения с другими. Сознание фиксирует их, совершает ту или иную реакцию, все время оставаясь только пассивно воспринимающим, не делая со своей стороны никаких активных попыток. На следующей ступени мы встречаем сознание стремящимся к какой-нибудь определенной цели и попутно сталкивающимся с объектом. Не ограничиваясь уже только пассивным его наблюдением, сознание здесь начинает активно искать в таком объекте гармонирующее с его конечной целью и общим к ней устремлением. В данном случае оно не довольствуется непосредственно предстоящим и реакцией его запечатления, но и само оказывает воздействие на объект, чтобы выявить в нем искомое. Такое наблюдение может быть названо активно-пассивным. Тут есть уже некое преодоление конкретного эмпирического в самом акте изменения естественно сложившихся субъект-объектных отношений, есть попытка проникнуть в нераскрытую данными феноменальными условиями внутреннюю природу объекта. Наконец, существует третий, существенно активный вид наблюдения. Здесь человек ставит своей прямой и единственной целью осознание самого объекта, т. е., не ограничиваясь обнаруженными им в данном случае и в данных обстоятельствах качествами и взаимоотношениями с окружающим, он стремится осознать собственную сущность объекта и всю систему ее возможной феноменологии, где данное есть только частный случай. Чтобы быть полным, целостным и действительным, это осознание необходимо должно обнимать все три пневматологические категории, но для отчетливости мы исследуем его по категориям порознь.

Проезжая по дороге, я вижу горный ручей, с шумом пробирающийся среди скал и низвергающийся водопадом. Я занят своими мыслями, они были прерваны видением, на короткое время привлечшим внимание моего сознания, но когда оно скрылось из вида, я продолжал прерванное размышление. — Это пассивное наблюдение. Я встретил тот же ручей с водопадом, когда разыскивал наилучшее место для будущего поселка. Я определил химические качества воды, расход ручья и его вероятные видоизменения в засуху и при сильных ливнях, и нашел условия для жилья подходящими. — Это активно-пассивное наблюдение. Исследуем теперь наблюдение активное, т. е. творческое.

В категории разума я не только воспринимаю здесь непосредственно расположение ручья и водопада среди скал и деревьев, но и стараюсь определить их действительное расположение и историю. Я составляю общую карту местности, узнаю все питающие истоки, ключи и стоки с горных склонов, определяю геологическое строение почвы и рядом тщательных наблюдений вполне изучаю быт реки. Далее, я узнаю по состоянию русла и склонов вероятное

происхождение и историю ручья за многие тысячелетия. Обнаженные пласты раскрывают летопись земной коры, и я располагаю полученные наблюдения по отдельным областям — геологии, петрографии, химии, физики, гидравлики, метеорологии, биологии, палеонтологии и т. д. В моем созерцании горного водопада из-под внешнего его облика восстают бесчисленные законы: земного тяготения, инерции, удара, уравнения Бер-нулли, теория вихрей и т. д. и т. д. От конкретно-эмпирического наблюдения я поднялся до системы основных законов природы, и если бы у меня были знание и время изучить их все и ввести в мой кругозор все действующие факторы, то я бы мог предсказать состояние этого ручья для всякого заданного будущего времени, как и определить в прошедшем. Для целой науки и всего космоса такую универсальную формулу считали возможным дать Лаплас и Гоене Вронский.

В категории мистики я воспринимаю ручей в его окружающей обстановке прежде всего в тональностях красоты. Вначале, при пассивном наблюдении, я лицезрею переливы и контрасты красок, прислушиваюсь к мелодичному рокоту скользящих и рушащихся струй и наслаждаюсь чистотой воздуха. Я отдаюсь красоте, утрачивая сознание своей личной обособленности, и живу только величавой жизнью природы. По мере углубления этого состояния оно превращается из поверхностного преходящего наблюдения в мощное воздействие на мою внутреннюю жизнь, в возбудитель дотоле таившихся в недрах души смутных чаяний невыразимого, но трепетно прекрасного. Я перестаю видеть в горном ручье только роскошный убор горных утесов, я чувствую в нем только влекущую силу, приближающую сладостные дали грез, но я отхожу от нее и начинаю скользить по тонким нитям мечты, живу только веяниями развертывающихся глубин. Таково мистическое пассивно-активное восприятие. Но вот я не следую уже более влекущим в даль мистическим излучениям ручья, не погружаюсь в уединенные тайники моего сознания, чтобы только парить в мечтах и грезах, но устремляюсь навстречу мистической силе, возгораюсь жаждой проникнуть в нее саму, слиться с глубинным истоком ее чар. Я приближаюсь к цели, и соответственно каждому шагу изменяется иерархический уровень моего сознания, его кругозор и способности к восприятию. Расположение и окраска утесов и деревьев блекнут в моих глазах; я вижу их все время, но за этой внешней красотой я вижу иные лучи и окраску, бесконечно более напоенные жизнью и развертывающие дальнейшую глубь в каждой своей волне. Все видимое внешнее становится как-то призрачным, дрожащим и расплывающимся в живом воздухе; каждый листок деревьев и каждый кристалл утеса чудится пронзенным ярким, но нежно мерцающим узором, сотканным из нитей и ореолов струящегося света. И этот свет есть непосредственная скрижаль жизни; он не только озаряет все кругом, но и связует все единством жизненного ритма; он влечет к себе и перерождает влекомое. Человек видит этот незримый свет внутренними очами, и его тонкие вибрации проникают во все членения его существа. Этот свет пластичен как жидкий огонь, и видение его подобно осязанию или утолению жажды. Внутренний взор его видит, но лишь скользит по его переливам, ибо не светозарная внешность есть его истинный облик, но трепет жизни струящихся эманации, наполняющих существо человека. Не путем зрительного видения — воздействия световых лучей извне, но гармоническим возбуждением глубинных все проникающих вибраций и в человеке, и вокруг него он становится чутким к развертывающимся недрам жизни. Потоки и ореолы незримого света вечно трепещут и переливаются и своей таинственной гармонией дают узреть человеку дивный облик некой живой сущности. Они не ткнут его лучами, но сами зиждутся на нем; облик предстает пред взором, но он также рождается внутри человека и лишь проецируется им вовне; это реальность и внешняя, и внутренняя одновременно; она как бы сама-созерцает себя через посредство человека, разделяющего ее субъектность от ее же объектности¹. Этот дивный облик есть скрытая сущность явлений природы, его нимфа (Nv/tyxi — «покрытые»), непосредственная конкретность макрокосмической природы. Эта реальность невыразима в образах разума,

могущего стремиться лишь к символическому ее обозначению, ибо она есть единство жизни природы, проявляющееся в единичном, есть ovaia части, нераздельная с целым. Созерцание живых существ природы есть их переживание через постижение мистического тождества состояния внутреннего мира человека с предстоящей пред ним тайной. Каждая нимфа есть отблеск Изиды (Аркан II) в природе; чтобы увидеть ее, нужно поднять покрывало, а чтобы сделать это, нужно приблизиться к ней, т. е. осознать и утвердить свою с ней едино сущность. Достижение сущности жизни есть достижение ведения всех процессов ее феноменологии. Полнота мистической слиянности с тайной есть полнота ведения, но это ведение остается чисто мистическим, т. е. может существовать отдельно и независимо от разумного познания. Как в разуме от познания дифференцированных явлений человек поднимается до уразумения основных движущих законов, так в мистике из ведения сущности человек нисходит к прозрению единичного и конкретного. Знания мистика и интеллектуального ученого параллельны и противоположны, но, тяготея каждое к своей собственной энтелехии, встречаются в своих наивысших достижениях. Истинное цельное ведение необходимо объемлет обе эти компоненты и чтобы приблизиться в действительности к нему, нужно пройти до конца оба пути.

В категории воли должно прежде всего различать два различных вида деятельности. И мистика, и разум, как категории стационарные, раскрываются в человеке лишь в содружестве с волей. Как высшие мистические восприятия, так и проникновенное разумное сознание может быть результатом только могучих волевых усилий. Но здесь воля хотя и участвует в процессах, но цель лежит вне ее собственной стихии. Обратимся теперь к исследованию собственной феноменологии категории воли как таковой. — Я вижу бурно стремящийся ручей, низвергающийся со скал водопадом; он весь насыщен могучим стремлением, и каждая струйка его исполнена и дерзновенной свободой, и непреклонной решимостью. Чем сильнее встречаемое препятствие в виде нависших и сужающихся утесов, тем с большей силой и дерзновением проносятся водяные потоки. Но вот обрыв; клокотание сразу стихает, вода превращается в застывшее стекло, чтобы в то же мгновение соскользнуть с утеса и отдаться целиком ничем не сдерживаемому свободному устремлению. Но ускоряющееся падение создает режущий отпор воздуха, и вся масса воды рассеивается в мириады брызг. И лицезрение этого ни на мгновение не прекращающегося стихийного стремления чарует душу человека, бодрит его сознание, внушает потребность какого-то делания. Таково волевое пассивное восприятие. По мере углубления этого состояния сознания оно превращается из поверхностного преходящего наблюдения в постоянно господствующее стремление. Я перестаю видеть в горном ручье только свободную игру сил и порывов, я воспринимаю в нем определенную мощь, которая может быть использована в высших целях. И вот я или улавливаю энергию падающей воды турбинами, или направляю возбужденную во мне духовную энергию на исполнение предстоящих предо мной деяний. Таково волевое активно-пассивное восприятие. Но вот я не довольствуюсь уже более только использованием готового. Энергия одного водопада есть только малая часть всего падения воды; я решаюсь вмешаться во всю жизнь этого явления природы и помощью плотин, шлюзов и ряда турбин превращаю все течение ручья в один могучий водяной двигатель. Параллельно этому я могу также не довольствоваться лишь пассивным созерцанием моего сознания, а теургически сопрягаюсь с движущей сущностью потока, чтобы использовать почерпнутую мощь в самобытном творчестве. Все это и определяется как активное или творческое восприятие явления природы.

Таким образом предстоящее перед человеком явление природы воспринимается различно и параллельно в трех пневматологических категориях. В зависимости от господствующего проявления той или иной преобладает соответствующий категориальный окрас. Кроме того, в каждой категории имеются три восходящие ступени восприятия: пассивная, активно-пассивная

и активная, или творческая. — Человек разума сквозь форму ручья и водопада видит проявление сонма различных дифференциальных уравнений, мистик через их красоту чувствует нимфу, а человек воли провидит в них или мощную турбину, или источник свободной творческой силы.

Основное отличие высших пневматологических категорий от их кинетических агентов, как мы это уже знаем, заключается в том, что проявления первых органически центральны, а вторых периферийны. Согласно этому низший разум изучает отдельные формы явлений природы и от них пытается подняться к синтетическим законам; в разуме же высшем человек непосредственно из ведения ноуменального смысла восстанавливает качества единичного конкретного. Через низшую мистику человек созерцает внешнюю красоту и в ее чарах восхищается к мистическому естеству реального; высшая мистика непосредственно дает ведение этого естества и раскрывает сумеречные дали периферического. Аналогичное этому совершается и в категории воли. Посредством низшей интуиции воли мы воспринимаем периферические энергетивные качества объектов конкретного эмпирического. Мы исследуем их не в их собственной волевой природе, а в их энергетивной являемости. Зная некоторую совокупность периферических активных качеств объекта, мы заключаем о его собственной природе как ингредиенте их суммарной совокупности. Соответственно этому вся деятельность низшей воли заключается в восприятии и использовании периферических энергетивных качеств объектов природы помощью периферических же методов воздействия и прагматической организации.

Посредством высшей интуиции воли мы воспринимаем непосредственно ноуменальные центры воления, обнаруживающиеся в явлениях и процессах объектов конкретного эмпирического. Достигнув целокупного сопряжения с синтетической сущностью, мы следуем в гармоническом контакте за ее развертыванием в единичных энергетивных качествах периферической природы объекта и актами их конкретной деятельности. Соответственно этому вся деятельность высшей воли заключается в восприятии внутренней волевой природы объектов природы и использовании их органических процессов методом центрального и органического сопряжения. Таким образом, низший и высший виды деятельности в категории воли различаются прежде всего тем, что первый периферичен и механичен, а второй централен и органичен. В низшей воле мы принимаем периферические качества объектов такими, каковы они есть. Мы можем только усилить их увеличением количества объекта или ослабить и даже вовсе уничтожить через количественное прибавление объектов с противоположными свойствами. Очевидно, что всякий успех здесь неразрывно связан с достигнутыми познаниями низшего разума. Здесь человек только изучает готовые богатства природы и затем старается их использовать в своих целях. Но создать что-либо новое или существенно изменить имеющееся он бессилён. В противоположность этому в высшей воле человек видит в периферических качествах объектов природы только частные случаи проявления их сущностей в зависимости от сочетания призванных к действию законов и феноменальных обстоятельств. Чтобы усилить, ослабить или так или иначе изменить эти качества, человек должен оказать соответствующие воздействия на их ноуменальную сущность и течение внутренних органических процессов. Очевидно, что всякий успех здесь неразрывно связан с достижениями высшего разума. Здесь человек внедряется в иерархичность жизни природы и органическим путем видоизменяет ее органические процессы в своих целях. Итак — деятельность низшей воли состоит или в подчинении готовому и использованию его или в насильственном подавлении его свойств; напротив, деятельность высшей воли заключается в свободном творчестве через управление органическими процессами.

Низшая воля, как кинетический агент, в своей эволюции раскрывает одни за другими иерархические ступени иерархии высшей воли. Поэтому в каждом отдельном эмпирическом состоянии низшей воли некоторая часть ее качеств присуща собственной ее природе, а другая

есть уже свершившееся становление воли высшей. Поэтому указанное различие между феномено-логиями низшей и высшей воли проявляется в эволюции первой как переменная величина, и чем выше достигнутая низшей волей ступень, тем полнее она предвосхищает природу высшей воли. Однако, в этом последовательном восхождении можно указать ряд отчетливых ступеней, ибо траектория всякой эволюции подчинена закону прерывности (Аркан XII). Можно приближенно принять, что творчество первобытного человека в феноменальном совпадает с односторонней феноменологией низшей воли, ибо проблески высшей интуиции почти не могут находить себе конкретно-эмпирического приложения. Первобытный человек пользуется готовыми пещерами как жилищем, мехом убитых зверей как одеждой, их сырым мясом как пищей и обломками камня как оружием. Он живет только тем, что берет от природы готовое. Творческая деятельность зарождается с того момента, когда он перестает довольствоваться непосредственно готовым и начинает, пользуясь одними объектами, видоизменять другие. Творчество не есть создание *ex nihilo*, но только сознательное управление деятельностью законов природы; «побеждать природу можно только повинувшись ей»². Вмещиваясь в природу, человек дифференцирует ее объекты согласно своим желаниям и потребностям, т. е. вносит в нее некоторую по отношению к себе организацию, чем и оправдывается доктрина, что всякое творчество есть организация. Например, обделанный камень, кремневый топор — отделяется из общей экономии природы и занимает определенное место в организации культуры первобытного человека. Так зарождается примитивная техника, и это есть первый *transcensus*. Развиваясь в различных областях, эта техника, наконец, достигает весьма высокого совершенства, но человек еще все время ограничивается только периферическими воздействиями и изменениями естественных качеств объектов природы. Но вот человек поднимается до уровня общих законов природы, управляющих феноменами конкретного эмпирического. Пользуясь ими, человек научается не ограничиваться только внешними изменениями объектов природы, но изменять их внутреннее строение и тем создавать совершенно новые их периферические качества. Так родилась химия и культура растений и животных. Это есть второй *transcensus* в истории человеческого творчества. Здесь впервые низшая воля начала сознательно пользоваться методом высшей воли центрального и органического воздействия. Действительно, зная собственную природу какого-нибудь элемента, мы извлекаем его из разнообразных химических соединений или вводим его в новые и тем совершенно видоизменяем внешние качества соединений. Между тем в предыдущем периоде культуры это не только было бы совершенно неосуществимо, но прямо явилось бы чудом. Точно так же путем соответствующего подбора питания, климата, скрещивания и т. д. мы изменяем до известной степени виды животных и растений, создаем новые породы, несравненно более приносящие человеку различные выгоды. Мы можем условно назвать два последних периода культуры как механический и химико-органический. Соответственно этим трем последовательным этапам исторической эволюции творческого отношения к природе нетрудно установить аналогичные этапы в развитии отношения к психике человека. Так, в первобытном периоде мы умеем пользоваться только самостоятельно сложившимися духовными особенностями людей. В следующем периоде помощью воспитания и подбором общественной жизни вообще мы, с одной стороны, производим отбор, а с другой — стараемся повысить достоинства и уменьшить недостатки помощью наград и отличий, с одной стороны, и репрессией — с другой. Эти воздействия всегда чисто периферические и механические; они реализуют только последствия, не затрагивая даже непосредственных причин. Наконец, в третьем периоде мы в корне изменяем систему общественного воспитания и стараемся действовать органически на внутреннюю психическую жизнь человека, исправить недостатки и наивозможно полнее развить достоинства путем регулирования его собственных органических

процессов. Вместо насильственной ломки человека извне мы стараемся органически переродить его в процессе его собственного развития. Это есть как бы своеобразная психическая химия, и этот период может быть назван психо-органическим. В настоящем моменте развития человечества мы находимся по отношению к истории творческого отношения к природе в третьем периоде, но что касается отношения к психике человека, то мы только пытаемся пере'гги из второго в третий. Действительно, все наше уголовное право, система наказаний, общепринятые нормы воспитания как юношества, так и вообще людских масс, равно как и политико-социальные взгляды, почти целиком построены на принципе механичности. Все это одинаково справедливо как для широкой общественной жизни и государственности, так и для взаимоотношений между отдельными частными людьми. Только весьма немногие отдельные личности, как и немногочисленные апостолы будущей высшей культуры, провозглашают необходимость коренного видоизменения психических взаимоотношений между людьми, для чего должно прежде всего видоизменить всю систему воспитания, понимаемого в самом широком смысле. Только путем органических воздействий на свободное развитие и дальнейшую жизнь людей можно содействовать повышению этического, умственного и эмоционального уровня граждан, равно как излечивать в большей или меньшей степени те тяжкие недуги психического организма, которые обобщаются общим термином наклонности к преступности.

Таким образом, эволюция на пути истории творческого отношения к окружающему определяется перенесением усилий от периферии к центру и от воздействий механических к воздействиям органическим. Это есть непрерывное возрастание в иерархическом достоинстве цели творчества, его гавос, 'а и метода осуществления. От пассивного подчинения готовым периферическим свойствам объекта человек переходит сначала к их использованию методом механической организации, а затем к творческому их видоизменению через регулирование внутренними органическими процессами. Это есть восхождение от следствий к причинам, от конкретного эмпирического к синтетическому смыслу и закону. Однако эта ступень не есть еще высшая, и достижение ее не представляет собой энтелехии развития. В самом деле, внутренняя природа каждого объекта, его органическое строение или система основных качеств не представляет еще собой той первоначальной сущности, которая, будучи проста, в то же время синтетически объемлет в себе все возможности эмпирической феноменологии. И совокупность свойств химического элемента, и иерархия органических особенностей растения или животного, одинаково, суть только вторичные причины конкретно-эмпирической феноменологии, ибо они сами представляют феноменологическую природу неких причин первоначальных. В каждой реальности необходимо должно различать ее субъект, иерархическую совокупность его качественностей и конкретно-эмпирические обнаружения. Периферические свойства объекта природы в своем суммарном целом являются его конкретно-эмпирическим обнаружением. Их непосредственной причиной и осуществлением служит внутренний организм объекта. По мере эволюции нашего сознания мы не только расширяем объем опытных данных, но и совершаем transcensus от познания и творческого сопряжения с периферическими свойствами к познанию и сопряжению с внутренним организмом объекта природы. Здесь наступает новый цикл, аналогичный предыдущему. Система внутреннего организма, в свою очередь, есть периферическое обнаружение центральной сущности объекта. Чтобы достигнуть с ней сопряжения, нужно не только накопить соответствующий эмпирический материал, но и совершить новый transcensus, несравненно более глубокий и важный по своим последствиям. Здесь именно и проявляется со всей силой различие между эзотерическим ведением и современной культурой европейских народов.

Как было показано, в своем историческом эзотерическом развитии человечество по отношению к объектам природы перешло в третий этап, по отношению же к психической

деятельности только пытается перейти из второго в третий. В настоящее время мы относимся к внутреннему органическому строению объектов природы так же, как первобытный человек относился к их конкретноэмпирическим периферическим свойствам. С одной стороны, мы поднялись от грубых методов механического воздействия к органическим, но, с другой, иерархическое повышение объекта их приложения уничтожает, строго говоря, наличность этого прогресса. Действительно, под механическим воздействием мы понимаем такое, которое действует методами и силами иерархически конгениальными с объектом. Органическое воздействие является таковым только по отношению к периферическим качествам, ибо оно изменяет их изнутри, изменяя иерархически их высшие причины. Напротив, по отношению к самому внутреннему организму наши органические воздействия в действительности механичны, ибо они действуют в том же самом иерархическом плане. Поясним сказанное примером. Садовник подстригает дерево, сгибает еще молодые стебли, чтобы придать ему желательную фантастическую форму. Это есть механическое периферическое воздействие. Если садовник пользовался бы чисто механическим воздействием, чтобы изменить плоды дерева, то он не достиг бы никаких результатов. Растягивать плоды, отрезывать часть их и т. д. было бы совершенно бесполезно. Поэтому он прибегает к скрещиванию или прививке и этим достигает желаемых результатов. Это воздействие на внутренний организм дерева мы называем органическим. Между тем очевидно, что это воздействие является действительно органическим только по отношению к периферическим качествам. Наоборот, по отношению к собственному внутреннему организму дерева это воздействие насильственно и периферично. Это есть как бы механическое воздействие органического плана. Садовник изменяет деятельность организма дерева не изнутри, а с периферии, он не перерождает его, как таковое, а вводит извне новые ферменты и тем насильственно изменяет его естественное развитие. Из сказанного становится очевидной справедливость положения, что современные методы органического воздействия в действительности механичны для этого плана. Та проблема, которая предстояла перед первобытным человеком, предстоит совершенно так же и перед нами, ибо она только отодвинулась на следующий иерархический план. Чтобы разрешить ее, нужен новый *transcensus*. Строго аналогично этому, и третий этап эволюции творческого отношения к психике человека раскрывает ту же самую картину. Во втором этапе мы пользуемся внешними наказаниями и поощрениями, и психологические болезни пытаемся лечить телесными лекарствами, ваннами, а то и побоями, т. е. периферическими механическими воздействиями в плане конкретного эмпирического. В третьем этапе мы только переходим на следующий иерархический план, оставаясь верными тому же методу. Так, подбор чтения, окружающей обстановки и людей, регулирование образа жизни, гипнотические внушения этическими принципами или примерами высоких благородных мужей и т. д. — все это, в равной степени, не действует непосредственно на внутреннюю духовную сущность человека а только на периферию его психического организма. Все это совершенно подобно прививкам плодовым деревьям и имеет своей целью насильственно ввести в организм желательные психические ингредиенты, которые затем уже чисто механическим путем насильственно изменяют психический организм человека и его деятельность в желательном направлении. Итак, и в приложении к творческому отношению к психике человека утверждаемая доктрина о действительной механичности природы наших органических воздействий для плана, в котором они проявляются, остается одинаково истинной и непреложной. Чтобы действительно органически действовать на целостную феноменальную природу, т. е. чтобы, не вмешиваясь насильственным путем в естественное течение жизни, развития и деятельности феноменальных организмов, действительно органически перерождать их в свободном творчестве, необходимо приложить свою творческую энергию на высший иерархический план, по отношению к которому все проявленное в актуальном мире существо

является периферически внешним. Но для того, чтобы достигнуть этого, и нужно свершить тот высший transcensus, который один способен перенести наше сознание из мира изменчивого и преходящего в мир вечной и самобытной реальности. Этот transcensus и составляет сущность эзотеризма, конечную цель посвячительного пути.

Каждый феномен конкретного эмпирического есть обнаружение некоторого соответствующего модуса ноуменального. Каждое явление природы есть раскрытие некой живой умной силы; так кристалл, растение или животное есть живой организм с ноуменальной монадой в центре. В природе нет ничего мертвого, но вся она проникнута жизнью; в ней нет чисто механических процессов, а есть только процессы органические, но подчиненные законам различного иерархического достоинства, а потому и обладающие различными степенями свободы. Чем далее отстоит от ноуменального естества существо феноменальное, чем ближе оно к периферии космической синархии, тем более его собственная самобытность связана подчиненностью силам и обстоятельствам окружающего, тем менее дается простора личным усилиям. Но как бы ни были сильны эти связи, как бы ни казалась безнадежной скованность внешним, безмерное величие возможностей самодовлеющего развития и безграничного простора всегда предстоит пред всем и жаждет быть исполненной. Истинное творчество состоит в великом искусстве пробуждения дремлющей самобытности, как в себе, так и в окружающем, в искусстве вложить энтузиазм дерзания и мощь веры в победу. Истинное творчество чуждо наси/ию; оно не приносит свободу в жертву желанным целям. Оно творит, и в этом творчестве само творимое есть источник и сила достижения, есть свободно стремящийся деятель к свободно поставленным им же самим целям. Творчество есть пробуждение в единичном стихии Всеобщего; каждая часть разворачивает в глубине своих собственных недр бесконечное, свою синархическую причастность к Всеобщему, а потому и свое единство с внешним окружающим. Творчество есть мистерия реализации единства творца, творимого и самого акта творения. Здесь часть перестает быть только частью, она становится и проводником Всеобщего, и осуществителем Его волений, и самим Всеобщим. В творчестве единичное исполняется безмерной силой, его возможности воистину безграничны, ибо часть, сопряженная с Целым, эволютивно уподобляется всему целому. Истинное творчество есть магия. Маг3 силой своего духа непосредственно сопрягается с глубинной сущностью объектов природы и стихии Всеобщего. «Всю силу своей воли сосредоточивая на одном желании, заклинатель наполняется этим желанием, сам становится воплощением единого акта воли. «Воля к действию» отделяется от него, выходит за пределы его ограниченности, вступает в активное взаимодействие с волями природных вещей — существ. Она — действенный дух среди других духов, центр мистических сил среди других центров. Он борется с природой и вступает с ней в союз, побеждает ее и бьют победим. Он уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различие в дружественном или враждебном слитии с природою, в этом объятии или схватке с тайными* силами. Он — часть природы, она — часть его. Он вступает в брак с природой, и тут — намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между оккультными силами и метафизическим корнем пола. Двое становятся одним. Мысли мага сами собою выливаются в слова. Его слова — уже начинающиеся действия. Мысль и слово, слово и дело — нераздельны, — одно и то же, тождественны»4. Сопрягаясь в своем творческом волевом экстазе с глубинной сущностью объекта природы, маг исполняется сам ее волевой силой и исполняет ее своим устремлением. Объект становится как бы инобытием мага, а маг отождествляется с объектом. Воля мага в объекте воплощается в феноменальное по иерархии собственных качеств объекта и действующих в ней законов, т. е. в системе его органического строения, и, таким образом, входит во все его актуальное существо и конкретно-эмпирическую феноменологию изнутри. Воля мага не насилует объект ни

механически через искривление его собственных качеств, ни органически через искусственное введение чуждых ему ингредиентов, но лишь раскрывает простор свободному следованию по присущим его естеству возможностям. С внешней стороны это может быть полное перерождение облика, но в действительности это есть только творческое преодоление частных относительных стесняющих пут. Как знающему лишь внешние качества их изменение под действием внутреннего организма представляется чудесным, так и ведающему только феноменальную природу организма магическое творчество через сущность не может не казаться непостижимым и даже сверхъестественным. Высшие силы и законы не нарушают низшие, но, действуя в низшей среде, проявляются через их же посредство, направляемое высшей организацией. Магическое творчество не разрушает естественного течения феноменальных процессов, не уничтожает действующих здесь законов, но только прагматически организует их, пробуждает дремавшие дотоле потенции и тем дает возможность осуществиться актам, которые при предоставлении объекта самому себе среди окружающих обстоятельств были бы неисполнимы. Поэтому магическое творчество одновременно и лежит как бы в плоскости обыденной творческой деятельности, и находится вне ее; оно есть и результат поступательного течения эволюции, и благодатное нисхождение трансцендентного; оно проникает в среду феноменального и согласно его законам, и в то же время его резко отделяет *transcensus* в иерархическом достоинстве.

РАЗДЕЛ II. Сопряжение актуального сознания человека с царствами идеального мира в категории воли

§ 60. Сопряжение с царством принципов в категории воли

Сопряжение в волевом трансцендентном опыте актуального сознания человека с царством принципов есть эротическое единение его конкретного относительного центра волений с абсолютно недвижимыми, но творчески движущими все первоосновами бытия мира. Это есть творческое приобщение к державному покою вселенской Власти, внедрение в зиждущее мир творческое воление, слияние с абсолютными ликами его творческого обнаружения, в своей неизменности дающими начало всяческому бытию и раскрывающимися во всех видах его феноменологии. Это есть воплощение в перводанное царств) абсолютной самодовлеющей творческой силы, вознесение над всем частичным и основоположное вхождение во все. Здесь микрокосм в стремлении ввысь возносится на конечные грани своей индивидуальности и обвеивается веянием безбрежности макрокосмического простора. Волевая категория монады, развертывая свои глубинные недра, благодатно проникается самобытным горным золотом, и все ограничения ее конечного бытия готовы таять в безбрежной свободе надмирной творческой стихии.

Воля есть стихия творческой реализации самобытности, многообразности потенций и иерархической перспективы содержания бытия; именно в ней оно актуально обнаруживает качественности своей индивидуальности и утверждает ее иерархические действительные соотношения с иными членениями Всеобщего и со всем его целым. Если на низших ступенях

волевая деятельность связывается и направляется взаимоотношениями с феноменальным и благодаря этому эмпирический центр волений в своей силе и качествах обуславливается сочетаниями внешних условий, то по мере развития человека его волевая деятельность все более проникается творческой самобытностью, а волевой центр становится источником субстанциальной силы в индивидуальных тональностях. Каждое эволютивное продвижение по волевой категории тем самым есть и новый возрастающий вид утверждения индивидуальности, что раскрывается в феноменальном в усилении и углублении творческой самобытности эмпирического центра волений. Переход от феноменального опыта к трансцендентному знаменуется перенесением центра усилий от периферического развития феноменальной личности к творческой реализации глубинных особенностей волевой силы индивидуального опыта. Основным тоvos, 'ом мистического трансцендентного опыта служит непосредственное внедрение индивидуального естества во всеобщее и отражение в первом безграничности последнего. Соответственно — основным Тсвоg'ow разумного трансцендентного опыта является раскрытие и утверждение индивидуальной самобытности в иерархическом соподчинении Всеобщему. Онтологичность бинера: высшая мистика — высший разум обуславливает полярную сопряженность и соподчиненность в их природе соответствующих трансцендентных потенциальных категорий потенциальной монады. Именно в силу этого они потенциально конкретны, и как в мистике единство-множественность ее природы центрируется на единстве, так единство-множественность природы разума центрируется на множественности. Равным образом, в мистике монада через Всеобщее созерцает свою индивидуальность, а в разуме через индивидуальность созерцает Всеобщее. Последнее и обнаруживает бинерность становления спекулятивной конкретности монады в этих двух категориях. В категории воли, в силу бинерной двойственности ее модификаций, становление конкретности монады и ее индивидуальности представляет собой также бинерный процесс. С одной стороны, в трансцендентном волевом сопряжении с высшей волей актуальное сознание человека следует прежде всего исконной природе ее — пра-воле и стремится нирванически слиться с безусловностью воления

Всеобщего. Но параллельно с этим происходит возрастание и по другой компоненте высшей воли — гармоническому отражению пранизшей воли: тяготее к безусловности воления Всеобщего, актуальное сознание раскрывает в себе глубины индивидуального центра волений монады и озаряется непосредственной интуицией ее творческой самобытности. Здесь единство-множественность природы стихии воли центрируется на единстве; индивидуальный центр воления объективируется через воление Всеобщего, и монада достигает потенциальной трансцендентной конкретности непосредственно в самой стихии Всеобщего. С другой стороны, в трансцендентном волевом сопряжении с низшей модификацией ноумена волевой категории — с высшей конкретной волей — актуальное сознание человека, строго аналогично предыдущему, следует прежде всего исконной природе высшей конкретной воли — пранизшей воле и стремится раскрыть до конца творческую самобытность своего индивидуального начала и иерархически объективировать в субстрате имманентного в актах конкретно-эмпирических действий его единичные качественания. Этому основному тяготению процесса сопряженно сопутствует возрастание и по второй компоненте высшей конкретной воли — гармоническому отражению праволи; тяготее к целокупному утверждению в творчестве своего индивидуального бытия, актуальное сознание в то же время реализует вторичность природы монады, как субстанции второго рода, в ее иерархической соподчиненное™ Бытию Первоначальному, т. е. озаряется ведением своего истинного места в целом. Здесь единство-множественность природы стихии воли центрируется на множественности, безусловное воление Всеобщего реализуется через индивидуальный центр воления и монада достигает потенциальной трансцендентной конкретности непосредственно в своей собственной стихии. Таким образом, онтологичность

бинера: высшая воля — высшая конкретная воля обуславливает взаимную сопряженность и бинерно противоположную в каждой соподчиненность в их природе соответствующих трансцендентных потенциальных категорий потенциальной монады. Именно в силу этого обе модификации ноумена волевой категории потенциально конкретны и в своем целом трансцендентный волевой опыт утверждает одновременно центрированность единства-множественности природы стихии воли и на единстве, и на множественности, творческую самобытность индивидуального центра волений через Всеобщее и безусловность воления Всеобщего через индивидуальный центр и потенциальную трансцендентную конкретность монады и во Всеобщем, и в индивидуальной стихии.

В феноменальном опыте в категории воли, как и в категориях мистики и разума, деятельность актуального сознания и его общее устремление обуславливаются периферическими взаимоотношениями с окружающим и подчинены его законам. Здесь происходит развитие личного начала и его субъективных особенностей. В единении с природой, как проводник творческих организующих вейний трансцендентного, личность определяет *to vos*, всего опыта и окрашивает его своими относительными свойствами. Поэтому этот опыт во всех трех категориях не может не обладать эмпирической конкретностью, т. е. всегда имеет ограниченный смысл и частное значение. Раскрытие способности к опыту трансцендентному, определяясь переключением центра тяжести от личности к индивидуальности, тем самым кладет предел чисто относительной деятельности актуального сознания и непосредственно сопрягает его с жизнью всего космического целого. Достигая в эротическом восторге предельных граней своей индивидуальности, сознание предвосхищает свое энтелехийное развитие, на некие мгновения как бы выходит из-под гнета закона иерархизма и исполняется разлитым во вселенском всеединстве Абсолютным Волением Всеобщего. В этом воспарении индивидуальность не преодолевается как исконная форма конкретного духа, но только творчески раскрывает довлеющее ей, как органической части целого, его целокупное отражение в соответствующих тональностях, а тем самым реализует как иерархическую сопряженность, так и непосредственное онтологическое тождество во всеединстве с макрокосмической всеобщностью, благодаря чему и приобретает возможность непосредственного на ней центрирования. Этим актуальное сознание конкретного бытия впервые поднимается до соучастия в космической деятельности Всеобщего как такового. Оно не только выходит из-под власти местных относительных условий как единственных императивов деятельности, возвышается не только над феноменальной средой, но и над своей собственной ограниченностью, как индивидуального начала. Оно становится проводником всеобщности космического целого, осуществителем конкретной деятельности в стихии, точке зрения и законах Всеобщего. Деяния целого и здесь воспринимаются им в индивидуальных тональностях, но их внутренняя природа и их пафос продолжают таить всеобщность их истинного источника, а конкретные последствия их реализации в эмпирической жизни воочию раскрывают их сверхиндивидуальную безграничность. Индивидуальное здесь делается медиумом Всеобщего; действуя как таковое и стремясь к субъективным целям, оно осуществляет веления Всеобщего; его исключительная самобытность и закон безусловного совпадают в творческом тождестве. Это не есть прекращение индивидуального развития, не срыв в основном *to vos*, 'е эволюции в категории воли, не есть окончательное преодоление и отброс индивидуальности, но только преодоление ее ложной замкнутой обособленности, ее творческое содружество со вселенской державной Властью, когда конкретный процесс и его цель перестают быть частными и изолированными, делаясь непосредственными звеньями исполнения предначертаний Всеобщего. Итак — основным признаком сопряжения с царством принципов в категории воли является преодоление личности, раскрытие последних глубин индивидуальности и просветление

ее единичного конкретного бытия универсальностью Всеобщего.

Организация эмпирического сознания в волевом сопряжении с царством принципов определяется двумя сопряженными категориальными окрасами: от природы опыта и от основного категориального *гов* 'а данного царства идеального мира. В настоящем случае категория познающего сознания совпадает с категорией раскрывающегося в ней идеального царства, а потому сопряжение здесь наиболее тесно и глубоко. С одной стороны, волевая природа опыта обуславливает прагматическую организацию эмпирического сознания, отбор его элементов по полезности и иерархизацию его единичных членений по степени важности и целесообразности. Эта организация осуществляется непосредственно общим устремлением сознания в самом процессе напряженного воления, ориентирующем все дифференциальные воления элементов в тяготении к одной цели и прекращающем все виды их частных столкновений. В этом опыте со всевозрастающей силой раскрывается стихия конкретной субъектности; эмпирический волевой центр данного начала разворачивается во всей своей глубине и гармонически реализует свою сопряженность с волевой категорией индивидуальной монады. Непосредственно центрируясь на интуиции надмирного, сознание в то же время не чуждается конкретности волевых центров и действий в феноменальном, подходя к ней как к периферическому актуальному раскрытию в творчестве единой центральной творческой силы. Отсюда вытекает конкретная спекулятивность как самого опыта, как такового, в его онтологической природе, так и организации, путей и методов деятельности эмпирического сознания. С другой стороны, волевой окрас, обуславливаемый основным *тов*ос, 'ом царства принципов, обнаруживается в прагматической природе этого вида трансцендентного опыта. Феноменальная организация сознания здесь воочию раскрывает как факт действительности восприятия им в высшей интуиции воли творческих вейний царства принципов, так и кинетически-эволютивную систему его творческих актов и управляющих ими законов. Эти два категориальных окраса, тождественных в безотносительном смысле, но разнствующих благодаря различию природ располагающих ими сущностей, осуществляющих эротический союз, взаимно гармонически дополняются и создают некий простой ритм. Основная категория воли обуславливает внутреннюю его творческую сущность и прагматическую природу его процесса; обертональный окрас воли делает творчество и целью и методом деятельности эмпирического сознания, равно как и ориентирует прагматическую организацию сознания непосредственно на стихии воления Всеобщего. Индивидуальное начало утрачивает свою обособленность и временно парализует свободу деяний, присущую ему как самобытному микрокосму; его стремления, закон и деятельность начинают центрироваться непосредственно на Всеобщем; гармоническая часть органического целого, реализовав присутствие в своей творческой стихии отражение всего целого, перестает жить как часть в ее самобытности и начинает действовать только в *тов*ос, 'е Всеобщего. Это есть целокупное подчинение микрокосма макрокосмическому целому, превращение его в исполняющее орудие только высших целей по высшим законам, одинаково трансцендентным в своем естестве ему как таковому. Все бытие монады и ее актуального сознания сводится к тому, чтобы быть проводником Всеобщего, исполнителем его общих предначертаний. Соответственно этому прагматическая организация актуального сознания определяется не индивидуальным центром и его законами, а самим Всеобщим и системой его законов. Сознание перестает служить целям и стремлениям микрокосма и даже утрачивает самую к этому возможность, всецело отдаваясь направляющим трансцендентным вейниям. Итак, вторым признаком сопряжения с царством принципов в категории воли является временное органическое перерождение индивидуального бытия, возникновение непосредственной центрированности на макрокосмичности Всеобщего и превращение микрокосмического самобытного управляющего творчеством в своей стихии волевого центра в

проводник Всеобщего, исполняющий его предначертания по целям и законам трансцендентным монаде и раскрывающийся в самом Всеобщем. Это приводит к прагматической организации эмпирического сознания, к такой же регламентации его феноменальной деятельности и к эмпирически-творческому соучастию во вселенском творческом потоке. Подчиняясь же основному *to vov* конкретной спекулятивности опыта, актуальное сознание творчески внедряется во все виды феноменальных иерархий для конкретной реализации в эмпирическом творчестве раскрывающихся ему трансцендентных волений, действуя все время по законам Всеобщего и стремясь к его горним целям.

Конкретная спекулятивность данного вида трансцендентного опыта совместно с целокупным центрированием на макрокосмичности Всеобщего приводят к полному перерождению феноменальной личности. Такой человек сам по себе уже не обладает личностью в прямом смысле, ибо его феноменальный облик есть здесь не выражение его особенных феноменальных качеств, но есть только естественный периферический образ и символ движущего им трансцендентного опыта, есть только проекция последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Но он также чужд и оторванности от феноменального, свойственной мистическому трансцендентному опыту. Для него конкретное эмпирическое есть та среда, в которой реализуется в эволютивном возрастании трансцендентное творческое воление, есть периферия реальности, несовершенно и искаженно обнаруживающая ее действительную сущность, но все же сопряженная с ней способная к эволютивному развитию и тем актуализирующая ее содержание. Живя в стихии воли, человек здесь так же стремится к активному соучастию в реализации творческой силы Реальности в космических иерархиях, как в разуме тяготеет к осознанию этого раскрытия, а в мистике созерцает природу космоса в стихии всеединства. Целостный трансцендентный опыт в воле поэтому столь же конкретен, сколь и спекулятивен; человек не только не чуждается конкретного эмпирического, но именно в творческой деятельности в его среде становятся действительными его трансцендентные творческие озарения. Однако он подходит к феноменам конкретного эмпирического не через периферические воздействия в их собственной среде и не в процессах независимого течения их собственной феноменологии, но через активное внедрение в них извне — "с высших ступеней иерархии. Приобщенное к царству вечных общемировых предначертаний, эмпирическое сознание всегда остается существенно макрокосмичным и живет в стихии Всеобщего; внедряясь в феноменальное, оно не включается в системы его частных иерархий, но, напротив, как бы включает их в себя и использует их в своих собственных целях. При этом все местное и относительное, оставаясь в отдельных частях неизменным, так переориентировывается в своей организации, что в целом становится проводником высших веяний и исполняет извне наложенную миссию. Сопряжение в воле с царством принципов, будучи в действительности только частью целостного реального опыта, необходимо протекающего одновременно во всех трех пневматологических категориях, может быть только приближенно пояснено историческими примерами, когда элементы мистики и разума ограничиваются ролью лишь необходимо сопутствующих. Трансцендентное озарение веяниями абсолютных творческих первооснов-бытия мира, в своей всеобщности порождающих, движущих и объемлющих все виды конкретной феноменологии во всех членениях всех иерархий, достигая актуальной конкретности в эмпирическом сознании человека, раскрывается в теургическом творчестве специфического характера. Во всяком теургическом творчестве необходимо различать два его существенных признака. Первый из них определяет самое его онтологическое достоинство и

остаётся неизменным по отношению ко всем трем царствам идеального мира; второй — обнаруживает преимущественную сопряженность с определенным идеальным царством в общем устремлении эмпирического творчества и *to vos*, его процессов. Так, все творчество каждого теурга проникнуто действительной центрированностью на трансцендентном. Но только сам теург исполнен непосредственным ведением, что в своих творческих деяниях в феноменальном он следует не волеям своей личной относительной воли, но лишь исполняет воления Надмирного, но и сами его деяния, и его облик в исторической перспективе воочию обнаруживают свою сверх-индивидуальную природу. Все указуемые им цели и возбуждаемые тяготения неизменно носят общий характер и включаются в феноменальную жизнь как реальности высшего порядка, исполненные всеобщностью смысла, силы и значения. Равным образом, выражаясь внешне в формах обычного, теургического творчества обнаруживает свое достоинство в мощности последствий и согласованности с конкретными обстоятельствами феноменального, что становится ясным для других людей лишь в длительной исторической перспективе. Творчество истинного теурга всегда является связующим звеном между двумя эпохами истории и, будучи завершающим этапом предыдущего, служит основоположением последующего. Соответственно этому общему признаку теургического творчества, при сопряжении с царством принципов оно окрашивается своеобразным *to vos*, 'ом. Целью и сущностью его здесь служит не реализация в конкретном эмпирическом единичного устремления и не воплощение в нем некоего высшего индивидуального бытия, но тяготение ввести его в гармоническое сопряжение с определенным комплексом ноуменальных принципов, подчинить их движущим к творчеству веяниям. Феноменальное окружающее должно в себе самом получить такую организацию, чтобы стать способным воспринимать влекущие тяготения данного комплекса принципов и реализовать в своей среде соответствующий вид творчества. Это творчество состоит в утверждении общего закона, в воссоздании в человеческом сознании отдельного модуса макрокосмического-го воления Всеобщего. Движущей основой теургического творчества является интуитивное озарение волевыми веяниями некоего принципа Всеобщего или целым их комплексом, а потому онтологическое достоинство этого творчества определяется местом этого комплекса в истинной синархии принципов, глубиной интуитивного творчества и совершенством реализации его данностей деятельностью низшей воли. Отдельное теургическое творчество зиждется на интуитивном сопряжении со сравнительно второстепенными началами, но это не изменяет его принадлежности к определенному онтологическому типу. Всякое творчество в большей или меньшей степени включает в свою сущность этот вид трансцендентного опыта, но с наибольшей яркостью и господством над другими пневматологическими составляющими он раскрывается в творчестве основоположников великих религий, как и тех возвестителей волений Надмирного, которых обычно называют пророками.

§ 61. *Сопряжение с царством идей в категории воли*

Сопряжение в волевом трансцендентном опыте актуального сознания человека с царством идей есть эротическое единение его конкретного относительного центра волений с макрокосмическим раскрытием творческих волений Всеобщего. Это есть творческое приобщение к ноуменальной жизни волений Реального, внедрение в Божественную Природу осуществляющих творчество разумных существ, сопряжение с жизнетворящими истоками

всякого бытия. Это есть погружение в стихию вечного вневременного становления Надмирной Творческой Силы во многообразных иерархиях космоса, запечатлевающих в продлении всех видов протяжения неустанную роскошь ее производящей мощи и всеобъемлемость ее природы. Здесь микрокосм в стремлении выспись возносится на конечные грани своей индивидуальности и, обвеваясь веянием безбрежности макрокосмического простора, вместе с тем исполняется влечением Безусловного к конкретности. Волевая категория монады, развертывая свои глубинные недра, благодатно проникается творческим устремлением к реализации волений Реальности в различных Ее модусах.

Всякая идея наравне с микрокосмической всеобщностью обладает и особым, именно ей присущим видом конкретности. В отличие от стационарного замкнутого в своем всеединстве принципа, идея существенно обладает иерархическим строением и достигает актуальной конкретизации в эволюционном процессе космоса. Будучи раскрытием принципа, идея в своей глубинной сущности и энтелехии непосредственно причастна стихии Всеобщего в ее макрокосмической безусловности: она есть часть единого нераздельного целого, целое в части и часть в целом, разлитая во всем его всеединстве. Но параллельно с этим идея в своем даже целостном раскрытии в самом его процессе и иерархии ступеней среды утверждает себя так же, как единичное начало, центрирующееся на определенном аспекте Всеобщего и проявляющее определенную часть Его содержания: она есть часть синархического целого, только отражает в себе целое и действует в определенных сочетаниях космических иерархий. Поэтому идеи, в противоположность принципам, субъектно конкретны, а в противоположность монадам — макрокосмичны. При сопряжении актуального сознания в волевом трансцендентном опыте с царством идей, как и в сопряжении с принципами, человек преодолевает относительную обособленность своей личности и достигает высших граней индивидуальности. Но здесь уже не имеет места сопричисление к космической Всеобщности в ее безусловной сверхиндивидуальной стихии веления, но свершается сопряжение в творчестве и через творчество со становящимися конкретными мировыми началами, одновременно обладающими и макрокосмической безусловностью и строгой объективированностью по сущности и в проявлениях единичного конкретного деятеля. Здесь микрокосмическая единичность монады сопрягается с макрокосмической единичностью идеи; конкретное начало, эволютивно воссоздающее в своих тональностях целое, входит в гармоническое творческое содружество с конкретным началом, реализующим в безграничности макрокосма конкретный модус воления трансцендентного: часть, отражающая в себе целое, объединяется с целым в его части. Итак — основным признаком волевого сопряжения актуального сознания в трансцендентном опыте с царством идей является преодоление обособленности личности, развитие индивидуальности до ее высших граней и творческое сопряжение индивидуального начала с относительно бесконечной актуальной конкретностью идеи.

Организация актуального сознания в волевом сопряжении в трансцендентном опыте с царством идей определяется двумя сопряженными категориальными окрасами. Во-первых, волевая природа опыта обуславливает прагматическую организацию эмпирического сознания, отбор его элементов по полезности и иерархизацию его единичных членений по степени важности и целесообразности. Эта организация осуществляется непосредственно общим устремлением сознания, в самом процессе напряженного воления ориентирующем все дифференциальные воления элементов в тяготении к единой цели и прекращающем все виды их частных взаимно-обессиливающих столкновений. В этом опыте со всевозрастающей силой раскрывается стихия конкретной субъектности; эмпирический волевой центр личного начала раскрывается во всей глубине и гармонически реализует свою сопряженность с волевой категорией индивидуальной монады. Непосредственно центрируясь на интуиции надмирного,

сознание в то же время не чуждается конкретности волевых центров и действий в феноменальном, подходя к ней как к периферическому актуальному раскрытию в творчестве единой центральной творческой силы. Отсюда вытекает конкретная спекулятивность как самого опыта, как такового, в его онтологической природе, так и организации, путей и методов деятельности эмпирического сознания. Во-вторых, определяющая собственную природу царства идей категория мистики вносит в эмпирическое сознание ей присущий *говос*, в нем развивается непосредственная интуиция реального, равно как и степени его отраженности и искажения в конкретных проявлениях феноменального. Пользуясь этой интуицией, человек как бы воссоздает в себе систему связующих иерархий между стихией всеединства и конкретным эмпирическим. Эти иерархии не получают объективированного выражения, но факт их бытия непреложно устанавливается рождением способности внутреннего подхода к каждому процессу или действительному акту в актуальной природе и непосредственной оценки управляющих ими центров волеий в иерархическом достоинстве. Человек приобретает возможность провидеть в жизни и деятельности окружающего конкретного эмпирического феноменологию действительно проявляющихся волевых начал, которые лишь пользуются, как орудиями, непосредственно обнаруживающими себя деятелями низшей среды. Низшие начала хотя и стремятся видимо к непосредственно предстоящим пред ними целям, но в действительности осуществляют задания высших начал и в своем собирательном целом тяготеют к иным, высшим целям. При этом нередко для высшей цели необходимо не достижение частным низшим деятелем его относительной частной цели, но только соответствующее последней тяготение. Эта частная цель служит только указанием направления, только как бы приманкой, чтобы вызвать некоторое стремление, потребное как составляющее в движении сложной группы элементов. Проявление исконной мистической природы царства идей и дает возможность актуальному сознанию в самом процессе его творчества как бы дифференцировать действенные процессы феноменологии в конкретном эмпирическом и — сопрягаться с теми или иными волевыми деятелями космической иерархии. Эти два категориальных окраса эмпирического сознания при сопряжении в полном трансцендентном опыте с царством идей, несколько не исключая друг друга, взаимно гармонически дополняют и создают некий простой ритм. Основная категория воли обуславливает внутреннюю его творческую сущность и прагматическую природу его процесса: обертональный окрас мистики делается и движущим императивом, и координирующим направлением на всем протяжении творческих процессов. Эти два категориальных окраса могут быть органически объединены следующим образом: актуальное сознание в своем творчестве и соответствующей ему прагматической организации центрируется *hi* творческом центре и его иерархически нисходящих волеиях определенной данной идеи или их определенного комплекса. Таким образом, здесь свершается не органическое содружество индивидуального микрокосма с макрокосмической всеобщностью, где индивидуальное, оставаясь самим собой, лишь реализует свое место и миссию в целом и в самобытном творчестве, тяготея к своим целям, осуществляет творчество космического центра и его всеединных целей, но искажение и подмена сущности и устремления творчества эмпирического сознания. В самом деле, на ряду с макрокосмической всеобщностью каждая идея обладает особой относительно-бесконечной конкретностью; не отрицая в своей реализации как органическая часть целого, реализацию всех ступеней космической иерархии идей, она в то же время неизменно окрашивает все особо ей свойственными специфическими тональностями. Идея не есть индивидуальность, она не микрокосмична, а макрокосмична, но все же она есть только определенный модус Всеобщего, объемлющий лишь часть его целостного творческого волеия. Поэтому эротическое сопряжение в творчестве с частной идеей или с единичной иерархией идей есть одновременно и микрокосмическое расширение природы и пределов

творчества эмпирического сознания, и сужение его творческих потенций в соответствующих специфических гранях. При творческой реализации конкретной идеи неминуемо каждый раз происходит привнесение в эмпирическое сознание ее ограничивающих специфических тональностей, т. е. здесь происходит эволютивное движение по иерархической координате лишь в определенном модусе Всеобщего, но способность к творческой реализации всех других идей в их собственных модусах тем самым временно парализуется. Итак — вторым признаком волевого сопряжения эмпирического сознания в трансцендентном опыте с царством идей является временное органическое видоизменение волевого центра сознания, замена целостной индивидуальности специфической конкретностью макрокосмической идеи. При этом все гармонирующее в сознании с данным конкретным модусом творческого воления Всеобщего иерархически развивается, все же остальные волевые элементы и творческие потенции сознания временно парализуются. Сознание делается творческим кинетическим агентом идеи, т. е. место индивидуальности монады замещает идея, хотя и преломленная в соответствующих индивидуальных тональностях.

Конкретная спекулятивность данного вида трансцендентного опыта совместно с центрированием на относительно-бесконечной конкретности макрокосмических идей приводят к полному перерождению феноменальной личности. Такой человек сам по себе уже не обладает личностью в прямом смысле, ибо его феноменальный облик есть здесь не выражение его особенных феноменальных качествований, но есть только естественный периферический образ и символ движущего им трансцендентного опыта, есть только проекция последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Но, не будучи связан феноменальными условиями непосредственно окружающего, он в то же время не оторван от конкретного эмпирического. Его трансцендентный опыт не только макрокосмичен, но и конкретен; он призывает к совершению определенной эмпирической миссии, к осуществлению I определенного творчества. Как в сопряжении с принципами актуальное сознание сопрягается целостной макрокосмической стихией творческого воления Всеобщего, так здесь оно динамически отождествляется с творческой силой и стремлением к реализации определенного модуса ноуменального, тяготеющего достичь конкретной спекулятивности своих волений, равно как и гармонической сопряженности с соответствующими планами конкретно-эмпирической среды. Все это и осуществляется творческой волевой деятельностью актуального сознания человека. Все его силы, стремления и способности как сознательно, так и бессознательно, прагматически ориентируются на основном тяготении достигнуть наиболее полного отождествления с раскрывающейся ему в трансцендентном опыте реальностью, уподобиться ее волениям в устремлениях и ритме всех процессов и стать своим феноменальным обликом ее живым символом и законом пути. Следуя этому всепокоряющему и инстинктивному, и сознательному влечению, человек одинаково отходит и от всеобщности ноуменального, и от возможности участия во многообразности иных процессов феноменальной жизни. Замыкаясь в созданном им мире, он делается узко односторонним фанатиком, видит только свою цель, все расценивает с ее точки зрения, считается со всем только по степени способности содействовать ее успешному осуществлению. Если сопряжение в трансцендентном опыте с определенным комплексом идей в мистике раскрывается в непосредственном воплощении эмпирическим сознанием соответствующего облика, действующего как живой символ на других людей и мистически пробуждающего в их душах гармонирующие вибрации и чаяния, а в разуме этот опыт обнаруживается в философском раскрытии данного аспекта ноуменального смысла,

то в воле он реализуется в свершении определенного творчества. Тип и сравнительное достоинство такого творчества всецело зависит от иерархического порядка идей или их комплекса, раскрывающихся в трансцендентном опыте. На высших ступенях волевой трансцендентный опыт исполняет актуальное сознание человека глубочайшими недрами творческого воления Всеобщего. Не творческая реализация единичной идеи и не частной их иерархии, но целостный этап становления реальности может раскрыться в высшем интуитивном восхищении. Тогда человек делается проводником и осуществителем целостного откровения, а его эмпирический облик и путь — его символом и путем. Конечной энтелехией здесь служит волевой лик Спасителя. В своей земной жизни Он творчески реализовал идею Богочеловечества и сделал возможным нисхождение Св. Духа на Церковь, т. е. разрешил трагедию бинера: Аполлон — Дионис. Это есть новое вселенское творчество актуального сопряжения царства человеческого с царством Св. Духа, онтологическое восстановление природы Адама Кадмона (см. Бёме). Лик Христа и путь Его жизни суть сами по себе источник могучей волевой силы, потрясающей каждого человека, способного к интуитивному восприятию. Человеческие достижения на этом пути ограничиваются творческой реализацией одной определенной идеи более или менее высокого порядка. Таковы, например, Петр Амьенский, Савонарола, Колумб и т. д.

§ 62. *Сопряжение с царством монад в категории воли*

Сопряжение в волевом трансцендентном опыте актуального сознания человека с царством монад есть эротическое единение его конкретного относительного центра волений с волевыми началами микрокосмических реальностей высших иерархических порядков. Это есть творческое приобщение к космическим деятелям, в возрастающей степени отражающим в своем творчестве Всеобщее, внедрение в стихию более сложной и многообразной жизни, сопряжение с главенствующими двигателями мирового процесса. Это есть приобщение к конкретности Безусловного, сопряжение с Его творчески-реализующим Ликом, с иерархией Его дифференцированных и организованных индивидуальных центров волений, где расчленение во множественность раскрывает возможность органическим членениям Реального творчески реализовать в последовательном процессе развития обнаружения в феноменальном свое индивидуальное бытие и иерархии качественностей, а органическое единство целого во множественности обуславливает действительность и целокупность этого процесса и во Всеобщем. Здесь эмпирическое сознание восхищается на верховные грани своей индивидуальности и в самом процессе творчества реализует свою синархическую сопряженность с бесконечно возрастающей иерархией микрокосмов. В пламени эротического восторга его индивидуальные ограничения готовы таять, чтобы заместиться простором высших типов конкретного бытия, их высшей творческой свободой и высочайшей целью.

Как принципы макрокосмичны и категорически чужды эмпирической единичной конкретности, а идеи в себе конкретны лишь потенциально и только в космическом процессе достигают актуализации конкретности, так в монадах конкретность неразрывно связана с их бытием, является их основным предикатом. Каждая монада индивидуальна, т. е. ноуменально-конкретна; в космическом процессе она достигает и эмпирической конкретности. Мерио актуальной конкретности индивидуальности служит степень достигнутого иерархического достоинства эмпирического сознания. По мере своей эволюции актуальное сознание все более

освобождается от подчиненности феноменальному окружающему; его творческие процессы, непосредственно управляемые эмпирическим центром волений, благодаря возрастанию самобытности последнего начинают эволютивно реализовывать независимые влечения и творческие веяния индивидуального центра монады. Таким образом, при сопряжении эмпирического сознания в волевом трансцендентном опыте с царством монад, как и при сопряжении с другими идеальными царствами, человек преодолевает относительную обособленность своей личности, подчиненность эмпирического волевого центра окружающему феноменальному и эволютивно достигает высших граней своей индивидуальности, равно как и поднимается до возможности творческой реализации самобытного волевого центра монады. Параллельно с этим, будучи через свою монаду членом космической иерархии монад, актуальное сознание в своем творчестве, реализуя индивидуальные воления, тем самым реализует воления и высших звеньев иерархии монад, равно как и всего ее целого. Предвосхищая энтелехию своей эволюции, актуальное сознание в своем процессе творчества реализует как причастность своей монады к целостной их иерархии, так и различие и сопряженность творчества индивидуального с творчеством целого этого идеального мира. Однако здесь не имеют места ни творческое сопричисление к космическому волению Всеобщего в его сверхиндивидуальной природе, ни сопричисление к становящимся в творчестве конкретным макрокосмическим мировым началами. Индивидуальность здесь не внедряется ни во Всеобщее, ни в Его единичный макрокосмический модус; тип эмпирического возрастания остается неизменным; здесь свершается мистерия только повышения иерархического порядка, приобщение к высшим ступеням бытия, но не изменение его основного *говог'а*. Здесь микрокосмическая единичность монады свершает иерархический *transcensus* воссоздания в своем волевом центре стихии воления Всеобщего в ее конкретности и иерархически организованной синархичности; конкретное начало, предвосхищая свою энтелехию, входит в гармоническое содружество с однородным началом высшего порядка. Итак — основным признаком волевого сопряжения актуального сознания в трансцендентном опыте с царством монад является преодоление обособленности личности, развитие индивидуальности из ее высших граней и творческое сопряжение индивидуального волевого центра с иерархией монад высшего порядка.

Организация эмпирического сознания в волевом трансцендентном опыте сопряжения с царством монад определяется двумя сопряженными категориальными окрасами. Во-первых — волевая природа опыта обуславливает прагматическую организацию эмпирического сознания, отбор его элементов по полезности и иерархизацию его единичных членений по степени важности и целесообразности. Эта организация осуществляется непосредственно общим устремлением сознания в самом процессе напряженного воления, ориентирующем все дифференциальные воления элементов в тяготении к единой цели и прекращающем все виды их частных столкновений. В этом опыте со всевозрастающей силой раскрывается стихия конкретной субъект-ности; эмпирический волевой центр личного начала развертывается во всей своей глубине и гармонически реализует свою сопряженность с волевой категорией индивидуальной монады. Непосредственно центрируясь на интуиции надмирного, сознание в то же время не чуждается конкретности волевых центров и действий в феноменальном, подходя к ней как к периферическому актуальному раскрытию в творчестве единой центральной творческой силы. Отсюда вытекает конкретная спекулятивность как самого опыта, как такового, в его онтологической природе, так и организации, путей и методов деятельности эмпирического сознания. Во-вторых — определяющая собственную природу царства монад пневматологическая категория разума обуславливает объективированность природы и феноменологии эмпирического сознания. В этом опыте со все возрастающей силой раскрывается стихия

конкретности; по мере развития творческой силы и эволюции его результатов разворачивается идея личного начала и объективированность тональностей индивидуальности. Эволютивно повышая иерархический порядок своего творчества, эмпирическое сознание поднимается до утверждения индивидуальности конкретной осью космоса, творческим модусом реализации воления Всеобщего, а последовательное восхождение в творческом сопряжении по иерархии монад параллельно влечет дальнейшее углубление реализации как индивидуальной конкретной самобытности, так и синархической сопряженности с целым. Эти два категориальных окраса эмпирического сознания взаимно гармонически дополняются и создают некий простой ритм. Основная категория воли обуславливает внутреннюю его творческую сущность и прагматическую природу его процесса; оберто-нальный окрас разума осуществляет иерархичность организации эмпирического сознания. В самом деле, здесь свершается не органическое содружество индивидуального микрокосма с макрокосмической Всеобщностью и не замещение индивидуального центра монады волениями макрокосмической идеи, но творческое внедрение в стихию своего собственного индивидуального лика. Иерархическое повышение природы и творческой деятельности индивидуального центра волений, а следовательно, и самобытности индивида, тем самым приводит к реализации иерархической перспективы конкретного бытия и к утверждению его эмпирического организма как гармонической системы центра и периферии, связанных нисходящими из первого промежуточными иерархиями. С другой стороны, конкретность такого самоутверждения необходимо должна отражаться и в жизни в феноменальной среде и стремиться быть выраженной и закреплённой в системе его форм. При этом самобытность проектируется как обособленность, внутреннее единство — в постоянство и неизменяемость основных качественностей, а существеннейший признак индивидуального начала — тяготение к воссозданию в своем естестве Всеобщего — в эгоизм личности, стремление все подчинить себе. Итак — вторым признаком волевого сопряжения актуального сознания в трансцендентном опыте с царством монад является углубление индивидуальной самобытности, творческая реализация сопряженности с личным началом Божества и прагматическая организация эмпирического сознания, совместно с центрированием на конкретной бесконечности микрокосмической монады. Это приводит к прагматической организации природы и процессов феноменального существования, к развитию его замкнутости в себе, отчуждению от непосредственно окружающей среды и к утверждению постоянства основных ноуменальных качественностей.

Конкретная спекулятивность данного вида ноуменального опыта, а потому его центрированность на трансцендентном, приводят к полному перерождению феноменальной личности, замещению одного образа другим, существенно от него отличным. Такой человек утрачивает личность, обуславливаемую относительными конкретно-эмпирическими взаимоотношениями с окружающей средой, ибо его феноменальный облик делается теперь естественным образом и символом движущего им трансцендентного опыта, становится только проекцией последнего в окружающую среду. Человек перестает быть членом феноменальных иерархий всех видов множеств, он имеет опору и источник жизни вне их, и если входит в их среду и участвует в процессах их деятельности, то только как нечто существенно внешнее, живущее по своим собственным законам и стремящееся к своим собственным целям. Однако, будучи чужд конкретным феноменальным условиям окружающего, он в то же время не оторван от конкретно-эмпирического вообще, принимая его конкретности только в более высоком иерархическом плане. Его трансцендентный опыт микрокосмичен и конкретен, а потому он существенно эволютивен и призывает к свершению определенной творческой миссии — реализации его данностей в феноменальном. Различная достигнутая высота в трансцендентном

опыте обуславливает природу и тип его эмпирической феноменологии. В первом случае предельной гранью эротических восхищений в трансцендентном опыте оказывается собственная монада человека. Здесь эмпирическое сознание реализует в феноменальных процессах и действиях только творческие воления своей индивидуальной монады. Человек старается преодолеть ограничивающие и искажающие особенности своей эмпирической личности, равно как и ее непосредственные периферические связи с окружающим, чтобы веяния его индивидуального волевого центра могли воплотиться в феноменальном творчестве во всей силе и чистоте. Реализуя эволютивно тональности своей индивидуальности, он замыкается в своем индивидуальном мире, пресекает все, могущее оказать извне противоречащие этому влиянию, и сосредоточивает все усилия на намеченной цели. Он подходит ко всему внешнему и оценивает его достоинство только с индивидуальной точки зрения, но так как монада есть модус Всеобщего, то он достигает в пределе целокупного сопряжения с космосом в свойственных ему индивидуальных тональностях. Во втором случае человек достигает в эротических восхищениях творческого сопряжения с иерархически высшими видами микрокосмического конкретного бытия. Он становится проводником творческих веяний реальностей высшего порядка, эволютивно приближающихся к макрокосмической всеобщности Безусловного, и его эмпирическое сознание предвосхищает творческую природу и мощь возрастающих во всеобщности микрокосмов. Благодаря этому он получает возможность творческого органического подхода к себе подобным. Если раньше он должен был довольствоваться лишь периферическими взаимоотношениями с другими людьми и общаться с ними только через посредство конкретно-эмпирической феноменологии, то теперь он раскрывает дорогу к внутреннему творческому с ними сопряжению. Он получает возможность внедряться в их творческие проявления от центра к периферии и тем воссоздавать их в себе в действительно присущих им тональностях. Чем совершеннее трансцендентный волевой опыт, чем выше достигнутая в нем ступень иерархии монад, тем более глубоко и достигаемое творческое сопряжение с монадами соответствующих групп, тем больше их число, тем многообразнее их состав. Таким образом, откровение, черпаемое волевым сопряжением с высшими ступенями иерархии монад, существенно выходит за пределы индивидуального существа человека и имеет групповую или социальную природу. Это есть откровение целого человеческого общества, которое лишь объективируется в конкретном эротическом восхищении его отдельного члена. Такой избранник глубоко конкретен и индивидуален, но его конкретность имеет иерархически высшую природу, чем конкретность единичных членов группы, ибо он соотносителен только всему ее целому, а равно и его индивидуальность, реализующая творческие веяния общего целого, видимо чужда отдельным другим членам группы. Здесь мы приходим к необходимости вновь разделить изучаемый волевой трансцендентный опыт на два вида. В первом случае эмпирическое сознание человека оказывается не в силах подняться до реализации творческих волений истинного волевого центра монады высшего порядка, а воспринимает лишь тяготения к творческому развитию уже реализованной предыдущей эмпирической историей природы группового целого, т. е. его эгрегора. Во втором случае эмпирическое сознание человека восхищается до сопряжения с истинной природой монады высшего микрокосма и его волевого центра. Это есть энтелехия волевого трансцендентного опыта, ибо здесь сознание становится проводником творческих веяний высших ноуменальных реальностей. Человек становится творческим выразителем истинного волевого самосознания сложного общественного организма и осуществителем его целостного творческого процесса.

ОТДЕЛ III

Динамика. Учение об интуиции И ее «идах»

Часть I. Интуиция как проблема онтологии: ее природа и основные членения

ГЛАВА XX

§ 63. Онтологическая природа интуиции и бинер ее основных модификаций: монадной и пластической

Основоположный закон космоса, закон синархии, наше сознание воспринимает в бинере, где тезис есть закон всеединства, а антитезис — закон иерархического строения. Тезис всякого бинера онтологически первичнее своего антитезиса. — Закон всеединства относится к самому Сущему и есть основной предикат природы Его бытия. Закон иерархического строения относится к раскрытию Сущего в космосе. Таким образом, закон всеединства трансцендентен космосу как таковому, есть его глубинное обоснование, не имманентное являемости бытия Сущего. Антитезис в каждом бинере необходимо отражает в своей собственной природе естество и природу тезиса согласно своим тональностям и с достигнутой им ступенью эволюции. Только в этом отражении антитезис черпает как' возможность соответственного quasi-независимого бытия, так и творческую силу для осуществления своего развития. Согласно этой доктрине, закон иерархического строения, утверждающий актуальное бытие космоса, необходимо должен отражать в своей собственной природе закон всеединства в тональностях эволютивно ей имманентных. Это отражение, с одной стороны, должно быть в своих глубинных недрах онтологически тождественно с законом всеединства, а с другой, должно гармонизировать в своих периферических качествах с иерархическим законом и эволюционировать параллельно с эволюцией последнего. Это отражение и есть интуиция. Феноменальный мир, в отличие от ноуменального, подчинен синтетическим категориям: органичности, причинности и последовательности во всех видах протяжения, причем первые две категории суть искаженные проекции синтетических категорий: синархичности и иерархического строения. В силу этого существеннейшим предикатом феноменального, собственно ему присущим, служит синтетическая категория последовательности или движение в пространстве и времени, понимая «пространство» и «время» в самом общем значении, где геометрическое Эвклидово пространство и протяженность времени планеты Земля есть только частный случай. Соответственно этому в феноменальном мире жизнь космоса воспринимается *sub specie* движения. Очевидно, что и эволютивное отражение закона всеединства в природе закона иерархического строения для феноменального сознания необходимо должно иметь своим основным предикатом движение. Этим мы и приходим к основоположной доктрине об онтологической природе интуиции: интуиция есть динамическое откровение всеединства в

эволютивных тональностях закона иерархического строения. Актуальное раскрытие Сущего в космосе рождается из стихии всеединства и утверждается в эволюции иерархического закона. Энтелехия развития иерархического строения есть целокупное раскрытие в космосе всего единства, т. е. конечное развитие антитезиса есть целокупное отражение им в себе своего тезиса; это и есть актуализация закона синархии. Таким образом, космический процесс есть становление закона всеединства в эволютивной природе закона иерархического строения и рождение иерархического закона в становящейся стихии всеединства Энтелехия развития последнего — целокупная актуальная реализация закона синархии — есть осуществление целокупной конкретности всеединого Сущего. Закон всеединства обнаруживается актуально в интуиции, а потому становление всеединства есть исхождение интуиции из его перманентной безусловной всеобщности в эволютивно рождающийся иерархический закон и конкретизация нисходящей интуиции в последнем. Так как движение, последовательность, время и эволюция суть только категориальные порождения феноменального сознания, то в реальной действительности соотношение трех первоверховных законов раскрывает сущность космической метаистории: закон всеединства вневременно раскрывается в законе иерархического строения, закон иерархического строения вневременно рождается из закона всеединства и интуиция вневременно исходит из закона всеединства. Но, в гармонии с этим, закон всеединства, как тезис, вневременно объемлет закон иерархического строения, как антитезис, равно как и интуицию, как свое динамическое раскрытие. Закон иерархического строения в своей энтелехии есть только конкретность всеединства, онтологически ему тождественная, равно как и целокупная реализация интуиции. Наконец, интуиция есть становление всеединства, динамичность коего в целом метаистории совпадает с ним в онтологическом тождестве, равно как в своей конкретности есть целокупное утверждение иерархического закона. Таким образом, закон всеединства, закон иерархического строения и интуиция образуют онтологическое триединство, аналогичное православному догмату Св. Троицы. Закон всеединства есть раскрытие ипостаси Отца и соответствует макрокосмической всеобщности царства принципов. Закон иерархического строения есть раскрытие ипостаси Сына и соответствует конкретности личного начала царства монад. Интуиция есть раскрытие ипостаси Св. Духа и соответствует динамической природе царства идей. Каждой Ипостаси свойственны все три пневматологические категории, но у Отца примат лежит в воле, у Сына — в разуме, а у Св. Духа — в мистике. Отсюда вытекает, что хотя интуиция раскрывается во всех трех пневматологических Категориях, но ее исконная природа мистична и примат лежит в мистике. С другой стороны, интуиция есть динамическая связь между законом всеединства, как тезисом, и законом иерархического строения, как антитезисом, и раскрывается в последнем как сила его эволютивного тяготения к первому. Мы уже знаем, что такая сила есть сила эротическая, а потому космическая интуиция есть космический Эрос.

Интуиция, как эволютивное становление всеединства, раскрывается в природе закона иерархического строения. Гармонируя своими периферическими качествами с конкретно достигнутыми ступенями иерархической реализации, интуиция в то же время полярно противоположна в своем гомологическом стремлении к объективированию и утверждению иерархического распорядка. В каждом сечении, звене или ступени иерархической системы интуиция раскрывается соответственно природе данной конкретности, т. е. ее устремление имеет своим исходным базисом данную совокупность конкретно утвержденных дифференциальных элементов, выявленных свойств и намеченных на будущее непосредственных возможностей. Более того, именно благодаря наличию интуиции у данного вида конкретного бытия оно может как утверждать свою обособленную конкретность, так и предпринимать дальнейшую эволютивную реализационную деятельность. Но одновременно с

этим интуиция призывает конкретное эмпирическое сознание к преодолению своей обособленности, пробуждает ведение единого среди многого и влечет к сопряжению с окружающим и к гармоническому воссозданию в себе Всеобщего через внедрение в Него и обратное в себе Его отражение. Таким образом, интуиция есть одновременно и сила, раскрывающая способности и возможности полагать пределы, и сила, всякий предел отрицающая и преодолевающая.

Во всяком бинере первого вида антитезис на начальных ступенях своей эволюции, раскрывая тезис по методу карикатуры, представляет собой его полярный антипод, где каждому качеству соответствует противоположное. По мере эволюции антитезиса в нем свершается последовательное становление одних за другими ступеней иерархического содержания тезиса. Собственные изначальные качественности антитезиса не уничтожаются, но, гармонически перерождаясь, соподчиняются органически актуально раскрывающимся качественностям тезиса. В системе космоса закон иерархизма есть антитезис; в начале мирового процесса он составляет полярную противоположность и отрицание всеединства, но в его энтелехии он претворяется в органическое членение закона синархии. Для целостного космоса этот процесс есть его вневременная метаистория, но в единичном сознании он представляется последовательно совершающимся. Для такого сознания иерархический закон утверждает его обособленность, постоянство качество-ваний и взаимоотношений с окружающим, равно как и невозможность качественного повышения *tavoc*, 'а бытия, перехода на высшие ступени иерархии. Это есть карикатурное отражение в феноменальном ноуменального начала индивидуальности монады и контрадикторное отрицание стихии всеединства. Точно так же это есть провозглашение абсолютной мертвенности форм, невозможности эволюции, отрицание творчества, т. е. нижняя бездна извращенного Аполлона. Интуиция раскрывается в эмпирическом конкретном сознании прежде всего как предвосхищение всеединства, т. е. в дарах Диониса. Она преодолевает обособленность личности, эволютивно просветляет личное начало, открывая его глубинную причастность к Всеобщему, и зовет актуализировать свою с Ним сопряженность. Она обнаруживает иерархическую периферичность единичного актуального волевого самосознания. Она внушает не довольствоваться уже достигнутыми ступенями качественно восходящего объективирования и утверждения, возбуждает тяготение к повышению иерархического достоинства, к преодолению всех видов замкнутости, к творческому дерзанию отразить в себе Всеобщее. Таким образом, интуиция в иерархическом плане эмпирического конкретного сознания есть всегда сила преодолевающая мертвенную кристаллизацию иерархического распорядка, есть исходный источник способности к творчеству, есть прямой и единственный двигатель эволюции.

Всякое творчество становится действительным и реальным только тогда, когда оно реализуется в среде, т. е. когда его результаты объективируются в определенных формах. С другой стороны, самая мощь творчества есть реализация в волевом центре единичного деятеля волевой категории духа, следствие становления в феноменальном всеединстве. Следовательно, интуиция раскрывается в эмпирическом конкретном сознании как сила одновременно и возбуждающая творческую мощь, и преодолевающая объективированные формы, и вновь их порождающая, а потому она проявляется во всех трех пневматологических категориях. Отсюда явствует также, что аполлоновская и дионисийская стороны интуиции, утверждение форм в иерархическом распорядке и их преодоление в стихии всеединства есть обнаружение внутренней бинерности ее природы помощью волевого начала. Это и приводит нас к следующей доктрине. — Закон синархии есть онтологический бинер, а становление его интуиции обнаруживается в бине-ре раскрытия, где тезис есть всеединство, а антитезис — закон иерархического строения. В актуальном конкретном эмпирическом сознании первый

обнаруживается в дионисийском начале — в мистике, а второй в аполлоновском начале — в разуме; творчество же осуществляется началом воли. Так как интуиция имеет исконную мистическую природу, а бинер: всеединство — иерархизм воспринимается через интуицию, то в данном случае творческие волевые деяния всеединства утверждают его природу как категорию содержания творческого начала, т. е. в категории мистики. Итак, волевая категория интуиции обнаруживает в конкретном сознании онтологическую бинерность стационарных категорий ее естества в бинере раскрытия: Дионис — Аполлон. Становление интуиции осуществляется одновременно в обоих этих началах: в начале Аполлона реализуется иерархическое строение космоса, а в начале Диониса — его всеединство. Трагедия этих двух начал есть трагедия категориальных аспектов интуиции, есть результат обособленности и дисгармонической их противопоставленности. Преодоление этой трагедии достигается лишь их гармоническим соподчинением и отражением, что и есть эволютивное возрастание обнаружения интуиции, как бинера раскрытия, в бинер онтологический.

Абсолют (Аркан 0) раскрывается в первоверховном бинере Своих Ликов: Трансцендентном (Аркан XXI) и Имманентном (Аркан XXII). Этот бинер онтологичен, т. е. его полюсы взаимно отражены и соподчинены друг в друге. Исконная природа Трансцендентного Лика определяется энтелехией идеи личного начала. Этот Лик есть самость Абсолюта, Его безусловное и всеобщее Я. Его естество определяется прежде всего идеей центрального на Себе сосредоточия, предикаты личности и центральности этого Лика могут быть обобщены идеей монадности. Трансцендентный Лик есть Абсолютная Монада. В противоположность этому исконная природа Имманентного Лика определяется энтелехией идеи безличной аморфной среды, Всеобъемлющего Лона. Этот Лик есть природа Абсолюта, безусловное и всеобщее Лоно его внутренней жизни. Его естество определяется прежде всего идеей периферического всеобъятия; предикаты безличного лона, среды и периферического всеобъятия могут быть обобщены идеей пластичности. Имманентный Лик есть Абсолютное Всеобъемлющее Пластическое Лоно. В силу онтологичности первоверховного бинера природа каждого из Ликов определяется бинером: Он есть Личность — Он безличен; в иной формулировке: Трансцендентный Лик есть Абсолютная Монада и Всеобъемлющее Лоно иерархии монад, а Имманентный Лик есть Всеобъемлющее Лоно иерархии множеств и одно Абсолютное Множество. Первоверховные категории Ликов Абсолюта обуславливают говос, утверждения каждым из Них закона синархии, а следовательно, и законов всеединства и иерархического строения. Действительно, в говог, 'е Трансцендентного Лика закон иерархического строения утверждается в космической иерархии монад, а с другой стороны, иерархии царства идей построены по тому же принципу самости, центральности и монадности. Закон всеединства утверждается здесь в онтологическом центральном тождестве всех ступеней и звеньев космических иерархий самости. Напротив, в говог 'е Имманентного Лика закон иерархического строения утверждается в космической иерархии множеств, а с другой стороны, иерархизму царства идей здесь соответствуют иерархии периферических состояний пластической среды, построенной по тому же принципу периферического объятия. Закон всеединства утверждается здесь в онтологическом пластическом тождестве всех ступеней и звеньев космических иерархий состояний пластичности.

Интуиция есть динамическое откровение всеединства в эволютивных тональностях закона иерархического строения. Это есть общее определение ее онтологической природы. Благодаря двойственности Ликов Абсолюта и обуславливаемых их первоверховными категориальными принципами говос, 'ов законов: синархии, всеединства и иерархизма, интуиция необходимо также должна иметь две модификации, одна из которых соответствует Трансцендентному Лику, а другая — Имманентному. Монадная, или центральная интуиция есть динамическое откровение всеединства в говог'е Трансцендентного Лика, т. е. в категории центральной

самости, или монадности. Соответственно этому пластическая интуиция, или интуиция Лона, есть динамическое откровение всеединства в тождестве Имманентного Лица, т. е. в категории среды или пластичности. Для того, чтобы уяснить действительную систему взаимоотношений этих двух видов интуиции, необходимо сначала исследовать основные качества природы и феноменологии каждой из них порознь. Только выполнив эту задачу, мы сможем подняться до уразумения общей эзотерической концепции об онтологическом единстве космического начала интуиции и его действительной роли в самосозерцании Реальности в актуальном космосе.

ГЛАВА XXI. Начала эзотерического учения об интуиции монадной, или центральной

§ 64. Сопряженность утверждения конкретного бытия с раскрытием в нем интуиции

Проблема прерывности интуиции и длительности предвосхищения энтелехии ее раскрытия. Отдельные ступени иерархической системы космоса суть восходящие виды актуального обнаружения становящихся модусов Сущего. Иерархическое достоинство каждой такой ступени определяется соответствующей синтетической категорией и — в частной конкретности — степенью ее собственного иерархического развития. Иерархическая система категорий и их собственное иерархическое строение параллельны иерархии актуально-конкретных обнаружений Сущего. Иначе говоря, иерархический закон выливается в объективирование и утверждение иерархии категорий и системы ступеней в каждой из них. Каждый единичный конкретный вид бытия зиждется, с одной стороны, на утверждении своей самости в определенных категориальных тональностях, а с другой — на предопределении возможностей окружающей среды, а потому и возможной вообще феноменологии этого вида бытия. Первое совершается в тождестве, 'е Трансцендентного Лица Абсолюта и в соответствующем ему аспекте закона иерархического строения. Здесь актуальное существование центрировано на внутренней единичной субстанции некоторого заданного иерархического порядка. Вся феноменология есть только обнаружение качеств этой субстанции и по отношению к ней онтологически вторична. Второе осуществляется в тождестве, 'е Имманентного Лица и в соответствующем ему аспекте закона иерархического строения. Здесь актуальное существование определяется актуальной реальностью системы единичных качеств и проявлений некоторого определенного иерархического порядка. Сущность конкретного бытия определяется только как трансцендентальное единство феноменологических свойств, а потому оно по отношению к феноменологии онтологически вторично. Оба эти вида утверждения конкретного бытия одинаково зиждутся на утверждении соответствующих ступеней иерархии категорий, но в каждом случае в особом аспекте.

Однако утверждение категорий только обуславливает конкретный вид бытия, но остается чуждым его эволюции и творческому развитию. Только благодаря эволютивному становлению интуиции как актуального откровения всеединства в тональностях и условиях данной ступени иерархии категорий конкретное бытие приобретает жизненность и способность к творческому развитию. Закон иерархического строения сводится к объективированию и разграничению возрастающих модусов актуального отражения реальности; каждая ступень и членение иерархической системы, с одной стороны, вполне обособляются в своем утверждении, а с другой — соподчиняются высшим в самом акте утверждения различия иерархического достоинства

отдельных ступеней. Становление реальности в актуальной иерархии конкретных модусов совершается по закону прерывной функции: ступени актуальной иерархии не переходят непрерывно одна в другую, но, напротив, их разделяют разрывы последовательной непрерывности, преодоление которых возможно только через соответствующие *transcensus'bi*. В противоположность закону иерархического строения закон всеединства, как тезис бинера, одновременно обладает обоими бинерными предикатами: непрерывностью и прерывностью. В стихии непрерывности всеединство раскрывает первый член своей формулы *го еv кои яоДАа*, т. е. единство, а в стихии прерывности — второй, т. е. множественность. Всякое актуальное множество есть совокупность единств низшего порядка, а потому, чтобы включать в свое естество также и свое множественное инобытие, высшее единство необходимо должно обладать возможностью объективировать в себе каждый единичный модус и противопоставлять его целому. Эта возможность возникает только из предиката прерывности самосозерцания как по иерархической конкретности, так и по протяжениям каждого из иерархических поясов. В предикате непрерывности реальность только едина; в предикате прерывности она только множественна; в бинерной сопряженности этих предикатов она делается всеединой, есть то *ев ксикоМа*. Интуиция, как актуальное становление всеединства, также определяется бинером предикатов непрерывности и прерывности, который и обнаруживает бинерность ее природы. Поскольку интуиция раскрывается как прерывная функция, она гармонирует с законом иерархического строения, окрашивается специфическими тональностями на каждой ступени иерархической системы и служит источником силы относительного самоутверждения конкретного бытия в его обособленности от внешнего. Но, наряду с этим, во второй своей компоненте интуиция разворачивается как непрерывная динамическая стихия, проходящая через все ступени иерархической дифференциации и органически включающая их в себя. Предикат прерывности обуславливает только природу феноменологической являемости интуиции; он относится не к собственному ее естеству, но есть только динамический антитезис ее становления, орудие ее актуальной конкретизации. Напротив, предикат непрерывности обнаруживает исконную природу интуиции, ее внутреннюю сущность, как откровения всеединства. Если первый существенно статичен и соотносителен с иерархическим строением системы категорий, то второй, существенно динамичен и соотносителен только с их трансфинитумами. Из всего сказанного и вытекают следующие доктрины. — /. Интуиция, как откровение все-единства, в себе трансцендентна природе конкретного бытия, в котором она раскрывается. II. Стихия интуиции в себе непрерывна, но ее феноmeno-логическая являемость подчинена закону прерывности. III. Феноменологическая являемость интуиции соотносительна ступеням иерархического строения категорий. IV. Эволютивное становление интуиции есть повышение иерархического порядка соотносительных с ее феноменологической являемостью ступеней иерархического строения категорий. V. Поэтому эволютивное становление непрерывной в себе стихии интуиции осуществляется через последовательные *transcensus'bi* в ее феноменологической являемости, обуславливаемые взаимно соответствующими *transcensus'aMU* в реализации конкретным эмпирическим волевым самосознанием ступеней иерархии категорий.

Эти доктрины остаются одинаково справедливыми для обоих видов утверждения конкретного бытия — по самости и по окружающей среде. Бинер предикатов непрерывности и прерывности одинаково относится к обоим модификациям интуиции — монадной и пластической, равно как и динамическая соотносительность с иерархическим строением категорий. Интуиция в себе всегда отражает стихию всеединства, а потому целостна, едина и непрерывна, а ее феноменологическая являемость подчинена закону прерывности и разворачивается методом *transcensus'oB*, параллельно с таковыми же в утверждении иерархических ступеней категорий. Каждое раскрытие интуиции есть реализация последующих

высших ступеней категорий конкретного бытия, а потому есть преодоление мертвенной объективированности и обособленности членений иерархизма. Это осуществляется одновременно двойственным путем. С одной стороны, самое возрастание феноменологической являемости интуиции, прерывно утверждающей восходящие ступени иерархического строения, асимптотически ведет к реализации синархии как к трансфинитуму эволюции. Здесь кристаллизованность иерархизма количественно и качественно преодолевается самим процессом эволютивного движения, но это может быть осуществлено целокупно лишь по достижении предела, а потому здесь достижение цели отодвигается *ad infinitum*. Действительно, это есть стремление реализовать тезис в антитезисе методом его бесконечного развития. Но, с другой стороны, параллельно с эволюцией антитезиса, как такового, он своими актуальными достижениями реально сопричисляется к тезису. Каждое преодоление иерархической ступени интуицией есть не только достижение высшей ступени, но и реальное сопричисление к собственному естеству интуиции — к всеединству и непрерывности ее стихии. Это сопричисление свершается не целокупно во всей всеобщности естества интуиции, но только в тональностях осуществленного иерархического *transcensus*'а. Часть сопрягается с целым только в свойственных ей тональностях, но в то же время эта часть проникается и всеединством целого. Таким образом, каждое восприятие и реализация интуитивных откровений есть одновременно и осуществление единичного этапа последовательно и бесконечно восходящего процесса, и благодатное предвосхищение его конечной энтелехии в соответствующих тональностях. Становление все-единства в конкретности бытия не только достигается лишь в конечном результате эволюции, но и свершается эволютивно на всем протяжении и во всех этапах эволюционного процесса. Каждое единичное откровение всеединства соотносительно определенной ступени иерархического строения, ограничено свойственными ей тональностями и потому должно быть определено как относительно-бесконечное. Эволюция и есть возрастание в достоинстве этой относительности, и в пределе она сливается с индивидуальностью. В силу этого целокупное откровение в монаде всеединства доступно лишь ее божественному сознанию, и здесь оно становится для нее абсолютным. Актуальная реализация в индивидуальном творческом процессе индивидуальности монады есть *eo ipso* реализация довлеющего ей модуса космической интуиции, есть целокупное органическое сопряжение с всеединством Безусловного. Наконец, безусловная абсолютность интуиции как всеединства присуща только Абсолюту.

§ 65. Динамичность раскрытия интуиции; символ электрического тока

В аспекте Трансцендентного Лица конкретное бытие утверждается в его самости, монадности. Система категорий здесь относится к становящейся относительной субстанции второго рода, а актуализированная ступень их иерархического строения обуславливает иерархический порядок ее актуального обнаружения. Интуиция, как динамическое становление всеединства, в своем периферическом аспекте, подчиненном закону прерывности, соотносительна в качественности с иерархическим достоинством данного конкретного бытия и актуализированными ступенями иерархии его категорий. Антитезис ее целостного естества и утверждает конкретную самость в ее обособленности и иерархическом достоинстве. Напротив, внутренняя природа интуиции, определяемая предикатом непрерывности, существенно трансцендентна данному конкретному бытию и соответствующим ему ступеням иерархии категорий. Это одинаково справедливо для каждого вида и достоинства конкретного бытия, ибо

безусловная всеобщность стихии интуиции делает ее имманентной только Абсолюту. В каждом конкретном состоянии единичного бытия интуиция раскрывается только в антитезисе своего естества — в утверждении соответствующего членения закона иерархического строения, и только в пределе последовательно эволютивного процесса антитезис достигает гармонически целокупной сопряженности с тезисом. Таким образом — стационарное обладание всеединой сущностью интуиции присуще только конкретности Абсолюта, Логосу. Но если утверждение всякой относительной конкретной самости осуществляется как реализация антитезиса естества интуиции, то, с другой стороны, всякий переход на высшую ступень космической иерархии знаменует непосредственное раскрытие тезиса, внутренней сущности интуиции. Действительно, всякий акт иерархического transcensus'a есть не только эволютивное стремление к единству высшего порядка, т. е. прохождение единичного звена иерархической координаты от абсолютной множественности к абсолютному единству, но и реальное мгновенное сопряжение со стихией единства в его всеобщности, т. е. со всеединством. Осуществляющее этот transcensus конкретное бытие хотя в своей периферической феноменологии и остается подчиненным иерархическому закону, но внутренний двигатель процесса и его пафос бинерно ему противоположны, совпадая с говос, 'ом стихии всеединства. Периферические качественания здесь как бы только скользят по иерархической системе, перерождаясь соответственно с проходимыми иерархическими ступенями, но вместо стационарного самоутверждения конкретная самость утверждает себя как вид динамического становления всеединства. Каждый иерархический transcensus есть не только единичный этап последовательного процесса эволюции, но и предвосхищение его конечной энтелехии. Здесь конкретное бытие выходит из-под деспотической власти закона иерархизма и на мгновение гфосветляется стихией всеединства. Итак — всеединая сущность интуиции раскрывается динамически в иерархических transcensus'ах, в тональностях иерархического достоинства данного конкретного бытия.

Генетическое единство чуждо всякой множественности и дифференциации; единство синтетическое, или всеединство, как тезис, органически включает в себя закон иерархизма, как антитезис. Единичное конкретное, а потому и относительное обнаружение всеединства аналогично его всеобщей стихии: основные предикаты по своей сущности остаются неизменными, но их феноменологическая являемость соответствующим образом ограничивается. Так, всякое единичное проявление всеединства неизменно обнаруживается как то ev ка.1 жоХХа, как синтетическое единство двух или нескольких частных ступеней космической иерархической системы. Это проявление двойственно. С одной стороны — стационарно оно раскрывается качеством-ваниями иерархического достоинства высшей ступени иерархической системы, но здесь оно всецело окрашивается ими и проявляется лишь в них, т. е. интуиция обнаруживается периферически — в антитезисе своего естества. С другой стороны, всеединство раскрывается динамически в тяготении низших ступеней иерархической системы эволютивно претвориться через соответствующие transcensus'bi в высшую ступень, т. е. интуиция обнаруживается непосредственно в тезисе своего естества. В обоих этих случаях, одинаково, для проявления интуиции как актуального обнаружения всеединства необходимо наличие протяженности по иерархической координате, т. е. существование ряда ступеней иерархической системы. Всякое конкретное бытие есть обнаружение реальности, а потому космическая иерархия может быть определена как система возрастающих потенциалов Реальности. На основании всего сказанного мы можем следующим образом формулировать основную доктрину эзотерического учения о монадной интуиции. — Мо'надная интуиция, как динамическое откровение всеединства, проявляется в разностях иерархических потенциалов реальности и актуализируется в иерархических transcensus'ах.

Явление интуиции наиболее наглядно иллюстрируется примером электрического тока. Он

возникает при наличии двух условий: когда имеется разность электрических потенциалов и когда анод и катод могут войти между собой в соприкосновение. Далее, направление тока следует от высшего потенциала к низшему, и когда емкость высшего потенциала приближается к бесконечно большой по сравнению с емкостью низшего, то в результате контакта низший потенциал повышается до высшего. Как мы увидим в дальнейшем, все это остается справедливым и по отношению к проявлениям интуиции.

§ 66. Понятие о проводниках и частных субъектах интуиции: их актуализация

Чем выше ступень иерархической системы, тем с большим иерархическим достоинством раскрывается в ней феноменологическая являемость интуиции, антитезис ее естества. С другой стороны, для каждой низшей ступени это высшее иерархическое достоинство представляется как реализация трансцендентного ей естества интуиции — непосредственного откровения всеединства. Таким образом, каждая высшая ступень иерархии по отношению к низшим есть источник стихии всеединства, довлеющей динамически в них реализоваться. Онтологически высшие ступени являются лишь проводниками стихии всеединства, но, категорически объективируя модификации ее становления и *to vos*, 'ы ее динамических обнаружений, они представляются низшими самодовлеющими источниками этой стихии. Всякий переход с одной иерархической ступени на высшую есть реальный *transcensus*, и он осуществляется откровением всеединого естества интуиции, предвосхищением конечной энтелехии последовательного эволюционного процесса. Это значит, что всякое сопряжение двух видов конечного бытия различного иерархического достоинства совершается через бесконечное и его всеобщность, равно как и всякое конечное повышение иерархического достоинства конечного же бытия осуществляется в стихии бесконечного через благодатное озарение ее всеобщностью. Все феноменальное бытие и все его процессы зиждутся на ноуменальном, и всякая феноменология конечного есть непосредственное обнаружение ноуменальной всеобщности. Всякое иерархическое развитие есть внедрение в стихию всеединства, но в каждом прохождении *transcensus*'ом отдельного иерархического звена бесконечное раскрывается в тональностях, соответствующих последующей высшей иерархической ступени. Из сказанного вытекает, что динамическое откровение естества интуиции в акте *transcensus*'а есть одновременно и непосредственное раскрытие стихии всеединства, и откровение самости высшей иерархической ступени конкретному бытию низшей; онтологически высшая самость есть только проводник всеединства, но феноменологически качественная проводника и проводимого совпадают, потому эта высшая самость представляется самодовлеющей субстанцией и источником данной относительной модификации всеединства. Онтологически единый истинный субъект интуиции есть Абсолют, но феноменологически каждый вид конкретного бытия высших ступеней иерархического достоинства представляется самобытным субъектом интуиции. Порядок и достоинство конкретных субъектов интуиции определяются качественными признаками; будучи в действительности только проводниками бесконечной мощи стихии всеединства, раскрывающейся в интуиции, эти субъекты, *quasi*-независимо обнаруживающие модификации последней, обладают количественно бесконечной интуитивной силой. Эманация интуиции и ее усвоение низшими ступенями иерархической системы не могут ни ослабить, ни поколебать мощь и достоинство ее субъекта.

В каждом звене иерархической системы высшая ступень феноменологически обнаруживается как субъект интуиции в тональностях данного звена, как проводник

становящейся стихии всеединства. Но для того, чтобы веяния интуиции получали актуальное конкретное приложение в творческом процессе, необходимо наличие соответствующего состояния самости низшей иерархической ступени. Более того, актуальная конкретность каждого единичного вида бытия обуславливается двумя бинерными, но неразрывно сопряженными признаками. Во-первых, каждое конкретное актуальное бытие утверждает свою самость по отношению к идее Абсолютного. Разумеется, оно бессильно найти свое истинное место в синархии космоса и тем ориентировать свою самость по отношению Самости Безусловной согласно с онтологической действительностью. Но не осуществляя этого и даже не задаваясь этой энтелехийной задачей, всякое актуальное конкретное бытие всегда необходимо воссоздает в себе самом направление к Абсолютному, намечает хотя бы ближайшие этапы пути своего дальнейшего развития. Вне зависимости от уже достигнутого иерархического достоинства всякая конкретная актуальная самость необходимо обладает хотя бы смутным чутьем высшего бытия, ему трансцендентного в его настоящем состоянии. Иначе говоря, всякая актуальная самость неизменно ощущает себя причастной к некоей иерархии, высшие звенья которой могут находиться вне поля сознания, но факт их бытия представляется непреложным. Всякий человек в некоторой мере обладает способностью к трансцендентному опыту и хотя бы время от времени убеждается в факте проявления в своем сознании таких данностей, которые выявились в нем импульсирующими действиями начал трансцендентных. Во-вторых, каждое конкретное актуальное бытие утверждает свою самость по отношению к нисходящей иерархии своих качеств, свойств и способностей. Оно утверждает свою самость как субъект всех аспективных качественований порознь, в многообразных сочетаниях и во всей целостной их иерархии. Оно определяет свое содержание как синархическую совокупность всех этих членений, как их и генетическое, и синтетическое единство одновременно. Это осуществляется им и в аспекте иерархизма — в качественно возрастающих ступенях иерархии категорий, т. е. апатически, и в аспекте всеединства — путем творческого воссоздания в себе единичного и вхождения в его относительные грани в самом процессе жизни, т. е. динамически — в становлениях интуитивной стихии, которой здесь оно является субъектом. Таким образом, актуальность всякого конкретного бытия необходимо требует его синархической ориентировки одновременно по отношению к восходящей от него и к нисходящей из него иерархиям, осознания себя проводником становящейся интуитивной стихии. Отсюда следует, что все те высшие начала, веяния которых не воспринимаются низшими ступенями нисходящих из них иерархий, остаются потенциальными. Без реализации в низших планах не только сама интуитивная стихия остается потенциальной, но и все довлеющие быть ее феноменологические субъекты остаются потенциальными конкретностями. Этим мы приходим к уже известной доктрине, что иерархия конкретных самостей потенциально развертывается по закону иерархического нисхождения, т. е. от синархического центра к периферии, а ее актуальная реализация следует в обратном направлении — по закону иерархического восхождения, т. е. от периферии к центру. Всякая единичная конкретная самость, в силу самой своей онтологической природы, сопряжена с Самостью Абсолютной в потенциальной синархии космоса. Чтобы актуализировать свое бытие, конкретная самость должна актуализировать свою соподчиненность хотя бы только по отношению к непосредственно высшим ступеням иерархии. Для этого же, в свою очередь, необходимо иметь актуальной идею своего относительного Я и соответствующего его содержания. Последнее же осуществляется актуализацией нисходящей иерархии качеств-вований. Таким образом, эволютивная последовательная актуализация ступеней нисходящей иерархии есть первое условие, двигатель и непосредственный осуществитель актуализации конкретной самости и ее индивидуальной самобытности. Эта доктрина может быть выражена также и в следующей формулировке. — Всякая конкретная

самость претворяется в актуальную через реализацию в синархической совокупности ступеней, членений и звеньев нисходящей из нее иерархии модусов естества становящейся стихии всеединства, по отношению к которой синтетическая сущность самости служит проводником, а по отношению к нисходящей иерархии является субъектом интуиции.

§ 67. Учение об иерархическом *transcensus'e*

Понятие об избыточной воле. В каждом звене иерархической системы высшая ступень в начале процесса конкретна только потенциально, но долженствует претвориться в актуальную, равно как и стать актуальным субъектом интуиции: Все это осуществляется эволюцией и возрастанием актуальной конкретности низшей ступени. С другой стороны, низшая ступень звена утверждается актуально в своей обособленности и статическом состоянии законом иерархического строения и может совершить иерархический *transcensus* только через восприятие интуитивных веяний высшей ступени, как актуального субъекта интуиции. Отсюда вытекает следующая доктрина. — Эволютивный процесс каждого иерархического звена есть органическое целое, и эволютивные становления низшей и высшей его иерархических ступеней соподчинены друг другу и взаимно обуславливаются. Эта взаимная обусловленность процессов звена не может быть разрешена статически, что и находится в полной гармонии с самобытностью закона иерархического строения. Преодоление этой статической неразрешимости осуществляется динамически, благодатным откровением стихии всеединства через тезис бинерной природы интуиции.

Бытие и творческий процесс актуального становления всякого единичного конкретного бытия, составляя его индивидуальную принадлежность как части целого, понимая под последним возрастающий ряд ступеней высшей иерархии, восходящей к Всеобщему, в то же время составляют принадлежность всех этих высших видов бытия. Поэтому каждая ступень иерархии, вообще говоря, всегда сопряжена в себе самой с высшими: часть есть не только часть, но и целое в тональностях части. Однако, чтобы перейти от своего исключительного смысла к непосредственной сознательной жизни во Всеобщем, часть должна последовательно совершить возрастающий ряд иерархических *transcensus'oe*. В аспекте закона иерархического строения каждая часть утверждает себя так, как если бы она была только таковой, т. е. вне зависимости от бытия в ней высших реальностей. Но наравне с фиксированностью своего достоинства и положения в иерархиях космоса каждая ступень актуализирует свое бытие не пассивным стационарным осознанием иерархии своих качествований и всего ее целого, но динамическим волевым творческим самоутверждением. Творческое волевое самосознание бытием своей самости определяется не только мистическим ведением своего содержания и объективированием аспектов и потенциалов в разуме, но и волевым утверждением их активности, тяготением актуально быть. Поскольку мистика в себе чужда иерархическому строению, а разум раскрывается именно в нем, постольку воля имеет двойственную природу. С одной стороны, формы ее обнаружения подчинены иерархическому распорядку, но с другой — ее собственный внутренний пафос определяется свободным стремлением к творчеству, к реализации становления Реальности. Это внутреннее стремление периферически ограничивается системой раскрывающихся возможностей, обуславливаемой объективированной иерархией разума, но в некотором смысле устремление воли как таковое всегда и неизменно выше по своему иерархическому достоинству системы свободных возможностей ее реализации. Эмпирическая действительность всегда стесняет и ограничивает творческие порывы воли; она никогда не

довольствуется настоящей действительностью и жаждет дальнейшего и высшего. Именно в этой как бы статической неустойчивости системы волевого самосознания и лежит двигатель и непосредственный осуществитель устремления к высшему, т. е. движения по пути эволюции. Когда конкретное бытие достигает актуального утверждения некоторой ступени иерархической системы, то только актуальные состояния мистики и разума ей имманентны, воля же в своем актуальном устремлении всегда имеет хотя бы на дифференциально малую часть высшее иерархическое достоинство. Это превышение иерархического достоинства воли над иерархическим достоинством самоутверждения конкретным бытием своей самости не может быть актуально реализовано в его настоящем состоянии и присущих ему возможностях. Эта избыточная воля остается вне приложения, но тем не менее она чужда дискретности, ибо ее устремление — *immer weiter!* — вполне определено, ориентировано на Реальности и Ее творческом волении, а потому конкретно. Здесь мы встречаемся со своеобразным состоянием конкретности свободной волевой силы, которая, будучи принадлежностью определенной единичной конкретной самости, в то же время ему трансцендентна и соотносительна высшему звену иерархической системы. Вспоминая изложенное ранее, мы узнаем в этой избыточной воле первое из необходимых условий для актуальной конкретности всякой единичной самости. Действительно, это есть утверждение самости по отношению к идее Абсолютного, необходимое предвосхищение соподчиненности высшим ступеням синархии космоса. Это соподчинение не может выражаться только в категории мистики, ибо стихия мистики в себе чужда иерархическому строению и проникнута всеобщностью. Оно не может также выражаться только в категории разума, ибо разум имманентен актуализированным объективированным иерархиям. Наконец, оно не может выражаться в целостном бинере этих стационарных категорий, ибо в этом случае данная единичная конкретная самость обладала бы высшим иерархическим достоинством, чем она имеет в действительности. В самом деле, для органического актуального утверждения части в целом необходимо иметь актуальную идею этого целого, что для иерархического достоинства части трансцендентно. Потенциально целое всегда присутствует в части, но в начале своей эволюции она сознает целое только в своих собственных гранях, ибо осознание себя как целого в части есть энтелехия ее развития. Итак — избыточная актуальная конкретная воля есть динамическое предвосхищение высшего иерархического достоинства актуальной конкретной самости, долженствующего быть достигнутым через соответствующий иерархический *transcensus*. Равным образом очевидно, что превышение устремления воли в иерархическом достоинстве над системой свободных возможностей ее реализации, обусловливаемой актуальной развитостью категорий мистики и разума, на всем пути эволютивного процесса есть только иная формулировка постоянства бытия избыточной воли.

Единичная конкретная актуальная самость, занимающая низшую иерархическую ступень звена иерархической системы, необходимо обладает избыточной волей. Это значит, что, ограничиваясь в порядке закона иерархического строения утверждением своего иерархического постоянства, конкретная самость вместе с тем актуально тяготеет к продолжению иерархического развития, к сопряжению с высшими реальностями, бытие которых хотя и трансцендентно, но самый его факт *a priori* несомненен. Эволютивное прохождение единичного звена иерархической системы есть отдельный этап процесса развития актуальной конкретной самости. Такой цикл заканчивается целокупным утверждением самости как синтетического единства иерархии качественностей, раскрывающихся в системе, по законам и в тональностях пройденного иерархического звена. Здесь наступает статическое равновесие, ибо низшая иерархическая ступень достигает своей энтелехии и органически сопрягается с высшей как с субъектом интуиции. Система космической иерархии построена по закону прерывности: каждое единичное звено обладает особыми законами развития и своеобразными тональностями;

низшее звено не переходит непосредственно в высшее, ибо их разделяет разрыв непрерывности эволютивного процесса. Чтобы высшая ступень предыдущего звена смогла стать низшей последующего в порядке восхождения, необходимо свершение соответствующего ей перерождения, подчинения новым законам и тональностям развития, в чем и состоит иерархический *transcensus*. Помощью иерархического *transcensus*'а актуальная конкретная самость сопричисляется к субъекту интуиции следующего высшего порядка и тем приобретает способность развиваться по соответствующим ему законам и в тональностях его иерархического звена. Реальность высшего порядка начинает претворяться из потенциальной конкретности в актуальную и делается актуальным субъектом интуиции только в актуальной эволюции низшей ступени иерархического звена, которая, в свою очередь, совершается не иначе как веяниями высшей ступени в состоянии актуального ' субъекта интуиции. Эта статически неразрешимая взаимная обусловленность двух процессов разрешается динамически в *transcensus*'е, вызываемом избыточной волей, Как только прохождение низшего иерархического звена вполне заканчивается и конкретная самость достигает целокупного утверждения в соответствующем иерархическом достоинстве, избыточная воля динамически включает конкретную самость в *говос*, жизни высшего иерархического звена. Как бы под влиянием инерции предшествующего эволютивного движения волевое самосознание актуальной конкретной самости внедряется в высший план, и достаточно хотя бы дифференциально малой избыточной воли, чтобы этим самым тотчас же актуализировать высшую ступень звена, как субъект интуиции при соответствующем так же дифференциально малом членении. Избыточная воля в волевом самосознании конкретной самости раскрывается как высшая воля. Инерция эволютивного движения обнаруживается как соответствующая предыдущей низшая воля. Таким образом, избыточная воля в органическом сопряжении с инерцией эволютивного движения есть некоторая конкретная спекулятивность, остающаяся однако в особом свободном состоянии. Это есть конкретная спекулятивность, не статическая и стационарная, но динамическая, есть конкретная спекулятивность эволютивного движения, тяготения к эволюции вообще, ее ведущий двигатель. Как только эта динамическая конкретно-спекулятивная реальность внедряется в иерархическое звено высшего порядка, она в начальный момент оказывается первичной феноменологической явля-емостью высшей ступени этого звена как субъекта интуиции, т. е. самым своим фактом актуализирует соответствующее некое членение его волевой категории. Это членение тем самым становится проводником становящейся стихии всеединства, которая и обнаруживается в соответствующих интуитивных веяниях. Волевое самосознание воспринимает эти веяния так же в высшей интуиции воли, как и избыточную волю ранее, но теперь эти веяния получают возможность конкретного приложения не только динамически, в самом процессе эволютивного движения, но и статически, в стационарных пневматологических категориях.

Итак — критическим моментом иерархического *transcensus*'а является совпадение избыточной воли с равновеликим аспектом потенциальной высшей ступени высшего иерархического звена как субъекта интуиции, претворяющемся в этом акте из потенциальной конкретности в актуальную в пределах этого аспекта. Избыточная воля остается таковой на всем протяжении эволютивного процесса, ибо устремление воли всегда выше по своему иерархическому достоинству системы свободных возможностей ее реализации и она неуклонно стремится к дальнейшей творческой реализации становящейся Реальности. Как только волевое самосознание сопрягается с высшим субъектом интуиции в аспекте, соответствующем начальной избыточной воле, оно тем самым начинает эволютивное прохождение пути развития в этом высшем иерархическом звене. Действительно, вид конкретно-эмпирического процесса и природа восприятий его данностей обуславливаются видом и природой трансцендентного опыта; достижение в последнем высшей ступени знаменует тем самым начало нового вида и

природы его феноменологической являемости. Под действием раскрывшихся в высшей воле веяний высшего субъекта интуиции волевое самосознание начинает реализовывать их по довлеющим им законам, т. е. в законах и тональностях нового высшего иерархического звена. Реализация этих данностей служит отправной точкой нового вида феноменального опыта. Каждое новое достижение волевого самосознания влечет соответствующее возрастание способности к дальнейшему трансцендентному опыту и актуализацию соответствующих аспектов высшего субъекта интуиции; параллельно с этим — и обратно — каждая новая данность трансцендентного опыта (т. е. актуализация дальнейших аспективных членений субъекта интуиции) раскрывает возможность новых феноменологических актуальных реализаций. Избыточная воля все время повышается в иерархическом достоинстве и составляет динамическое устремление волевого самосознания к эволютивному движению. Изложенное об иерархическом *transcensus'e* и роли в нем избыточной воли может быть символически иллюстрировано следующим примером. Возбуждающий электрический ток генератор есть комбинация проходящего тока и электромагнитного поля: проходящий ток создает электромагнитное поле, а поле индуцирует ток. Так как ток и поле друг друга обуславливают и возбуждают, то никакой генератор сам по себе не мог бы дать тока. Чтобы вывести его из этого состояния, вначале прибегают к помощи тока от постороннего источника, например, от аккумуляторов, и пропускают его через обмотку электромагнита. Получающийся вначале слабый ток, проходя, в свою очередь, через обмотку, усиливает электромагнитное поле, что усиливает ток, опять усиливая поле и т. д. до определенного потребного предела. При повторном пуске генератора возможно ограничиваться остаточным магнетизмом электромагнитов. Именно такую взаимную зависимость и обусловленность мы и наблюдаем между процессами верхней и нижней ступеней иерархического звена. Чем более актуализирована потенциальная конкретность высшей ступени, тем более она обнаруживается как субъект интуиции, тем более мощны его творческие веяния, тем большие свободные возможности раскрываются пред актуально эволюционирующей нижней ступенью и тем высшего иерархического достоинства она достигает. С другой стороны, чем выше уже достигнутое актуальное иерархическое достоинство низшей ступени звена, тем более многообразны и выше по иерархическому достоинству актуализированные модусы и членения потенциальной конкретности высшей ступени, обнаруживающиеся как компоненты субъекта интуиции. В приведенном символическом примере веяниям субъекта интуиции соответствует индуктивный ток, а достигнутому актуальному иерархическому достоинству низшей ступени — электромагнитное поле. Выводящий из статического равновесия ток от постороннего источника символизирует избыточную волю, равно как остаточный магнетизм служит соответствием внутреннему устремлению воли, т. е. той же избыточной воле в продолжение динамического эволютивного процесса.

Из изложенного вытекает, что эволютивный процесс в каждом звене иерархической системы есть целокупное органическое целое. Действительно, его высшая и низшая ступени всегда представляют собой некоторый бинер первого вида, в котором первая есть тезис, а вторая — антитезис. Развертывающаяся из первой ступени и реализуемая второй стихия интуиции есть стихия Эроса. Высшая ступень актуализируется прежде всего как источник творческой силы, т. е. в пневматологической категории воли. Эволюция низшей ступени заключается по преимуществу в объективировании опытных данностей, в организации их по иерархиям и в утверждении эволютивно возрастающего своего актуального иерархического достоинства, а потому примат лежит в категории разума. Наконец, стихия исходящей из высшей ступени интуиции, как эротическая, имеет примат в категории мистики. Таким образом, эволютивный творческий процесс в каждом иерархическом звене есть естественный аналог триединства

Божества, но, осуществляясь в подчинении синтетическим категориям протяженности и последовательности, он выражает в своем динамическом устремлении только иерархически восходящее онтологическое направление к некой энтелехии — к идеальным соотношениям трансцендентных ипостасей триаинства. -••••

§ 68. Сопряженность процессов ступеней в каждом иерархическом звене: верхняя раскрывается, нижняя эволюционирует. Возрастание с эволюцией виртуальных скорости и ускорения

В целокупном творческом эволютивном процессе в иерархическом звене участия его высшей и низшей ступеней качественно различны. Существеннейшим предикатом идеи эволюции является возрастание иерархического достоинства. Отсюда явствует, что эволюционирует только низшая ступень иерархического звена, что же касается высшей, то в ней происходит процесс особого вида. В самом деле, сохраняя неизменным свое иерархическое достоинство, она только претворяется из потенциальной конкретности в актуальную по мере того, как нисходящая иерархия ее качественней актуализируется в эволютивном процессе низшей ступени. Это не есть эволюция в прямом смысле, но только обнаружение своего бытия, бывшего дотоле утвержденным конкретно только потенциально, есть его раскрытие в актуальности. Сказанное и приводит нас к следующей важной доктрине. — В творческом эволютивном процессе во всяком иерархическом звене высшая ступень раскрывается, а низшая эволюционирует. В самом деле, каждое иерархическое звено есть бинер первого вида, а во всяком таком бинере эволюционирует только антитезис, тезис же всегда остается онтологически неизменным и только актуально раскрывается в эволюционирующем антитезисе. Равным образом, каждое иерархическое звено может быть рассматриваемо как организм, и тогда высшая ступень представляет собой стационарную монаду и совокупность ноуменов категорий, а низшая ступень — динамическое актуальное сознание и совокупность категориальных кинетических агентов.

Взаимная сопряженность и обусловленность процессов высшей и низшей ступеней иерархического звена приводит к тому, что чем выше достигнутое низшей ступенью актуальное иерархическое достоинство, тем более актуализирован высший субъект интуиции и тем более мощны его нисходящие интуитивные веяния. Иначе говоря, с каждым дальнейшим шагом эволюции низшей ступени возникновение предстоящих свободных возможностей возрастает в своей скорости, равно как и возрастает динамическая мощь их творческого исполнения, Эволютивная актуализация субъекта интуиции *eo ipso* обуславливает постоянство наличия ускорения в процессе развития низшей ступени иерархического звена, в возрастании ее актуального иерархического достоинства. Разумеется, мы не имеем основания распространять это безусловно в нашей категории времени. В самом деле, в каждом дальнейшем шаге эволюции безотносительно ее скорость действительно возрастает, ибо увеличивается действующая сила и движущая масса, но вместе с тем мы не можем уловить закон изменения элементов проходимого пути. Если бы дифференциальные элементы иерархического протяжения иерархического звена были равны между собой, то возрастание скорости и ускорения было бы пропорционально возрастанию действующей силы. Но так как с повышением порядка дифференциального элемента означенного иерархического протяжения возрастают его качественные смысл и содержание, т. е. качественное пространство, подлежащее прохождению в единицу времени, то этим вводится в формулу скорости добавочная функциональная зависимость, которую мы не можем должным образом учесть. Таким образом, мы должны определять скорость, ускорение и

их возрастание не по количеству проходимых в единицу времени дифференциальных элементов иерархического протяжения, но только по проходимому качественному участку протяжения качественного пространства, т. е. виртуально. В гармонии с этим необходимо учесть еще одно обстоятельство. В формулы скорости и ускорения, как первой и второй производных пространства по времени, входит время, протяжение которого, в свою очередь, согласно принципу относительности, зависит от скорости системы. На основании всего сказанного мы приходим к следующей формулировке доктрины о возрастании скорости эволюции. — По мере возрастания в эволютивном процессе иерархического достоинства с точки зрения постоянства протяжения времени непрерывно возрастает виртуальная скорость эволютивного движения и ее виртуальное ускорение.

Количество и многообразие иерархических звеньев в системе космической синархии бесконечно, равно как бесконечно разнообразны их собственные иерархические порядки. Дифференциальные элементы иерархического протяжения каждого иерархического звена, в свою очередь, суть иерархические звенья низшего порядка, а оно само есть элемент звена высшего порядка. Таким образом, эволюция в данном единичном звене есть то же время и эволюция во всех высших звеньях их возрастающей иерархии. Однако становление высших субъектов интуиции в себе для эволюционирующей низшей ступени данного звена остается трансцендентным и воспринимается только в аспекте и тональностях непосредственно высшей ступени иерархического звена, как субъекта интуиции. До сих пор мы исследовали эволютивный процесс в обособленном единичном звене. Теперь мы можем убедиться в общности смысла и приложения приведенных доктрин. Так как актуально эволюционирующая низшая ступень данного иерархического звена есть вместе с тем и членение низших ступеней высших иерархических звеньев, сопряженных в восходящей иерархии, то, совершая свою собственную эволюцию, она осуществляет и частичную эволюцию этих более сложных и многообразных деятелей. В силу этого каждый частный процесс единичного иерархического звена не является изолированным, но составляет органическую часть общемирового процесса. Актуализируя в последующем восходящем порядке аспекттивные членения высшей ступени звена как субъекта интуиции, эволюционирующая низшая ступень актуализирует также и членения всей иерархии высших начал, раскрывающихся как субъекты интуиции. Единственным истинным субстанциальным субъектом интуиции является Трансцендентный Лик Абсолюта, все же относительные субъекты интуиции нисходящей космической иерархии суть только Его конкретизированные модусы. Эта иерархия единичных потенциальных конкретностей развертывается по закону иерархического нисхождения, т. е. от центра к периферии, а претворяется в актуальную по бинерному закону иерархического восхождения, т. е. от периферии к центру. Поэтому актуализация членения некоего единичного субъекта интуиции есть *eo ipso* и актуализация соответствующих членений всей их высшей иерархии, равно как и их раскрытие в плане осуществляющей эволюцию низшей ступени. Итак, эволюция низшей ступени данного иерархического звена осуществляет раскрытие всех высших субъектов интуиции в ее плане и тональностях. Это не нарушает закона иерархического строения, ибо чтобы подняться до восприятия и реализации интуитивных вейний высших начал в соответствующей им целостной феноменологической являемости, низшая ступень данного иерархического звена необходимо должна свершить ряд соответствующих *transcensus'oe*. Подобно всеобщности смысла соотношений процессов высшей и низшей ступеней иерархического звена, такая же всеобщность присуща доктрине о возрастании виртуальных скорости и ускорения эволютивного движения с каждым его дальнейшим шагом. В самом деле, эволюция реальностей не ограничивается прохождением единичного иерархического звена, но по окончании его переходит путем *transcensus'a* в следующий высший и т. д. Но так как

раскрытие и эволютивное становление субъекта интуиции n -го порядка есть в то же время раскрытие и эволютивное становление субъекта интуиции порядка $n + 1$ -го в определенных гранях и тональностях n -й системы, то, в сущности, второй цикл есть прямое органическое продолжение первого. Эволюционирующая низшая ступень, переходя из пояса n в пояс $n + 1$, только продолжает раскрытие $n + 1$ -го субъекта интуиции и актуализацию его вейний. Взаимная обусловленность раскрытия высшей ступени и эволюции низшей сохраняет свою полную силу, и с каждым дальнейшим шагом эволютивного продвижения увеличивается движущая сила, а потому возрастают виртуальная скорость и виртуальное ускорение.

§ 69. Сложность действительных процессов реальных организмов. Истинное значение основных схематических доктрин. Механичность и органичность

Космическая синархия, раскрываясь в двойственной иерархии монад и множеств, есть тем самым синтетическая система безграничного множества качественно и количественно различных иерархических протяжений, символически выражаемых соответствующими качественными иерархическими координатами. Каждая такая иерархическая координата, в свою очередь, представляет собой иерархию звеньев, расчленяющихся в иерархиях звеньев следующего второго нисходящего порядка, те — в звеньях третьего порядка и т. д. Наряду с непосредственной иерархической со-подчиненностью отдельных звеньев по протяжению данной основной иерархической координаты они обладают также гармоническими связями и динамическими соотношениями со звеньями других координат. Эти связи и взаимоотношения прослаивают всю систему синархии в самых многообразных метафизических направлениях и сочетаниях. Это и выражается тем, что всякая единичная конкретная актуальная самость, осуществляя свою эволюцию, т. е. последовательное повышение своего актуально утвержденного иерархического достоинства, этим самым эволютивно движется не только по основной ей присущей иерархической координате, но и по возрастающему к бесконечности множеству иных иерархических и гармонических протяжений. Последовательное прохождение одного за другим иерархических звеньев протяжения основной иерархической координаты обуславливается актуальной реализацией его соотношений со звеньями иных иерархических протяжений и их конкретных систем. Чем выше достигнутое иерархическое звено и соответствующее ему актуально реализованное иерархическое достоинство, тем более данная конкретная самость актуально связана с иными видами бытия космоса, тем больше их многообразие, тем более единичное начало актуально отражает в себе Всеобщее и творчески воссоздает его в себе. Именно в силу этого всякая эволюция, будучи прежде всего возрастанием реализации в себе конкретной самости и самобытной индивидуальности, в то же время не только не влечет к развитию категорической обособленности от окружающего в его единичных проявлениях и многообразии их множеств, не только не приводит к ложной самозамкнутости единичного относительного начала, но, напротив, есть также прежде всего и возрастание сопряженности с космическим многообразием. Истинная эволюция есть эволютивное воссоздание и отражение в себе Всеобщего, есть ццщспс, его естеству, определяемому как го&гкатоМа. Отсюда явствует, что каждый единичный конкретный организм лишь условно может быть интерпретирован системой одного иерархического звена. С одной стороны, это действительно справедливо, но с другой — мы этим утрачиваем возможность уяснить действительную природу и характер его динамической феноменологии. Это есть крайнее оплощение действительности, замена живой реальности схемой, но в то же время это есть

единственный путь к тому, чтобы наш интеллект смог сопричислиться к реальности, после чего он уже способен, постепенно углубляясь, приблизиться к постижению действительности. Помощью этого схематического приема мы искусственно отодвинули красочность и многообразность реального процесса, но вместе с тем уловили тот его механизм, который лежит неизменно в основе всего этого многообразия. Выясним же теперь направление к усвоению истинной действительности и предупредим возможные заблуждения.

Каждый единичный конкретный организм есть отдельное иерархическое звено в системе космической синархии, объективированное как quasi-само-стоятельное целое. Вообще говоря, эволюция состоит в последовательном интуитивном развитии низшей ступени, повышении ее иерархического достоинства до высшей и раскрытии последней как субъекта интуиции в низшей и ее актуальном творчестве. Такова основная схема процесса. В действительности иерархическое протяжение данного целостного иерархического звена представляет собой последовательно соподчиненные иерархии дифференциальных элементов нисходящих порядков. С другой стороны, эти дифференциальные звенья различных порядков порознь и во многообразных сочетаниях связаны гармоническими соотношениями с различными звеньями иерархических протяжений иерархических координат, основных для иных видов конкретного бытия. Согласно этому низшая ступень в метафизическом пространстве интерпретируется не как плоскостная, но как трехмерное тело. Его низшая грань соответствует началу первичного этапа эволюции, а высшая выражает предел достигнутых актуальных реализаций веяний субъекта интуиции в творческом процессе. В примитивной схеме эволюция выражается непрерывно поступательным перемещением кверху этой грани. В этом случае эволюция представлялась бы оплощенным механическим процессом. Действительно, прохождение каждого этапа эволюции — творческая реализация дифференциального иерархического звена — здесь свершается сразу и целиком в его полной обособленности от окружающего. Прохождение отдельных звеньев связано неумолимым законом последовательности, и только по полном исчерпанию предыдущего становится возможным последующее. Всякая свобода развития здесь равна нулю, и над всей деятельностью деспотически господствует закон непосредственной причинности. Никакое предвосхищение будущего развития невозможно, и актуальное сознание рабски подчинено механическим соотношениям и процессам. Истинная действительность совершенно противоположна всему этому. Каждое единичное дифференциальное иерархическое звено обладает собственным внутренним иерархическим протяжением, синархической глубиной. Оно связано бесконечно многообразными соотношениями с окружающими, определяющими в своем целом его периферическую феноменологическую являемость. Поэтому творческая реализация каждого единичного дифференциального звена есть сама по себе бесконечный эволютивный процесс. В самом деле, в органическом строении космоса каждая единичная часть связана со всеми другими в бесконечно многообразных сочетаниях и со всем целым, равно как и отражает все их в себе вплоть до целого. Поэтому абсолютно исчерпывающее познание единичного есть тем самым познание и всего целого и, обратно, только при знании всего целого возможно исчерпывающее познание единичного. На пути эволюции, встречаясь с новым дифференциальным иерархическим звеном, эмпирическое актуальное сознание сначала довольствуется весьма неглубоким с ним сопряжением. Оно улавливает только некоторые элементы интуитивных веяний его субъекта, равно как и довольствуется только немногими его периферическими качествоманиями. Продолжая далее свою эволюцию, оно вновь и вновь возвращается к ранее сопряженным с ним звеньям и при свете новых условий, вновь накопленного опытного материала и вновь раскрывшихся способностей углубляет их познание и в усвоении интуицией внутреннего естества, и в объективировании их периферических качество-ваний. Таким образом, прохождение

единичного звена совершается на всем протяжении эволютивного процесса и в сопряженности со всей массой его иных данностей, и при свете выявившихся различных способностей. Далее, из сказанного непосредственно следует, что прохождение пути эволюции протекает по законам организма, в котором каждая часть сопряжена с другими и со всем целым. Закон механической последовательности и цепь причинности не нарушаются, но благодаря органичности эволюции как бы перерождаются и из единственных императивов претворяются в служебные орудия высших начал. Последовательность процесса здесь обуславливается не изначально predetermined статическими взаимоотношениями звеньев иерархической системы, но органическими соответствиями динамических устремлений и актуализированных в предыдущем членений этих звеньев. В гармонии с этим цепь причинности здесь не следует непрерывно по одной возрастающей прямой, но есть сложная органическая система, где достижение иерархически последующего не только обуславливается достижением предыдущего, но и обуславливает его. В этой органической системе каждое следствие, вытекая из причины по какому-нибудь метафизическому направлению, в то же время по иным направлениям само является причиной этой причины. Качественные и взаимоотношения частей органического целого не могут быть выражены прямой последовательной причинной зависимостью, но образуют собой такую синархическую целокупность, где части взаимно обусловлены и соподчинены друг другу. В силу этого у актуального сознания рождается свобода выбора путей, и отдельный этап, долженствующий быть необходимо пройденным предварительно до желаемого в данном метафизическом направлении, может быть обойден при следовании по другому направлению. Отсюда в истинном органическом процессе и рождается возможность предвосхищений будущих состояний развития и через следствия действовать на причины, перерождать их и тем изменять следствия. Все это в целом и лежит в основании свободы актуального сознания в развитии, т. е. свободы воли, возникающей и возрастающей в самом процессе эволюции. Итак, истинный эволютивный процесс реального организма есть бесконечно сложное органическое целое. Он зиждется внутренне на принципе свободы, а его феноменология бесконечно многообразна. Чем выше достигнутая ступень, тем более механическая predeterminedность претворяется в органическую свободу, и рабская подчиненность цепям причинности замещается свободным творчеством. Как всякий физический организм растет не путем механического присоединения новых частей, но внутренним развитием и дифференциацией во всех своих клетках, так и организм эволюционирующего актуального сознания беспредельно развивается во всех включенных в него звеньях многообразных иерархических протяжений, осуществляет иерархические *transcensus'bi* различных видов и порядков и тем воссоздает Всеобщее во всем своем естестве.

§ 70. Учение об индивидуальной синархии. Понятие о планах. Эа, или Лайя-центры

Протяжение каждой иерархической координаты расчленяется на последовательный нисходящий ряд иерархий иерархических звеньев нисходящих порядков. Каждое единичное звено связано со всеми другими в бесконечно многообразных сочетаниях и видах взаимоотношений; каждая часть сопряжена со всем целым. Целостная система этих единичных конкретностей и их взаимоотношений представляет собой в тональностях и гранях естества индивида индивидуальную синархию. С этой основоположной доктриной непосредственно связан целый ряд важнейших эзотерических теорий. Некоторую их часть в связи с учением о монадной интуиции нам и надлежит разобрать прежде всего. Как и во всеобщем целом космоса,

В начале эволюционного процесса членения индивидуальной синархии являются конкретностями только потенциальными, как потенциальны и все их взаимоотношения. Их претворение в актуальные реальности осуществляется динамическим эволютивным процессом соответствующего актуального сознания и есть его энтелехийная цель. Тем не менее система индивидуальной синархии для каждой данной монады является предопределенной, и в своем потенциальном бытии она есть исчерпывающая система возможностей. Она возникает из монады дедуктивно развертыванием ее синтетического естества по протяжениям и в распорядке закона иерархизма, т. е. от центра к периферии. Она может быть творчески изменена только повышением в transcensus'e онтологического естества монады, ее собственного иерархического положения и достоинства в царстве монад ноуменального мира. Но это может иметь место только по окончании всего индивидуального процесса эволюции, а потому для собственного его течения и феноменологии по его законам представляет факт безразличный. Эволюция в индивидуальной синархии протекает так, как если бы она была предопределена раз навсегда и закреплена навеки.

С идеей дифференциации протяжения иерархической координаты непосредственно сопряжена эзотерическая доктрина о п л а н а х. Иерархическое протяжение и тональности каждого иерархического звена объективируют в целом космоса как бы некоторый его вырез и утверждают его особое обособленное бытие. Поэтому количество планов равно количеству иерархических звеньев, т. е., вообще говоря, бесконечно. Но наряду с этим дифференциация целостного иерархического протяжения на иерархические звенья и образование соответствующих планов подчинено определенному закону. Переход от единого целого к бесконечному множеству дифференциально малых элементов осуществляется не сразу, а в постепенности в ряде последовательных иерархий. С другой стороны, в системе качественно различных иерархических координат индивидуальной синархии есть одна, органически определяющая все виды системы и синтетически объемлющая качества всех других; она называется осью синархии. Каждое сечение оси синархии есть сложное органическое целое, и его синтетическое естество развертывается во множестве соответствующих сечений всех других иерархических координат индивидуальной синархии. Поэтому надлежит изучить прежде всего членения оси синархии. Эзотеризм утверждает, что целостное иерархическое протяжение оси каждой целостной индивидуальной синархии прежде всего расчленяется на семь иерархических звеньев, благодаря чему возникают семь основных планов. Мы не будем останавливаться на онтологическом обосновании именно этого числа, ибо это, с одной стороны, ввиду своей сложности слишком отвлекло бы нас от прямых целей, а с другой — точное количество этих основных членений для излагаемых далее доктрин представляется безразличным. Я ограничусь лишь указанием, что учение о седмиричном составе человека и его аналогичности седмиричному строению космоса составляет неизменную принадлежность эзотеризма на пути всех веков. Так, в Индии эти семь основных планов строения целостного человеческого существа носят следующие наименования в порядке иерархического нисхождения: Ади, Анупадака, Атма, Буддхи, Манас, Кама и Стхула. Этим индусским наименованиям в Каббале соответствуют: Иешида (### — верховное единение души с Богом), Шайа (Л*й> — Божественная Жизнь, влитая в душу), Нешама (### — Божественная душа), Руах (ЛП — душа деятельная), Нефеш (### — душа инстинктивная), Каш ха Гуф (жизненный флюид), Гуф (тело материальное). Аналогично у древних египтян мы видим Атму (душа божественная и вечная), Пута (первоисточник интеллектуализма), Себ (начало жизненное), Акху (разум — начало различения), Кхаба (тьма), Ба (дыхание жизни), Кха (тело). Что же касается до седмиричного деления космической синархии, то особенно ярки следующие тексты Зогира. — «Когда Бог сотворил мир, Он утвердил над нами семь небес и образовал под нашими ногами

такое же количество земель (миров). Ибо, как каждое из этих небес имеет свои созвездия и исполнено ангелами своей особой породы, так же есть это и на земле, которая внизу. Помещенные одни над другими, они все населены, но существами различной природы, как это было сказано относительно небес»¹. «Подобно тому, как есть семь небес (твердей) одно над другим, имеется также семь земель одна над другой². Имена этих семи земель суть: Aretz, Adamah, Gue, Neschift, Tziah, Arqua, Thebel. Земля наиболее возвышенная есть та, которая именуется «Thebel», так, как это написано³: «И он будет судить мир [Thebel V fl] со справедливостью». Когда Адам был изгнан из Эдемского Сада, он был водворен [сослан в ссылку] на землю, именуемую «Aretz»⁴. Каждая небесная твердь поддерживается особой колонной, которая есть вместе с тем путь для праведных душ; имена этих колонн суть: Vilon, Raqia, Sehaqim, Zeboul, Mahon, Macoth, Araboth»⁵.

Каждое из основных членений целостной индивидуальной синархии как единого синтетического и иерархического звена есть его гармонический аналог, есть организм, состоящий из центра и периферии, есть самостоятельно действующее иерархическое звено, имеющее высшую и низшую ступени. Природа этих ступеней существенно онтологически различна. Высшие ступени всех этих основных членений суть модусы индивидуальной монады. Они не являются ее количественными членениями, не предопределяют лишь отдельные виды проявления ее естества, но суть модификации ее синтетической совокупности, суть виды ее иелокупного инобытия в различных условиях и средствах феноменологической являемости. Каждая такая высшая ступень единичного основного членения есть целостное обнаружение монады в тональностях определенной природы. Именно в силу этого они лежат на оси индивидуальной синархии и императивно предопределяют содержание и пределы качественований высших ступеней иерархических звеньев иных иерархических координат частного смысла, выделяемых из последних законом данного плана. В эзотеризме эти высшие ступени имеют специальное наименование — Эа; Е. П. Блаватская в «Тайной Доктрине» согласно индийской традиции называет их Лайя-центрами. Итак — иерархия Эа представляет собой иерархию монад своеобразного вида. В ноуменальной иерархии монад каждая из них есть конкретный целокупный модус Сущего. Ее индивидуальная самобытность определяется тональностями естества: в бытии каждой монады раскрывается Всеобщее, Его единство и вся множественность аспективных членений, но все это принимает особый и единственный в своем роде *to vos*, Каждой монаде искони присуще стремление к особому, ей одной свойственному виду организации дифференциальных элементов бытия. Ее индивидуальность проявляется в выборе в органическом целом центров созерцания и доминирующих тяготений, по отношению к которым все остальное соподчиняется и соответствующим образом организуется. Монады одинакового иерархического достоинства реализуют различие своих индивидуальностей в утверждении основоположноеTM различных основных центров и тяготений их взаимной организации. По мере возрастания иерархического достоинства монад, на более высоких ступенях их иерархии, возрастает количество и качественная глубина этих основоположных модусов самоутверждения конкретного бытия. В целостной органической системе каждая часть возрастает до смысла основоположного центра и каждый центр раскрывает свою всеобщность. Вершина иерархии монад идеального царства есть такая конкретность Всеобщего, где каждое членение делается его синтетическим центром, т. е. самим Всеобщим: здесь Всеобщее становится конкретным непосредственно в безграничности своей собственной стихии, В противоположность иерархии монад ноуменального мира, различающихся своими индивидуальностями как *tavoc*, 'ами организации множественности членений Всеобщего, в иерархии Эа исконная индивидуальность во всех основных членениях иерархического протяжения оси индивидуальной синархии остается неизменной. При постоянстве исконных

индивидуальных тональностей естества и общего пафоса организации каждое Эа обнаруживается в синархии особых тональностей проявления. Каждому Эа соответствуют специфические виды, способы и агенты проявления, которые не могут быть ниже одного и выше другого сечения индивидуальной синархии. Их иерархическое достоинство может колебаться лишь в определенных иерархических пределах, т. е. многообразие их качественной феноменологической являемости ограничено природой основного иерархического звена, где данное Эа, его высшая ступень, раскрывается как субъект интуиции. Таким образом, иерархия Эа, в отличие от иерархии монад, зиждется не на различии истинной онтологической природы, а на различии видов и способов ее обнаружения; это есть не иерархия тональностей естества, но иерархия тональностей его феноменологического обнаружения. Если иерархия монад ноуменальна и онтологична, то иерархия Эа возникает только в становлении монады, т. е. она только феноме-нологична. Каждая монада есть самобытная микрокосмическая реальность; различные Эа целостного существа человека суть только объективированные модификации единой и нераздельной монады, вызывающие к бытию соответствующие иерархические планы и, в свою очередь, обуславливаемые ими и утверждающиеся в их эволютивных творческих процессах. Поэтому для всей иерархии Эа единым субстанциальным субъектом и исконной реальностью является только сама монада в ее синтетическом естестве. Так именно и определяется самость монады по Шри Шанкаре Ачарье, — «Тот, кто познает все через себя самого, но которого никто не видит, тот, кто оживляет Буддхи и другие [Эа], но сам не оживляется ими, — тот есть сам Атман».

Каждое Эа, в качестве высшей ступени данного иерархического звена, раскрывается в нем как субъект интуиции, и, наоборот, актуальная динамическая эволюция низшей ступени, раскрывая в иерархии качествований естество Эа, претворяет его из потенциальной конкретности в актуальную. В силу этого система Эа и соответствующая ему низшая ступень, т. е. целостное основное членение иерархического протяжения оси индивидуальной синархии, есть некий quasi-самостоятельный организм. Все действующие в нем внутренние законы и протекающие внутренние процессы представляют собой замкнутую целостную систему и императивно регулируются особым типом возрастания. Поэтому в иерархическом аспекте созерцания основные звенья индивидуальной синархии с их Эа и динамически эволюционирующими низшими ступенями выражаются символически в метафизическом пространстве как ряд параллельных поясов. Но наравне с иерархической объективированностью и обособленностью этих поясов индивидуальной синархии каждый из них связан и соподчинен с другими, как и со всем целым системы. Это взаимное сопряжение должно быть исследовано порознь для высших и низших ступеней иерархических звеньев. Возникал в онтологическом процессе развертывания естества монады от центра к периферии, иерархия Эа есть нисходящий ряд потенциальных конкрет-ностей. Каждое иерархически низшее начало проистекает из высшего и зиждется на нем. С другой стороны, в каждом начале органически отражается вся иерархия начал высшего достоинства, проявляющихся в первом в подчинении и условиях его основоположной синтетической категории. В силу этого в каждом иерархическом звене возникает, в свою очередь, иерархия проявляемости в нем высших начал, количество звеньев которой равно количественному номеру данного звена, считая от вершины индивидуальной синархии. В эзотеризме эти последние иерархии носят наименование Адиров соответствующих планов. Так как наше эмпирическое сознание подчинено категориям физического мира, то его синтетическая категория ограничивает систему наших свободных возможностей, т. е. мы можем познавать лишь физический Адир. Это значит, что в настоящем состоянии нашего сознания и при данном положении человека на пути эволюции Эа высших планов в себе и их раскрытия по довлеющим им синтетическим категориям для нас трансцендентны; мы можем познавать

иерархию Эа и их раскрытий только через призму синтетической категории физического мира, т. е. только их проекцию в последний. Однако эта проекция не есть искусственно объективированный метафизический аспект реальности, но подлинная феноменологическая реальность: истинное целое раскрывается и действует в ас-пекте как quasi-целостная реальность. На основании этого мы и можем изучать систему физического Адиря как иерархию истинных Эа.

§ 71. Проблема последовательности и сопряженности актуализации поясов индивидуальной синархии. Две системы иерархий: по качественному возрастанию целокупного обнаружения и по количественному возрастанию аспективных членений. Возможность различных последовательностей актуализации. Проблема предвосхищения развития в высших планах

Низшая ступень каждого иерархического звена индивидуальной синархии имеет целью своего динамического эволютивного процесса раскрытие соответствующего Эа как субъекта интуиции. С одной стороны, каждый такой процесс протекает в особой довлеющей ему феноменологической природе по соответствующим ему законам и в системе специфических качественований, т. е. в аспекте иерархического созерцания он представляется самостоятельно объективированным и независимым. Но так как, с другой стороны, пояса индивидуальной синархии в аспекте всеединства суть только органические части единого органического целого, то между ними имеется соответствующая органическая зависимость. Поскольку этот процесс есть раскрытие и эволютивное становление Эа, он онтологически связан с другими в иных поясах самым фактором иерархического строения системы Эа. Это есть исконная, внутренняя и центральная связь поясов индивидуальной синархии, предшествующая эмпирической феноменологии их процессов как таковой. Но наряду с этим имеется и собственно феноменологическая связь — зависимость между собой актуальных эволютивных процессов низших ступеней. Действительно, каждый пояс синархии определяется двойственно. Во-первых, он утверждается фиксированием высшего и низшего пределов вибраций духа, т. е. возможных колебаний синархической глубины его самоутверждений в модусах и соответствующих обнаруживающих их интуитивных веяний; это есть центральное и онтологическое обоснование определенной природы видов конкретного бытия, т. е. пояса синархии. Во-вторых, параллельно с этим, пояс синархии утверждается фиксированием высшего и низшего пределов возможных колебаний иерархического достоинства феноменологических объективирований становления духа, т. е. элементов феноменологического процесса: это есть периферическое и феноменологическое обоснование определенной природы видов феноменологической являемости конкретного бытия, т. е. пояса его актуального иерархического строения. Центральная сопряженность поясов индивидуальной синархии предопределяется иерархией Эа; обратимся теперь к исследованию их периферической феноменологической взаимной зависимости. Низшая ступень каждого пояса в своем актуальном эволютивном процессе пользуется дифференциальными элементами его природы как готовыми данностями. В начале процесса природа каждого пояса, как целостное феноменологическое раскрытие данного Эа, есть исчерпывающая всеобщность состояний, сопряжений и взаимоотношений каждого иерархического звена низшего порядка со всеми другими в бесконечно многообразных сочетаниях и со всем их целым, т. е. есть потенциальная синархия. Она претворяется в актуальную лишь через вхождение в природу этой системы актуальных элементов, благодаря чему в эволютивной постепенности все потенциальные состояния, тяготения и

взаимоотношения становятся актуальными реальностями. Итак, актуализация поясов индивидуальной синархии осуществляется в порядке иерархического восхождения. Таково общее устремление феноменологического становления монады в синархии ее актуальных качественностей.

Эволютивное прохождение основного членения иерархического протяжения оси индивидуальной синархии не является простым единым неделимым актом. Соответствующее отдельному поясу иерархическое звено в действительности есть сложное целое, раскрывающееся в иерархии звеньев низшего порядка. Параллельно с дифференциацией по иерархической координате имеет место также и дифференциация метафизически ей перпендикулярная — по степени общности аспектов и единичных качественностей. Эти вторичные звенья образуют членения частных иерархических координат, в своей совокупности являющихся периферическим раскрытием оси индивидуальной синархии. Согласно этому актуализация иерархического звена оси индивидуальной синархии и соответствующего ему ее пояса есть процесс сам по себе обладающий бесконечной внутренней глубиной. Именно в силу этой ограниченности строения, как мы уже знаем, действительная эволюция чужда подчиненности механическим законам, категорически непрерывной причинности и полной регламентации природы и чередования этапов процесса. Напротив, истинный эволютивный процесс сам есть органическое целое; каждое дифференциальное звено постигается в последовательной постепенности внедрения в его естество: каждое новое достижение позволяет углубить ведение познанного ранее; причины и следствия взаимно обуславливаются и в стихии свободного творчества друг друга эволютивно перерождают.

Восходящая последовательность актуализации поясов индивидуальной синархии есть только общее синтетическое устремление процесса: в его отдельных этапах закономерно возможны и даже необходимы иные направления тяготений. Так, в начале процесса актуализация протекает только в низшем первом поясе индивидуальной синархии, т. е. по закону иерархического восхождения. В результате эволюционирующая низшая ступень поднимается по некоторым из частных иерархических координат до некоторого уровня. Эти частные достижения, благодаря своему высшему иерархическому достоинству, освещают новым светом все многообразие иных, более периферических достижений, часть которых лежит на тех же иерархических координатах, а другая часть — на иных. Здесь возможны два случая. В одном — когда низшее достижение лежит на той же координате или когда оно лежит на качественно другой, но эти две координаты органически сливаются в некотором синархическом узле, а высшее достижение с ним совпадает или лежит выше него, то это высшее достижение открывает возможность непосредственного и целокупного дальнейшего внедрения в естество низшего до соответствующей глубины. Во втором случае — когда низшее достижение лежит на другой координате, пересекающейся лишь частными ответвлениями с данной, то углубление его высшим распространяется лишь на часть его феноменологических качественностей. Но в обоих этих случаях, одинаково, направление процесса следует закону нисхождения по иерархии. Таким образом, здесь с первого взгляда представляется противоречие с общей доктриной. Между тем и здесь происходит повышение иерархического достоинства низших достижений, а тем самым общее иерархическое достоинство актуального сознания неизменно продолжает повышаться. Следовательно, может изменяться лишь иерархическое направление внешнего феноменологического пафоса, но онтологически последовательное возрастание иерархического достоинства эволюционирующей низшей ступени остается неизменным. Однако если процесс актуализации всегда имеет непрерывно иерархически поступательное по существу направление, то закон последовательности актуализации членений индивидуальной синархии феноменологически имеет сложную природу. Первичная актуализация дифференциальных

звеньев должна быть прежде всего различаема от последующей, т. е. начальное объективирование от последующего эволютивного углубления. С другой стороны, в системе иерархических координат и взаимоотношениях их звеньев каждого пояса индивидуальной синархии, выражающих многообразность качественностей и тональностей данного Эа, необходимо выявить иерархическое направление от первоосновности к полной производностиTM. Тогда мы получим закон последовательности актуализации в следующей формулировке. — Первичная актуальная объективация качественностей равной или высшей первоосновности в эволютивном процессе неумолимо следует по закону последовательного иерархического возрастания; переход от феноменологической являемости данного качественности в плане n к таковой являемости в плане $n + 1$, равно как и актуализация иерархически высшего качественности, по отношению к которому первое является производным, осуществляется не иначе как в иерархическом *transcensus'e*, т. е. актуализация следует в иерархическом возрастании. Первичная актуальная объективация производных от данного качественностей может быть осуществлена или по закону иерархического возрастания от низшей объективированной феноменологической являемости данного, или по закону иерархического нисхождения¹ от высшей. Наконец, углубление актуализации осуществляется совместно по обоим законам.

Таким образом, актуализация поясов индивидуальной синархии динамическим эволютивным сознанием есть сложный органический процесс. С одной стороны, с каждым дальнейшим шагом высший предел распространения этого процесса по системе потенциальных конкретностей иерархически повышается, и все новые и новые высшие членения получают первичную актуальную объективацию. Параллельно с этим возрастает и многообразие реализованных взаимоотношений по различным метафизическим направлениям между отдельными актуализированными членениями синархии, благодаря чему вскрывается их собственная внутренняя глубина в актуальном обнаружении. В этом аспекте вся система индивидуальной синархии переживает процесс актуализации как некое единое целое: актуализация реальностей различных иерархических достоинств протекает во взаимной сопряженности и обусловленности. Но, с другой стороны, параллельно с законом последовательности актуализации имеет место также и другой, гласящий, что каждое Эа раскрывается в ему свойственном иерархическом поясе в его природе, по его законам и в его тональностях под влиянием эволютивного процесса динамической низшей ступени данного иерархического звена как основного членения оси индивидуальной синархии. Этим последним законом утверждается самостоятельность природы каждого иерархического пояса и протекающего в нем процесса актуализации. Разрешение этой кажущейся антиномичности не может представить теперь для нас затруднений. Система каждого пояса индивидуальной синархии есть обнаружение глубинного естества и основоположных тональностей данного звена ее оси в синархии соответствующего особого вида. Эта синархия пояса построена по двум сопряженным законам иерархического возрастания. Во-первых, иерархическое протяжение данного звена оси дифференцируется в иерархиях звеньев последовательно нисходящих порядков. Согласно этому возникают пояса синархии соответствующих нисходящих порядков, параллельных в метафизическом пространстве основным членениям индивидуальности синархии. Во-вторых, качественная глубина и синтетичность данного звена и его дифференциальных составляющих дифференцируется по иерархическому протяжению от первоосновности до полной производности. Согласно этому также возникают пояса соответствующих нисходящих порядков, перпендикулярных в метафизическом пространстве основным членениям индивидуальной синархии. Возникающие в этой иерархии звенья суть членения соответствующих иерархических координат целостной системы частных порядков. Вертикальная иерархия построена по закону возрастания синархической природы обнаружения

естества. Чем выше пояс этой синархии, тем более тонки вибрации духа и тем глубже тональности модусов его актуального обнаружения. В каждой ступени естество духа раскрывается во всей целокупности, но качественная природа этого раскрытия на каждой дальнейшей высшей ступени возрастают в иерархическом достоинстве. Горизонтальная иерархия построена по закону возрастания общности содержания аспективных членений. Чем выше пояс этой синархии, тем более в нем проявляется всеобщность истинного естества реальности, тем больше он раскрывает его единичных дифференциальных качественностей и тем более каждое из них гармонически отражает в себе природу всего целого. В каждой ступени раскрывается лишь часть содержания и качественностей естества духа, которые в каждой дальнейшей высшей ступени дополняются новыми аспектами, повышающими глубину ранее раскрытых. Итак, если вертикальная иерархия построена по закону качественного возрастания природы целокупного обнаружения реальности, то горизонтальная иерархия построена по закону количественного возрастания содержания ее аспективных членений, что лишь производно обуславливает возрастание качественной глубины единичных составляющих.

Основным направлением эволютивного процесса актуализации членений индивидуальной синархии является ее ось. Только следуя этому пути динамическое сознание действительно повышает свое иерархическое достоинство и постепенно поднимается до полного глубинного воссоздания в себе целокупного обнаружения духа. Сопряженное с этим основным направлением движения развитие по протяжению горизонтальных иерархий онтологически не имеет никакой самостоятельной ценности, как вторичное и производное. Оно получает полное оправдание и смысл только феноменологически, как путь и метод достижения реальности. Актуализация всей глубины синтетического естества может быть достигнута не иначе как объективированием и актуализацией его единичных качественностей порознь и в эволютивной организации. Онтологически вся феноменология *implicite* содержится в естестве духа, как антитезис в тезисе, но наше эмпирическое сознание может познавать тезис лишь в эволюции раскрывающего его антитезиса. Актуализация единичного состояния антитезиса на пути его развития уже осуществляет первичную актуальную объективацию тезиса; актуализация дальнейших эволютивно возрастающих состояний антитезиса тем самым свершает дальнейшее углубление актуализации тезиса. Закон последовательности актуализации различен для первичной объективации членения синархии и ее дальнейшего углубления, равно как и для актуализации поясов горизонтальных иерархий. Все это в целом и раскрывает природу действительного эволюционного органического процесса и разрешает кажущуюся антиномичность между самостоятельностью поясов каждого Эа и их взаимной сопряженностью.

Начало эволюции заключается в актуализации некоторых членений первого пояса. Они лежат одновременно в двух иерархических системах — вертикальной и горизонтальной. В силу самого факта их актуальности на оси индивидуальной синархии актуализируются соответствующие им членения двояким образом и в каждом случае, в свою очередь, двойственно. Во-первых, в вертикальной иерархии членение оси получает первичную объективацию как феноменальный ноумен соответствующего дифференциального иерархического плана. Во-вторых, качественная природа и содержание этого членения актуализируются в иерархически низших сечениях оси в их эволюционном процессе, т. е. происходит эволютивная актуализация глубинного содержания высшего членения. С другой стороны, в горизонтальных иерархиях происходит: во-первых, первичная объективация этих членений оси как тезисов и энтелехий возрастания их актуализированных аспективных членений, а во-вторых, актуализация в конкретности некоторых частичных их аспектов. Дальнейшее течение эволютивного процесса актуализации, вообще говоря, может последовать двумя различными путями.

Во-первых, актуальное динамическое сознание может развиваться в строгой постепенности в пределах одного первого пояса индивидуальной синархии. С одной стороны, последовательными transcensus'aMH оно может восходить от одного членения оси к непосредственно последующему, актуализируя его в первичной объективации, С другой стороны, в эволютивном процессе по горизонтальным иерархиям оно может постепенно внедряться в глубинное естество членений оси и актуализировать их внутреннее содержание. Каждое продвижение по оси раскрывает возможность дальнейшего углубления актуализированного ранее, что, обратно, влечет за собой также эволютивную актуализацию высшего. Наконец, отдельные звенья горизонтальных иерархий могут быть актуализированы как особыми transcensus'aMH от аналогичных им в низших горизонтальных иерархиях, так и воссозданием их по методу долженствования из аналогичных высших, равно как и непосредственно из актуализированных высших членений оси. Такой процесс вполне целостен, органичен и закономерен, но в нем возможность предвосхищения проявляется лишь в минимуме, равно как и свобода творчества остается почти не пробужденной.

Но возможен и иной, столь же закономерный и органический вид дальнейшего течения эволютивного процесса актуализации. Актуальное динамическое сознание может временно удовлетвориться уже достигнутыми аспективами актуализациями членений оси, т. е. прекратить развитие в горизонтальных иерархиях. Вместо этого оно направляет все свое устремление на развитие по основной иерархической координате и в результате ряда transcensus'oB достигает актуализации нескольких членений некоторого высшего пояса синархии n-го порядка. Эти членения лежат на частных иерархических координатах и онтологически являются аналогами актуализированных в низшем поясе. В этих transcensus'ax происходит иерархическое повышение не степени приближенности ко Всеобщему аспективному обнаружения качественной реальности, но только природы ее обнаружения. То же самое вторичное качественное, выраженное ранее в природе по законам и в тональностях первого пояса синархии, теперь получает актуальное выражение в природе, по законам и в тональностях пояса n-го порядка. Разумеется, при этом происходит аналогичное и во всех промежуточных поясах индивидуальной синархии. Помощью этих transcensus'oe актуальное эволютивное сознание первично объективирует бытие ряда высших поясов и соответствующих им Эа из потенциальных конкретностей в актуальные. В каждом поясе раскрывается возможность возникновения процесса актуализации в его собственной природе. Деятельность динамического сознания уже не ограничивается первым низшим поясом, но может распространяться на ряд поясов индивидуальной синархии. Высшие Эа начинают раскрываться как субъекты интуиции, хотя раскрытие низшего еще далеко не закончилось. Здесь мы и встречаемся с действительным предвосхищением достижения на пути последовательной эволюции. Сопряжение с высшим поясом индивидуальной синархии вновь раскрывает возможную двойственность дальнейшего направления эволютивного процесса актуализации.

Во-первых, актуальное сознание может при свете новых, более глубоких и высших достижений обратиться к дальнейшему внедрению в естество низших реальностей, т. е. продолжать процесс актуализации низшего пояса и его Эа под направляющими интуитивными веяниями Эа высшего. В этом случае общий образ деятельности актуального сознания сохраняется неизменным, возрастает только ее интенсивность и нарастание виртуальной скорости. Сопряжение с высшим Эа и реализация его интуитивных веяний в низшем поясе есть только предвосхищение постепенности последовательного развития, но не видоизменение его руководящего пафоса.

Во-вторых, актуальное сознание может в корне видоизменить природу своей деятельности. Достигнув сопряжения с членением высшего пояса n-го порядка, актуальное сознание

отрешается от продолжения последовательного процесса в низшем поясе и сосредоточивает все усилия на осуществлении процесса актуализации непосредственно в высшем поясе по его законам и тональностям. Исходя от актуализированного членения в этом высшем поясе, актуальное сознание начинает нисходить по горизонтальным иерархиям аспективных качественностей и их взаимоотношений. Оно воссоздает более производные членения по методу долженствования и тем дифференцирует первичное достижение по качественным аспектным модусам, и через обратную их организацию вновь восходит к целому. Равным образом оно актуализирует элементы низших дифференциальных поясов синархии, входящих в то же основное членение индивидуальной синархии, раскрывающее Эа данного n-го порядка. С другой стороны, оно постепенно первично объективирует и затем эволютивно актуализирует глубинное содержание также и высших, более первоосновных членений горизонтальных иерархий, восходя до основополагающих их звеньев низшего порядка оси синархии. Однако во всех своих действительных проявлениях актуальное сознание неизменно подходит к целому *sub specie* части. Его единственным исходным основанием служит то членение, которое было актуализировано в последовательном восходящем по поясам синархии процессе. Только здесь внутренний интуитивный опыт действительно сопряжен с внешним опытом в феноменальном, только здесь актуализация спекулятивного содержания действительно осуществлена в эмпирической конкретности.

Переходя в высшем поясе к другим членениям горизонтальных иерархий, актуальное сознание воспринимает и утверждает их не в их собственном естестве и самобытности, но только в их отношении к первоначальному достижению. В силу этого сама их актуализация носит косвенный, обусловленный характер. Эти членения перестают быть потенциальными конкретностями, но и не достигают состояния актуальности, а находятся в некотором среднем положении. Во-первых, эта их актуализация ограничивается, подобно категориальным обусловленностям, специфическими качество-ваниями первичного в этом поясе достижения, а во-вторых, как следствие этого, их актуализация совершается только в пределах этого пояса. В противоположность истинным актуальным конкретностям эти соотносительно актуализированные членения лишены возможности проявляться в низших поясах синархии, соответствующих другим низшим Эа. Единственным связующим звеном служит само первичное достижение, а потому многообразие и самобытность этих членений проходит бесследно для эволютивных процессов в низших поясах. Актуальное сознание в этом случае как бы раскалывается на две части, почти лишенные взаимной связи. — Низшая продолжает совершать эволютивный процесс актуализации в низшем поясе, предоставленная своим силам и непосредственным возможностям, а высшая занимается лишь бесплодным созерцанием природы высшего пояса. Так как последнее обычно преимущественно приковывает усилия и внимание, то процесс в низшем поясе почти замирает. В результате наступает период одностороннего погружения в созерцание высших видов бытия вне всякой возможности реализации данностей этого опыта, а потому бесцельное.

В эмпирической действительности нетрудно указать соответствующие примеры. Так, в категории мистики мы нередко встречаем людей с весьма сильно развитой мистической интуицией и способных переживать весьма глубокие мистические переживания при почти полном отсутствии надлежащей развитости на низших ступенях. Между тем ряд других людей, обладающих сравнительно весьма высоким развитием начальных ступеней иерархии мистической категории, вовсе лишен глубинных мистических переживаний. Такой факт с первого взгляда представляется весьма странным и видимо противоречащим закономерности развития. Между тем теперь для нас такие явления вполне понятны. Большинство следует по пути постепенного последовательного развития, но у некоторых произошел *transcensus* в

некотором частном сечении сознания в высший пояс, благодаря чему они получили возможность особой глубинной жизни. Не имея сил связать эту высшую деятельность сознания с обычной, эти люди в большинстве случаев или довольствуются пассивным признанием факта своей двойственной жизни, или вовсе приносят обычную деятельность в жертву высшим созерцаниям. Только весьма немногие задаются целью органически связать эти две жизни воедино путем сознательного последовательного повышения иерархического достоинства низшей модификации сознания до высшей при свете высших озарений. Этим и устраняются вредные последствия необычных предвосхищений.

Несомненно, успех многих мистических сект и учений, равно как и увлечений наркотиками вроде опия и гашиша в значительной степени объясняется тем, что они дают своим адептам возможность преждевременно вкусить блаженных созерцаний высших планов. Искусственные и преждевременные йога и аскеза по существу тождественны наркотикам и различаются лишь внешними приемами и точкой приложения. Если наркотики действуют на нервную систему и психику физическими ингредиентами, то искусственная йога достигает того же — отчасти тождественными способами, отчасти действуя непосредственно на психику. Но по существу и реальным последствиям результаты искусственной йоги и употребления наркотиков не. только разрушают нормальный последовательный процесс, но и почти всегда бесплодны. Искусственно сделанный мистик и потребитель наркотиков, одинаково, в подавляющем большинстве случаев неспособны реализовать свои созерцания в объективном виде не только для всех, но и для споспешествования собственному развитию. Вот почему эзотеризм и великие религии вообще относятся строго отрицательно к таким искусственным приемам, и если последние иногда принимают необычные предвосхищения естественного развития как объективное свидетельство факта высших миров, то все же считают эти случаи особыми и вовсе не стоящими на пути эволюции всякого человека.

В категории разума мы также нередко встречаем людей с проблеском мыслей необычайной глубины и силы, но о которых приходится только догадываться, ибо они вовсе неспособны их должным образом выразить. Люди весьма мало развитые интеллектуально в непосредственном смысле высказывают иногда такие умозрения, которые бы сделали честь великому мыслителю, но в то же время они сами не понимают их истинной ценности и дают им совершенно нелепое приложение. Между тем люди обширных знаний и умственной силы в большинстве никогда не поднимаются до таких высоких умозрений. Развиваясь в постепенной последовательности, они довольствуются лишь незначительным приращением достигнутых уже человечеством умственных достижений, но благодаря надлежащей реализации этого нового оно дает самые благотворные результаты. Предвосхищение высших реальностей разума есть гениальность в прямом смысле, но гениальное дарование объективно обнаруживается и дает результаты только тогда, когда человек, как и в мистической категории, осознает необходимость сопряжения высших озарений с данностями последовательного процесса и находит в себе силы это свершить. Но весьма немало таких людей, которые, обладая в сущности гениальностью, лишены возможности обнаружить свои созерцания. Здесь жизнь в высших поясах иерархии разума оказывается столь же лишенной надлежащей актуальной конкретности, как и в ранее разобранном случае в категории мистики. Преждевременное предвосхищение высших ступеней развития оказывается не только бесплодным, но и вредным; оно только отрывает человека от последовательного развития, не давая никаких реальных иных результатов взамен.

В категории воли мы равным образом встречаем людей, во внутреннем мире которых таятся глубокие и мощные творческие стремления и волевые порывы, но, благодаря неразвитости их непосредственных эмпирических волевых способностей, остающиеся без всякого приложения. Напротив, большинство, развив в последовательном постепенном эволютивном процессе

эмпирическую способность волений и творческой силы и воспринимая лишь в весьма слабой степени веяния высших волевых центров, совершают реальные творческие акты. Здесь, как и в других двух категориях, преждевременное предвосхищение высших достижений волевого развития приводит не к усилению конкретной деятельности, но, напротив, гнетет ее, поглощая всю активность творчества в бесплодных волениях.

Строгая последовательная постепенность в развитии и одностороннее перенесение деятельности актуального сознания в высшие пояса индивидуальной синархии путем предвосхищения грядущих достижений составляют полюса целостного бинера. Каждый из этих путей в отдельности не только представляет собой карикатуру истинной органической действительности, но и в полной отрешенности от другого вовсе невозможен. Абсолютная последовательность и путь чистых предвосхищений суть только искусственные координатные проекции реальности, утверждаемые нашим сознанием только в порядке процесса познания. В действительности это есть две идеальных компоненты, неизменно входящие в каждый акт актуализационной деятельности эволютивного динамического сознания и в каждый шаг его собственного развития. Когда на пути эволюции одна компонента приобретает слишком большое преобладание над другой, самое развитие останавливается и всякая жизнь замирает. В самом деле, когда постепенное последовательное развитие ограничивается только низшим поясом индивидуальной синархии, то и здесь имеет место восхождение по ступеням следующего низшего порядка. Каждый переход на высшую осуществляется соответствующим *transcensus*'ом. Он становится закономерным в аспекте строгой последовательности только по совершенном окончании процесса актуализации в низших поясах. Между тем самое осуществление этого процесса возможно только как реализация веяний иерархически высших субъектов интуиции, которые должны быть не только первично объективированы, но и эволютивно актуализируемы в глубинности их естества. Таким образом, никакой процесс в пределах только одного дифференциального пояса невозможен, и актуальное сознание необходимо должно осуществлять свою реализационную деятельность по крайней мере в двух поясах. Актуализация всякого низшего пояса органически сопряжена с предвосхищением высшего, раскрывающегося как субъект интуиции. В гармонии с этим и всякое предвосхищение, аналогично, органически сопряжено с принципом иерархической последовательности. Всякое предвосхищение становится действительным и дает реальные результаты лишь поскольку оно подготовлено к восприятиям и реализации предшествующим развитием. Все высшее или проходит вовсе бесследно и не может быть воспринято, или даже насильственно подавляет и разрушает уже достигнутое и возможность дальнейшего развития.

Чем выше иерархическое достоинство актуального динамического сознания, тем сложнее, глубже и многообразнее его органическое строение. Чем строже и совершенней последовательность в системе его организма и в эволютивном процессе, тем полнее и глубже его предвосхищения грядущего. Параллельно с иерархическим соподчинением отдельных поясов и их горизонтальных иерархий эволютивно утверждается самобытность природы, процессов и качественностей каждого из них. Чем совершеннее организм; тем более его части обуславливают друг друга и взаимно соподчиняются, и в то же время тем более каждая из них утверждает свою независимость и самобытность. Механическая закономерность и периферические цепи причинности уступают место раскрывающемуся глубинному родству естества конкретностей между собой и со Всеобщим. Каждое частное и единичное свободно осуществляет свое гармоническое развитие и тем исполняет дело и всего целого. Каждая часть органически проникается целым и потому безмерно повышает свободу своих возможностей; единый центр, дотоле подчинявший себе все, претворяется в стихию всеединства, где целое есть везде и целиком, а каждая часть есть и часть, и целое. Такова истинная энтелехия и верховный закон

органического развития.

Часть II. Начала эзотерического учения о двух модификациях. Реальности: монадной и пластической

ГЛАВА XXII. Бинер: монадность — пластичность в его рождении из Абсолюта и его основные качественности, раскрывающиеся в бытии конкретного

§ 72. Онтологическое основоположение бинера: монадность — пластичность

Субстанциальная Реальность раскрывает свое бытие в первоверховном бинере основных Ипостасей — в Трансцендентном и Имманентном Лицах Абсолюта. Эта основная доктрина остается одинаково справедливой для частных реальностей всех порядков порознь и всех их иерархий — от всеобщности Безусловного до единичных видов конкретного относительного бытия. Этот первоверховный бинер основополагает все эзотерическое учение в его теологии, космологии и антропологии. Он лежит в основании системы Великих Арканов Таро как всеобщей для человека и абсолютной энтелехийной философии. — Аркан 0 раскрывается в первоверховном бинере: Аркан XXI — Аркан XXII, определяющем собой изначальную двойственность всякого актуального бытия. Аркан XXI развертывается в системе первой декады Арканов, образующей целокупное мировоззрение *sub specie* монадности реальности; Аркан XXII развертывается в системе второй декады Арканов, образующей целокупное мировоззрение *sub specie* пластичности реальности. Составляя бинер онтологический, эти две декады Арканов взаимно соподчинены и отражены друг в друге. Поэтому при эволютивном познании каждого единичного Аркана необходимо различать его собственную истинную природу от отражения в нем аналогизирующего ему Аркана другой декады, как равно и от отражения в нем других членов его собственной декады. Именно в силу этого система Арканов и представляет собой совершенное и всеобщее органическое целое. Среди многочисленного ряда особенностей и признаков, отличающих всеобщность подлинного и абсолютного эзотеризма от исторически известных философских учений, бесспорно онтологически первое место занимает доктрина о первоверховном бинере Ипостасей Реальности. Она не могла вовсе оставаться неизвестной экзотерически в силу самой ее первоверховности и всеобщности, но ее исторические выражения так безнадежно искажены и спутаны с более частными, что истинное содержание этой доктрины должно почитаться остающимся вовсе неведомым до сих пор. Более того, исторический ход умственного развития за последние известные нам тысячелетия так сузил наше сознание, так парализовал ряд наших восприимательных способностей и заглушил искони присущую ему гибкость представления и созерцания, что надлежало воспринять эту доктрину мы почти не в силах. Мы так привыкли жить и сознавать в категориях монадности, что мир пластической жизни совершенно ускользает от нас. Он только дает время от времени чувствовать свое бытие, но и тогда все наши восприятия мы неизменно выражаем в категориях монадности. При этом вся его собственная самобытность и все его безмерные возможности

продолжают оставаться для нас безнадежно чуждыми, мы только обозначаем присутствие чего-то неведомого и невыразимого вполне обычными способами помощью неопределенных и расплывчатых терминов: «бессознательное» и «подсознательное», «инстинктивное», «особое состояние», «иррациональное», «вещь в себе» и т. д. Мы неизменно эмпирически убеждаемся в предельности природы и возможностей привычных категорий нашего сознания, в том, что они не могут обнять целостного содержания действительности, что она простирается одновременно и далее, и в ином говос, 'е, кроме нам доступного. В таком положении мы ограничиваемся лишь указанием пределов возможных достижений, не решаясь и не будучи в состоянии хотя бы предпринять попытку разрешения проблемы по существу. В самом деле, для этого необходимо сначала осознать, что наш привычный мир есть только одна часть целого, что есть это полное целое, а потому существует другой мир. Колумб только потому пустился в неизведанный океан, что исходил из знания шарообразности земли и априорной возможности кругосветного пути в Индию. Точно так же мы сможем начать искать этот второй мир лишь при ясном осознании ограниченности по самой своей исконной природе нам известного и несомненности бытия целого. Это целое есть окружающая действительность как духа, так и природы, а потому и искони довлеющего нам нашего собственного бытия. Мы видим в себе и окружающем только часть, потому что такова искусственная суженность нашего сознания. Чтобы повторить подвиг Колумба и открыть новый свет, мы должны в себе самих осознать необходимость его бытия и создать систему новых видов восприятий и творческой деятельности.

Безначальное Бытие, раскрывающееся в космосе как субстанция, в себе и в непосредственной конкретности в безусловной стихии Всеобщего онтологически первичнее первоверховного бинера: трансцендентное — имманентное как исходной двойственности состояний становления. Этот бинер возникает на грани Пралайи и Манвантары как бинер изначальных генетических полюсов актуальной конкретности и в своем целом есть вечно сущая, вечно заданная и вечно исполняемая конкретная спекулятивность Реальности в Ее инобытии в космосе. Самобытность и всеобщность специфического вида каждого полюса первоверховного бинера, их абсолютная гармоническая сопряженность и соподчиненность, равно как и их абсолютное онтологическое тождество в безначальном естестве Реальности обнаруживаются и актуально утверждаются в космической синархии. Каждый полюс есть не особая реальность, но целокупное раскрытие Абсолютного, объективируемое как особый Лик Его являемости; их двойственность возникает в диалектическом процессе обнаружения безначального и всеобщего естества Абсолютного в космической синархии и вместе с тем есть источник, двигатель и энтелехия этого процесса. Каждый полюс есть цело-купное раскрытие Абсолютного, но не равное Ему, как инобытие бытию, и не исчерпывающее Его, как только один член бинера. Онтологическая система Реальности и бинера Ее изначальных конкретных обнаружений, в частности, выражена в Упанишадах в следующем знаменательном тексте. — «То, Что именуется Ом, воистину, о Сатиакама, есть одновременно Брахман Высший и Брахман Низший; вот почему тот, кто знает Ом, может безусловно познать Того или Другого из Них»¹. Каждый полюс первоверховного бинера есть, с одной стороны, Брахман, т. е. Абсолютное, а с другой — он есть только один из двух видов становления Непостижимого, определяемого лишь апофатически. Раскрытие в космосе каждого полюса есть подлинное становление Всеобщего, обладающее бесконечной онтологической глубиной и восходящее к Абсолютному, но в то же время оно есть только часть истинного становления Безусловной Реальности, Абсолютного в Себе. Так как онто¹ логическая обособленность и quasi-независимая самостоятельность каждого полюса возникают параллельно с диалектическим процессом актуальной конкретизации Сущего в космосе, то, естественно, основоположным предикатом каждого Лица Абсолюта служит товос, конкретного самоутверждения. Соответственно этому в мире каждого Лица всякое единичное

конкретное бытие утверждает свою самобытность и место в системе иерархий согласно искони присущему *to vos*, 'у. Мы уже знаем, что Трансцендентному Лику довлеет *to vos*, самости, или монадности, а Имманентному — пластичности. Перейдем теперь к онтологическому и феноменологическому исследованиям природы и действительного смысла этих основоположных предикатов.

§ 73. Утверждение конкретного бытия в аспекте основоположной синтетической категории монадности

В аспекте Трансцендентного Лица Абсолюта всякое единичное конкретное бытие утверждается в его самости, монадности. Как уже сказано, в историческом ходе развития наше воспринимающее и творческое сознание замкнулось в этих гранях, и способности онтологически полярного вида остаются почти не пробужденными. Чтобы с отчетливостью убедиться в этом, выявим качества основополагающей категории нашего сознания, предопределяющей весь вид его феноменологии.

I. Процессы нашего сознания не адекватны истинной действительности, ибо первое ограничено: во-первых — подчиненностью системам категорий, а во-вторых — субъективным несовершенством. Феноменальность сознания обуславливается подчиненностью синтетической категории последовательности, ибо непосредственно отсюда вытекают все дальнейшие частные ограничения. Наряду с этим наше сознание добровольно само ограничивается односторонней подчиненностью первоосновной синтетической категории монадности, особенности которой мы и должны теперь себе уяснить. Конкретно-эмпирическое состояние мира соотносительно соответствующему состоянию нашего сознания и существует только в нем. Наше познание эволютивно восходит от конкретного эмпирического к конкретно-спекулятивному, но этот процесс происходит только внутри нашего существа и проявляется лишь в феноменологии нашего сознания. Действительность одинаково предстает пред сознанием как конкретно-эмпирическим, так и пред конкретно-спекулятивным, и лишь различно воспринимается ими. Поэтому действительность космоса в себе конкретно-спекулятивна.

II. Сущее раскрывается во многообразии видов единичного конкретного бытия и их взаимоотношений в космосе. Каждое единичное обнаруживает свое бытие, иерархическую природу и качества в своей феноменологии. Эта феноменология в себе конкретно-спекулятивна, а в эволюционирующем сознании человека возрастает в достоинстве от полной конкретной эмпиричности до полной конкретной спекулятивности. Феноменология всегда есть раскрытие в продлении, *sub specie durationis*, всех видов протяжения некой сущности, т. е., динамический антитезис бинера первого вида. Этот бинер и оба его члена в себе утверждают онтологически независимо от особенностей воспринимающего сознания человека, но познаются им различно в зависимости от своих состояний. Онтологически в системе космоса Сущее в себе раскрывается как тезис, а феноменология космоса — инобытие Сущего — есть антитезис бинера первого вида. Ана логично этой доктрине для целостного космоса, для феноменологии единичного конкретного бытия тезисом служит некий модус или аспект Сущего, обнаруживающийся здесь как относительная субстанция соответствующего порядка и иерархического достоинства. В зависимости от подчиненности той или другой первоосновной синтетической категории сознание человека различно воспринимает природу этих бинеров

первого вида.

Всякая феноменология в космосе в действительности есть динамический антитезис целостного раскрытия Сущего как субстанции, т. е. одновременно для обоих бинеров первого вида, где для первого тезисом служит Трансцендентный Лик, а для второго Имманентный. Подчиненное первоосновной синтетической категории монадности, сознание человека воспринимает жизнь космоса только в разрезе первого бинера.

III. Всякий тезис раскрывается и познается в антитезисе. Так как эмпирическая феноменология космоса онтологически одновременно раскрывает два тезиса, в свою очередь находящиеся в бинерной между собой зависимости, то необходимо должны существовать два различных типа возращения, два координатных иерархических направления от эмпирической феноменологии как таковой к Сущему. Первый из них и утверждается основоположным *to vos*, 'ом Трансцендентного Лица, и именно только в его пределах воспринимает и действует наше сознание на пути известного его исторического развития. — Мы воспринимаем конкретные виды бытия как субъекты качеств и тональностей, обнаруженных в эмпирической феноменологии. Каждое единичное качество или явление мы неизменно считаем предикатом соответствующего действующего фактора, периферическим обнаружением его глубинного центрального естества. Всякая феноменология для нас есть только периферическое последовательное раскрытие природы и содержания неких замкнутых в себе объективированием единств, частных центров Реальности, модусов Ее синтетического единства — монад. Поэтому возрастание от единичных явлений феноменологии к раскрывающемуся в ней Сущему есть для нас восхождение по ступеням иерархии субъектности, или самости.

IV. Каждый объект или явление мы воспринимаем как организованную совокупность элементарных качественностей. Каждое из них может быть определено как возможный *minimum* организации, как простейшая неделимая составляющая, как атом организации. Это есть некоторое элементарное содержание, ограниченное определенной объективированной формой.

Наше сознание воспринимает эту элементарную реальность только через форму и ее *to vos*. Действительно, в форме мы видим реальность в природе разума; ее организованность есть конкретная данность. Напротив, содержание существенно лежит за пределами природы разума, т. е. с его точки зрения есть лишь потенция. Именно этому нас учит Аристотель². — «Так как материя есть чистая потенциальность и потому безусловно пассивна, то субстанция может быть деятельной только со стороны своего активного элемента, или формы. Отсюда: предмет действует на чувство исключительно своей формой». Между тем на самом деле, если восприятие только через форму справедливо и должно иметь место по отношению к форме как таковой элементарной реальности, то ее содержание непременно отождествляется здесь с формой. В последнем мы вовсе не даем себе должного отчета. Наше отношение здесь хорошо выражается известным афоризмом: «*la forme — c'est rien, mais rien est sans la forme*». Но если всякое бытие имеет форму и без формы ничто существовать не может, то как бы мы ни утверждали различие категорий формы и содержания, мы в действительности постулируем их тождество *ad infinitum*. Содержание, раскрывающееся в простейшей форме, есть простейшее содержание: здесь форма обнаруживает содержание все целиком благодаря его простоте и исчерпывает его благодаря своей элементарности, т. е. невозможности дальнейшей дифференциации содержания; поэтому простейшая форма адекватна простейшему содержанию. Только следуя по возрастающим ступеням восходящих иерархий форм и их содержаний, мы утверждаем различие между этими категориями. Однако это различие в действительности существует только формально. Всякая сложная форма отлична от ей соответствующего

синтетического содержания, но в то же время они одинаково суть системы простейших атомных элементов, адекватно совпадающих между собой. Мы определяем всякое сложное содержание синтетической единой формы только как совокупность элементарных обобщаемых ею форм, ибо мы не имеем самостоятельной идеи простейшего атомного содержания, отличного по природе и независимого онтологически и феноменологически от простейшей атомной формы.

V. Неизменно ориентируя единичные феноменологические качество-вания и тональности по отношению к некоторому центральному естеству, раскрывающемуся в них как определенная самость, и утверждая их как предикаты этой самости, или субъектности, мы тем самым реализуем и соответствующие виды самости, располагающиеся в иерархии. Здесь возможны прежде всего два случая. В первом мы не имеем или чуждаемся непосредственной интуиции глубинной сущности и объективируем ее исключительно периферическими методами. Здесь самость утверждается условно, и так, например, в гносеологическом аспекте возникает идея «центрального единства перцепций и апперцепции» и «гносеологического субъекта» неокантианцев. Существует или не существует подлинно и независимо эта центральная сущность — безразлично, но вся периферическая феноменология ориентируется на ней как если бы она действительно существовала. Здесь мы встречаем нечто совершенно аналогичное тем таинственным движущимся вокруг земли точкам, вокруг которых, по утверждению Тихо Браге, вращаются все планеты и солнце. Во втором случае мы обладаем непосредственной интуицией самости параллельно с восприятиями ее единичных периферических проявлений. Здесь мы не только восходим от единичного к синтетическому субъекту всех свойств и качественований, но и созерцаем единичное в целом как его аспекттивное членение, нисходим от субъекта к его частным состояниям. Если при периферическом подходе к центральной самости мы только постулируем ее как суммарное средоточие всех актуальных достижений и основоположную точку приложения императивно заданных систем и видов категорий феноменологии сознания, то в непосредственном органическом восприятии человеческого существа мы утверждаем самость и совокупность единичных проявлений и их взаимной органической обусловленности. Но в обоих случаях, одинаково, каждое состояние, качественование или акт феноменологии всегда и неизменно утверждается соотносительно с идеей самости, будь она реальна и самодовлеющая или только возникающая суммированием и ориентировкой достижений в самом процессе.

VI. Всякая единичная конкретная самость актуализируется в процессе периферической феноменологии. Согласно этому, мы поднимаемся до сознания идеи самости или непосредственной интуицией, или путем последовательного синтетического обобщения качественований, но в обоих случаях всякое восприятие единичного качественования в себе самом неизменно включает ориентированность на самости, т. е. обнаруживается соотносительно с последней в некотором аспекте. Все наши взаимоотношения с внешним миром — как пассивно-восприимательные, так и активно-творческие — подчинены основоположной синтетической категории субъект-объектности, которая есть ничто иное, как динамическая модификация синтетической категории самости. Каждое единичное восприятие или творческий акт объективирует и актуально утверждает соответствующий модус субъектности — определенное членение самости индивида по обеим сопряженным иерархиям — по качественному возрастанию природы обнаружения и по возрастанию общности и достоинства аспектов. Поэтому параллельно с иерархией явлений феноменологии возникает иерархия модусов самости. Эти модусы путем соответствующей возрастающей организации ориентируются на центральной синтетической самости. В способах и характере осуществления этой организации и проявляется различие исторических философских школ. Между единичными модусами самости

— мгновенными Я — и синтетической самостью находится промежуточная иерархия частных модификаций самости, каждая из которых соответствует определенному иерархическому поясу системы феномено логики. Основным расчленением синтетической самости служит утверждение самости психической и самости физической. С одной стороны, все явления, процессы и взаимоотношения его физической жизни соотносительны с его физической самостью и отражают в единичном ее облик. Наше тело не только выражает во всех своих членениях, органах и клетках принадлежность к определенному виду животного мира, но и имеет у каждого индивида специфические свойства. Самость психическая определяется индивидуальностью в широком смысле этого слова. Все процессы внутренней жизни не только неизменно ориентируются в каждом человеке на едином центре, но и проникаются во всех членениях индивидуальными особенностями его самости. При более вдумчивом отношении к внутренней психической жизни мы начинаем различать иерархию модификаций психической самости. Вначале возникает идея о малом и большом Я, а затем мы приходим к полному эзотерическому учению о седмиричном составе человека, т. е. к иерархии Эа.

VII. По мере возрастания иерархического достоинства пояса индивидуальной синархии повышается тип и тонкость вибраций раскрывающихся в нем реальностей, а потому и их феноменология приобретает соответственно более глубинную природу; каждый высший пояс и его Эа относятся к последующим низшим как центр к периферии. Поскольку феноменология поясов развивается самобытно в их собственной природе, законах и тональностях, они как бы прослаивают друг друга, а поскольку они синархически сопряжены — каждый низший служит периферическим обнаружением высших. Веяния каждого высшего пояса проецируются в низший как начала организующие, повышающие тип и виртуальную скорость эволютивного возрастания; напротив, каждый низший пояс по отношению к высшему служит средой, многообразной совокупностью элементов, подлежащих эволютивной организации. Таким образом, низшие пояса индивидуальной синархии воспринимаются высшими в quasi-категории содержания. Подчиненное категории монадности, сознание утверждает все членения самости, Эа и раскрывающих их поясов синархии неизменно в тональностях этой категории. Их актуализация есть объективирование, утверждение, организация и соподчинение единичных членений, модусов и аспектов, т. е. примат лежит в категории разума и формы. Чтобы быть реальной, форма необходимо должна быть исполнена содержанием, онтологически исходящим из Реальности. Процесс актуализации следует по закону иерархического восхождения, полярно противоположному закону развертывания естества Реальности в потенциальной синархии. Поэтому, чтобы эволютивный процесс актуализации мог начаться в каком-нибудь поясе синархии, он необходимо должен иметь уже актуализированными дифференциальные элементы содержания. Онтологически в одностороннем утверждении категории монадности эта проблема неразрешима. Космологически она отдалается *ad infinitum* гипотезой первичной материи; мировой процесс рождается лишь с возникновением первичных атомов; самое же это возникновение гипотезой о беспредельной цепи инфра-миров вновь отодвигается *ad infinitum*. Первичные атомы в дальнейших построениях оказываются одновременно лежащими и в категории формы (разума), и в категории содержания (материи, мистики). Действительно, всякая сложная форма есть организованная совокупность элементарных дифференциальных форм атомов, а ее содержание есть исполняющая ее совокупность дифференциальных содержаний атомов. Содержание первичного атома мы определяем его формой, что есть принципиальное глубочайшее заблуждение. Ясно сознавая различие и бине-рность категорий содержания и формы во всех наших построениях, мы неправомерно их отождествляем в исходном начале эволютивного процесса — в первичном атоме. Но не делать этого мы также не

можем, ибо, согласно категории монадности, мы всякое конкретное бытие необходимо мыслим sub specie конкретного единства, выделенного и объективированного из окружающего, т. е. в определенной форме; без формы не может быть конкретности и актуальности. Совершенно аналогично этому приему в космологии мы и в пневматологии искусственно создаем quasi-особую категорию содержания. Мы воспринимаем мистическую категорию не в ее собственном естестве, а sub specie категории разума. Дифференциальные элементы формы являются одновременно и дифференциальными элементами содержания. Согласно этому, для каждого высшего пояса индивидуальной синархии результаты процесса актуализации в низшем, в действительности относящиеся к категории формы, воспринимаются в категории содержания. Итак, для сознания, подчиненного односторонне категории монадности, категория содержания в себе трансцендентна и лишь искусственно замещается quasi-независимой категорией содержания, зиждущейся на первичных атомных реальностях, где категории содержания и формы совпадают.

VIII. Непосредственным следствием отсюда вытекает принципиальная неразрешимость для монадного сознания проблемы материи. Непосредственная интуиция нас убеждает, что сущность материи в широком смысле, а в частности, материи физической, существенно отлична от созерцаемой природы нашего индивидуального духа и общего пафоса нашего сознания. Поскольку в нас ипостасность занимает центральное положение и все особенности индивидуального и личного начал проявляются в стихии объективирования и утверждения форм, постольку материя лишь принимает формы, проявляется в них, но сама по себе существенно от них отлична. Системы идеализма, логически увенчивающиеся в абсолютном идеализме Веданты, вовсе отрицают самобытный епс в материи как таковой и утверждают тождество ее сущности феноменологической являемости. При этом возможно или утверждение полной иллюзорности материи, чем проблема снимается онтологически, оставляя без разрешения ее космологическую и пневматологическую модификации, или же провозглашение материи в широком смысле инобытием духа, но природа этого инобытия определяется только апофатически, ибо все ее предикаты суть только антитезисы предикатов духа в себе. С другой стороны, системы материализма, постулирующие сущность материи, бессильны вывести из нее категории духа. Итак, проблема бинера духа и материи в монадном сознании не поддается решению по существу: все попытки сводятся к одностороннему постулированию одного члена бинера при полном отрицании другого или при признании его только инобытием первого с невозможностью ни определить его собственную сущность, ни построить связующий мост между ними. Так как исторически развитие шло в монадном пафосе, то в этом бинере надлежащее развитие получила лишь концепция идеализма, доведенная до абсолютной. По сравнению с этим материализм достиг лишь начальных ступеней развития: исторически известен лишь конкретно-эмпирический материализм. Между тем истинная эзотерическая доктрина органически включает в себя концепцию материализма несравненно большей силы и глубины. — Наравне с абсолютным онтологическим идеализмом она бинерно утверждает также и концепцию абсолютного онтологического материализма. К изложению начальных его основ мы и перейдем теперь.

§ 74. Утверждение конкретного бытия в аспекте основоположной синтетической категории пластичности

В аспекте Имманентного Лица Абсолюта всякое единичное конкретное бытие утверждается в категории среды, или пластичности. Каждое единичное свойство, качественное или состояние феноменологического процесса конкретного актуального бытия есть необходимо некоторое содержание, объективированное в определенной форме. Этот частный аспект, или модус, связан с единичным конкретным бытием в этом целом, а через него с Сущим по двум бинерным координатам возрастания иерархического достоинства. Во-первых, данная частная форма в категории разума есть некоторая ступень его иерархического строения, являющаяся, соответственно, динамическими антитезисами или их аспектными членениями в восходящих по достоинству иерархических звеньях, где в наивысшем тезисом служит целостный *υπὸ πλάσσει*, монады. Во-вторых, содержание данной частной формы в категории мистики есть некоторое членение естества конкретного бытия, а потому и Естества Сущего. Категории мистики и разума исчерпывающим образом обуславливают статическую конституцию единичного модуса или аспекта монады. Если же мы изучаем этот модус в его возникновении или в аспектном проявлении последним своих качественности в актуальном процессе, то тем самым становится необходимым ввести в наш анализ и динамическую категорию воли, ее иерархическое строение и соответствующую ее законам феноменологию. Все три пневматологические категории, как самодовлеющие ипостаси Сущего и Его раскрытия в себе, не зависят от господствующего в эмпирическом сознании воспринимательного пафоса, но только их периферическая феноменологическая являемость окрашивается соответствующими тональностями. Поэтому необходимо различать целостную действительную феноменологию ноуменов и трансфинитов пневмато-логических категорий от их эмпирически наблюдаемых обнаружений. Здесь именно мы и встречаемся с бинером основоположных синтетических категорий.

В категории монадности примат лежит в категории разума. Это значит, что сознание, подчиненное односторонне категории монадности, воспринимает обе статические пневматологические категории сквозь призму категории разума. Истинная идея содержания здесь замещается идеей содержания сложных форм, место содержания как естества заступает содержание сложной формы — множественность форм низшего иерархического порядка. Истинное содержание относится к категории мистики, бинерной категории разума, а потому вполне самобытной, независимой от последней и имеющей особые самодовлеющие корни в субстанциальном бытии реальности. Между тем в данном случае категория содержания возникает из категории формы и обуславливается ее иерархическим строением. Источник этого заблуждения, как уже известно, состоит в неправомерном отождествлении дифференциальной атомной формы с дифференциальным атомным содержанием. В категории монадности это принципиальное заблуждение неустранимо, ибо разум как таковой не может иметь в себе адекватной идеи содержания и вместо содержания в себе утверждает его проекцию в свои тональности. Возникая в атомном модусе бытия, это заблуждение входит во все иерархические ступени и построения категории разума. Таким образом, в монадном сознании содержание всякой сложной формы есть соответствующее иерархически организованное множество дифференциальных атомных форм; это содержание лежит в категории разума и возникает в ее иерархическом строении. Между тем истинное содержание — ограниченное сложной формой естество — есть совокупность содержаний атомных форм и лежит в категории мистики. Истинное содержание — естество — входит в сложные формы так же, как и в атомные, оставаясь все время самостоятельным и самобытным; категории содержания и формы в действительности прославивают друг друга, но все время остаются отдельными, самостоятельными и самодовлеющими, хотя их феноменологии и сопряжены бинерно.

В категории пластичности примат лежит в категории мистики. Это значит, что сознание,

подчиненное односторонне категории пластичности, воспринимает обе статические категории сквозь призму мистики. Непосредственной данностью здесь служит интуиция естества, а возникновение и организация форм только сопутствуют свободной и независимой феноменологии содержания. Истинная идея формы здесь замещается идеей состояния естества; место создающего и организующего формы начала разума заступает становление естества во многообразности состояний. Форма в себе и их организация относятся к категории разума, бинерной категории мистики, а потому вполне самобытной, независимой от последней и имеющей особые самодовлеющие корни в субстанциальном бытии реальности. Между тем в данном случае категория формы возникает из категории содержания и обуславливается течением становления его состояний. В самом деле, здесь форма есть не особое начало, но возникает лишь производно в становлении состояний как их очерчивание в метафизическом пространстве. В категории м о — надности самобытно объективируется форма и тем определяется содержание: содержание есть то, что исполняет заданную форму, а потому содержание в некотором смысле имманентно форме; идея формы объемлет идею содержания, и последнее только сопутствует первой и возникает производно из ее стихии. В категории пластичности содержание самобытно осуществляет становление в своих состояниях и тем определяется форма; форма есть только обозначение пределов распространения содержания, его очерчивание, а потому форма в некотором смысле имманентна содержанию: идея содержания объемлет идею формы, и последняя только сопутствует первому и возникает производно из его стихии. Источником заблуждения в последнем случае, как и в первом, служит неправомерное отождествление простейшего дифференциального атомного содержания с дифференциальной атомной формой. В категории пластичности это заблуждение также неустранимо, ибо мистика как таковая не может иметь в себе адекватной идеи формы и вместо формы в себе утверждает ее проекцию в свои тональности. Возникая в атомном модусе бытия, это заблуждение входит во все виды становления естества. Таким образом, в пластическом сознании всякая сложная форма, как периферическая объективация сложного состояния становления естества, есть организованное множество дифференциальных атомных форм — объективации атомных состояний становления естества. Поэтому содержание всякой сложной формы есть совокупность атомных состояний, т. е. лежит в категории мистики и возникает в процессе становления естества. Между тем истинная самобытность формы состоит не в том, что она содержит формы элементарные, но в самой их организации, в соотношениях и соподчинении форм различных иерархических порядков, что и относится, в собственном смысле, к категории разума. Содержание естества, как категория мистики и тезис бинера второго вида, органически включает в себя форму как периферию состояний в процессах становления. Напротив, форма, как категория разума и антитезис бинера, черпает свое бытие из содержания и объективируется как самостоятельное реальное начало только в своей органической причастности к содержанию. Форма возникает лишь в процессе актуализации реальности, но в то же время в его феноменологии оказывается самостоятельным началом. Разум и мистика здесь раздельны и самодовлеющи, хотя их феноменологии и сопряжены бинерно.

Единичное конкретное бытие определяется, с одной стороны, формой, объективирующей определенный модус содержания, а с другой — состоянием становящегося естества. В первом аспекте, соответствующем Трансцендентному Лику и категории монадности, конкретное бытие утверждается в его $v\dot{1}i\mu\alpha\omicron\iota\varsigma$, — индивидуальности, и уже только через это определяется его $\omicron\upsilon\omicron\iota\alpha$ — естество, содержание индивидуальности. Индивидуальность есть исконная форма бытия Реальности в монаде; в начале процесса индивидуальность задана потенциально, а потому монада есть здесь только потенциальная конкретность: энтелехией эволютивного процесса служит актуализация индивидуальности, а потому и претворение монады в

конкретность актуальную. Индивидуальная монада есть тезис бинера первого вида, а динамическое волевое самосознание, осуществляющее эволютивный процесс, есть антитезис. Таким образом, индивидуальная монада есть истинный субъект микрокосмического эволютивного процесса, а нисходящая иерархия Эа, актуальное Я и мгновенные Я суть модусы и аспекты изначальной субъектноTM монады. Актуализация изначальной субъектности осуществляется через последовательную актуализацию ее единичных модусов и их иерархическую организацию. Актуализация единичной аспекттивной субъектности совершается в эмпирическом процессе, где субъект сопрягается с предстающими объектами. С этой точки зрения вся феноменология монады есть развитие и реализация субъект-объектных отношений. Параллельно с этим всякое качественное или способность актуального существования индивида не только есть реализация соответствующей тональности монады как изначальной субъектности, не только есть ее предикат, но и в природе своего собственного утверждения обнаруживает подчиненность синтетической категории монадности. Каждое единичное, подобно монаде, утверждается прежде всего как форма или образ, и только через посредство их определяется соответствующее содержание. Во втором аспекте, соответствующем Имманентному Лику и категории пластичности, конкретное бытие утверждается в его *ovoia* — естестве и становлении его состояний, и уже только через это определяется его *vnoiaicnc*, — индивидуальность. Таким образом, основное различие между утверждениями единичного конкретного бытия в синтетических категориях монадности и пластичности заключается в том, что в первой изначально задается форма и тем определяется содержание, а во второй изначально задается содержание и тем предопределяется форма. В силу этого в категории монадности изначальная форма *implicite* включает в себе потенциально всю долженствующую произойти в эволютивном процессе актуализации дифференциацию на единичные аспекттивные членения. Вся иерархическая система актуальных качественностей изначально задана в самом бытии индивидуального ноумена конкретного бытия, и только потому ему присуща микрокосмическая потенциальная конкретность, т. е. конкретность спекулятивная в иерархии идеального мира. Это значит, что ноумен индивида абсолютно закреплен в своей трансцендентной форме, что изменение этой формы до окончания эволютивного процесса принципиально невозможно, что динамическая эволюция его антитезиса — кинетического агента — эволюционирующего актуального сознания — ни в коей мере не изменяет конституции этого ноумена, что процесс актуализации для последнего есть внутренний процесс в присущих ему индивидуальных гранях и что этот процесс лишь актуализирует изначальное заданное и предопределенное, но отнюдь не создает ничего нового.

Все это может быть резюмировано формулой: индивидуальная монада есть абсолютно недвижимая форма духа, есть духовный атом, который способен только раскрываться в актуальном и эволюционировать в степени этого актуального раскрытия, но ни в коем случае не изменяться и не эволюционировать в своем духовном содержании. Иначе говоря, индивидуальная монада в себе абсолютно статична. В полярную противоположность этому в основоположной категории пластичности изначально задается только содержание, *implicite* заключающее в себе потенциально все виды состояний становления, долженствующие объективироваться в соответствующих формах и тем достигнуть актуальной конкретности. Эта заданность долженствующих свершиться видов становления существенно отлична от заданности иерархической системы качественностей индивидуальности в категории монадности. Естество в себе определяется не извне очерчивающей его формой, но собственной внутренней природой. Все будущие возможности, модификации и их органические переходы друг в друга и взаимоотношения предустановливаются общим *Tovog* 'ом внутреннего естества, как бы совокупностью его внутренних натяжений. Естество в себе принципиально чуждо неподвижности,

ибо всякая недвижность относится к категории формы, вызывает форму, закрепляет ее и утверждается в ней. Основным предикатом естества является устремление. Это устремление качественно отлично от физических сил и движений в геометрическом трехмерном пространстве, как они воспринимаются нами в категории монадности. Устремление естества есть не последовательная перемена положений и мест в пространстве, не органическое замещение одной формы новою, вытекающею из нее по некоторому внутреннему закону, и оно не может быть представлено в виде некоторой силы, действующей в определенном направлении или в их закономерно сменяющемся ряде, а потому и могущей быть выраженной неким вектором. Образно его можно представить лишь как колебание атомных частиц тела — электронов и атомов, определяющее его свойства: физические, химические, электромагнитные, механические и т. д. Эзотеризм определяет естество и его устремление символом потока. Свободный поток не определяется формой и не управляется законом формы, но вызывается и зиждется динамическими взаимоотношениями своих частиц; внешние формы возникают лишь производно, только объективируя мгновенные состояния становления. Категория содержания бинерна категории формы, и каждая имеет самобытное обоснование. В пластичности категория содержания предшествует категории формы принципиально, а потому предшествует и закону иерархического строения, как организации форм, и всем видам протяжений. Устремление естества лежит на грани его нирванического бытия в себе и становления в актуальности; Реальность в категории монадности раскрывается в актуальном бытии как субстанция, а в категории пластичности раскрывается как устремление; первичной категорией субстанции служат воля и энергия как раскрытие самобытного центра сил, а первичной категорией устремления служат энергия и воля как становления самобытной среды. Благодаря первичности онтологической природы устремления его становление в категории монадности воспринимается во всех видах протяжения — не только в пространстве, но и во времени. Итак — взаимоотношение естества и его становящегося устремления с иерархическим строением актуальных форм символически выражается потоком, проходящим по всем видам иерархического протяжения, а в частности, по протяжениям пространства и времени, и своими мгновенными сечениями порождающим иерархические системы форм. Очевидно, что возникающие при становлении потока иерархии форм являются производными по отношению к его сущности, служат только связующим звеном между природами бытия в основоположных категориях монадности и пластичности. Зная сказанное, мы можем правильно воспринять следующую эзотерическую доктрину. — Единичное конкретное бытие в категории монадности утверждается через его индивидуальность, а в категории пластичности утверждается как поток естества определенного устремления. Индивидуальность есть изначально заданная статическая форма духа, его недвижный духовный атом, лишь раскрывающийся в актуальном через эволютивный процесс динамического антитезиса — актуального сознания. В противоположность этому возможности и виды становления естества изначально задаются в устремлении его потока, и именно поэтому ему присуща микрокосмическая конкретность. Это значит, что внутренний основополагающий *tavos*, естества данного бытия абсолютно закреплен, но не в периферической статической форме, а устойчивостью и постоянством внутреннего динамического равновесия устремления потока, органического целого его внутренних напряжений, что изменение этой динамической устойчивости до окончания эволютивного процесса становления принципиально невозможно, что становление отдельных членений в актуальной объективирующей их форме лишь запечатлевает их качественное в категории монадности, но их не создает, и что самый процесс актуализации лишь изменяет модус актуальности из пластического в монадный. Все это может быть резюмировано формулой. — Поток естества конкретного бытия в его устремлении есть особое состояние духа в абсолютно

устойчивом динамическом равновесии. Иначе говоря, поток естества конкретного бытия в себе абсолютно динамичен.

Актуальность устремления потока естества и его динамического устремления *eo ipso* предопределяет актуальность в природе пластической категории всех видов и модификаций становления. Всякий конкретный поток естества в присущей ему категории пластичности всегда актуален. Эта доктрина непосредственно гармонирует с уже известной нам, что понятие потенциальной конкретности к имманентному неприменимо, т. е. что всякое конкретное состояние субстрата имманентного есть тем самым конкретность актуальная. С другой стороны, конкретности трансцендентного *lavos*, 'а становятся актуальными только в органическом творческом сопряжении с естеством субстрата имманентного. В силу этого для монадного сознания актуальный мир должен быть символически определен как пересечение плоскости трансцендентного с плоскостью имманентного; первая есть система законов и видов организации, а вторая — проходящий поток естества. Идея длительности всякого вида иерархического протяжения параллельно сопряжена с идеей двойственности состояний конкретности — потенциальной и актуальной — и постепенного претворения первой во вторую. Поэтому длительность всех иерархических протяжений — а в частности длительность (*la duree*) течения времени — имеет место лишь в синтетической категории монадности. Так как всякий поток естества в себе всегда актуально конкретен, то в категории пластичности все виды становления актуальны, т. е. сосуществуют сразу все продления протяжений, и, в частности, все продления времени сосуществуют одновременно, — Итак, в собственной природе категории пластичности нет течения времени, прошедшее и будущее синхроничны с вечным настоящим. Благодаря тому, что наше сознание обычно односторонне подчинено монадности, мы воспринимаем актуальный мир только в настоящем времени, т. е. только в пересечении плоскости трансцендентного с плоскостью имманентного. Между тем истинной реальности и ее ноуменальному сознанию свойственно созерцать свое бытие одновременно в обоих полюсах первоверховного бинера: трансцендентное — имманентное, а потому и в обеих основоположных категориях: монадности и пластичности. Отсюда: в ряду первичных предикатов Божества стоит Его вечность не как потенциальная бесконечность продления времени, но как бесконечность актуальная — всевременность. — «Истинная вечность та, где нисколько нет времени»³. «Для Дао ни один пункт времени не далек»⁴. Интуитивно восхищаясь к исконной природе своего духа, человек также может имманентно внедряться в стихию естества и в его синтетическую категорию пластичности и тем преодолевать связанность во времени с настоящим. Поэтому доктрина о единстве времени в пластической категории, как и об отсутствии длительности по протяжениям всех иных качественностей, и лежит в основании практического эзотеризма, а в частности, дивинаторного искусства.

В категории монадности микрокосмическое бытие определяется индивидуальностью как атомной формой духа, и его трансцендентный ноумен раскрывается как абсолютный субъект в актуальном иерархическом процессе; весь эволютивный процесс последовательной эмпирической актуализации изначально заданной потенциальной конкретности индивидуальной сущности в членениях иерархической системы осуществляется динамическим актуальным сознанием в субъект-объектных отношениях. Идея субъекта неразрывно и параллельно связана с идеей формы и есть волевое обнаружение самобытной сущности в границах изначально заданной формы. Идея объекта бинерно соотносительна с идеей субъекта, и они возникают к бытию во взаимной сопряженности и обусловленности. Таким образом, обе идеи: субъекта как тезиса и объекта как антитезиса необходимо подчинены основоположному *товос*, 'у первой из них, т. е. существуют только в категории монадности. В этой категории трансцендентное есть источник, средоточие и осуществитель всякой субъектности, а

имманентное есть суммарная среда и совокупность всякой объектности. В категории монадности трансцендентное в себе есть абсолютная субъектность, а имманентное есть субстрат абсолютной объектности. В категории пластичности единичное конкретное бытие определяется *говог* 'ом динамического устремления потока естества. Так как этот поток в себе перманентно актуален, то в собственной стихии пластической категории потенциальная конкретность реальности, т. е. то, что есть бытие, что раскрывается в периферической иерархии качественований, кинетический агент ее актуализации, т. е. то, чем это бытие актуализируется, и актуальная конкретность реальности, т. е. реализация сущности бытия в качественованиях, — совпадают. Иначе говоря, в пластической категории имеет место абсолютное тождество субъектности и объектности в обычном их монадном понимании. Таким образом, бинер понятий субъекта и объекта к пластической категории неприменим. Двойственной категории субъект-объектности трансцендентного в ему свойственной категории монадности соответствует в пластической категории имманентного особая однородная категория предстояния. Органическое сопряжение трансцендентного и имманентного в актуальной спекулятивной в себе феноменологии космоса в аспекте трансцендентного есть творческое единение трансцендентного в себе, как субъектности, с предстоящими видами субстрата имманентного, как объектностью, и эволютивная реализация довлеющих искони их субъект-объектных отношений; в аспекте имманентного это есть предстояние имманентного в себе, как всеобъемлющего лона (*о гав аАа>v талоо*), в модусе динамического становления потока естества трансцендентному, объективируемом в монадной категории последнего как синтетическая мгновенная форма конкретного состояния. В категории монадности реальность стремится актуализировать в творчестве свою трансцендентную субъектность в феноменологии космоса в стихии субъект-объектных отношений, а в категории пластичности она тяготеет предстоять в своем потоке имманентного естества объективирующей организации трансцендентного.

ГЛАВА XXIII

§ 75. Краткий обзор исторических подходов к бинеру монадной и пластической модификаций Реальности и соотношение этой проблемы с проблемой материи

Бинер монадности и пластичности обуславливает возможность двоякого восприятия Реальности и ее раскрытия в космосе. Здесь возникают два различных целостных и одинаково закономерных мировоззрения, которые однако лишь в органической совокупности действительно могут эволютивно приближаться к обнаружению истины. Смутное, но все же непреложное сознание этой двойственности неизменно присуще арийским народам и, наоборот, совершенно чуждо семитической расе. Благодаря громадной трудности проблемы и отсутствию формулирования онтологической природы этого бинера с должной отчетливостью она в исторической перспективе безнадежно перепуталась с другой, в действительности самостоятельной, проблемой духа и материи. Между этими проблемами есть близкое органическое соотношение, но не только нет тождества, а даже имеется бинерная противоположность. Но и при этих условиях возможно указать на пути истории определенные приближения к доктрине о двух модификациях Реальности.

Так, в Индии мы встречаем сложное и запутанное учение о Пуруше и Пракрити. С одной стороны, в этом бинере Пуруше приписывается вся полнота творческой силы, свободы и сознания, а Пракрити признается абсолютно пассивной средой, могущей действовать и проявлять свои качества только под творческими веяниями Пуруши. В таком аспекте этот бинер сливается с идеей духа и материи. Между тем для обозначения последних понятий имеются специальные термины — Пуме и Прадхана, в которых бинерно раскрывается Творческая Реальность — Брахма. (См. Вишну-Пурана, I, 2). Далее, у того же Капилы за Пракрити утверждается полная онтологическая самобытность, и даже множественные Пуруши в некотором смысле возникают из нее. Здесь Пракрити является уже не аморфной первичной материей, но особым пластическим состоянием Реальности. Отсюда непосредственно возникает столь долго и многообразно обсуждавшаяся в индийской философии проблема: есть ли Творческая Реальность Личность — или нет? Параллельна с этим Пракрита приписываются особые самобытные свойства — Гуны, которые обнаруживают ее собственное естество. Равновеликая самобытность и бинерность Пуруши и Пракрита с полной отчетливостью устанавливается также «Бхагават Гитой». Эта доктрина выступает с полной яркостью в утверждении двух видов триединства. Абсолют, Брахман, Wodh или Karta расчленяется на бинер триединств. — Личное Творящее Божество — Исвара, — есть Абсолютный Субъект — Активное, Мужское Начало и раскрывается в триединстве: Брахма — Вишну — Шива. Абсолютная Среда — Пракрита — есть Пассивное, Женское Творящее Начало и раскрывается в триединстве состояний: Сарасвати — Лакшми — Бхавани.

В Греции проблема монадной и пластической модификаций реальности достаточно ярко осветилась бинером философий Демокрита и Гераклита. Демокрит основополагает начало формы, считая ее изначальным обнаружением Реальности. Все сложные формы суть организованные совокупности первоначальных дифференциальных, или атомных. В мире распространена божественная субстанция, состоящая из особенно образованных атомов тончайшего свойства (*fiela ovaia*, *Koofiov V4CT*)> из нее происходят не только отдельные боги, но и души отдельных существ¹. Демокрита считают основателем атомистики, что вместе с отрицанием им высшего разумного начала (*vovg*) и признанием, что действующей и соединяющей атомы причиной служит лишь слепая случайность, повелительный случай или судьба², вырисовывает его облик как крайнего материалиста. Но ученик тайного знания Египта и Персии³, разумеется, не мог не быть далеким от пошлости материализма. Действительно, даже то немногое, что о нем известно, при вдумчивом отношении приобретает совершенно иной смысл. Атомная субстанция Демокрита вовсе не есть физическая материя. Напротив, он не обожествляет материю, но приписывает божественному естеству атомное строение. В его атоме категории содержания и формы совпадают, и это целое проявляется и воспринимается не иначе, как в категории формы. Это и показывает, что Демокрит, отвергая самобытность категории пластичности, односторонне утверждает категорию монадности. Конкретное бытие человека он определяет только в изначальной форме его сущности, т. е. в монаде: для него души — шарообразные атомы (*atofj.an>raairapoei&riVvxijvXeyei*). Утвержденные в своих формах, атомы находятся в пустом пространстве. Чтобы при таком абсолютном отрицании среды объяснить взаимоотношения между ними, он прибегнул к гипотезе, что от вещей как бы отделяются их тонкие поверхности, которые входят в глаза и уши. Большого утверждения формы и всеобщности смысла ее периферической природы, по-видимому, нельзя и представить. Бинерной антитезой Демокрита является философия Гераклита. Основоположной идеей Гераклита⁴ является доктрина, что реальность, истина, есть прежде всего жизнь, которая вечно движется, рождается, становится: «все течет» (*mXvra pti*). Двигается небо, движется воздух и вода, движется все вещество: наши чувства движутся, и самые восприятия наши суть движения. Двигается,

изменяется наше сознание, и сама речь наша, чтобы воспроизводить истину и жизнь, должна неустанно течь подобно им. Отсюда естественный символ реальности — река, поток. Мир вечен: «космос этот, тот же самый для всех, никто из богов или людей не сотворил, но был он вечно и есть и будет огнем вечно живым — мерно зажигающимся и мерно потухающим»⁵. Истина есть вечное движение, а потому недвижимое бытие есть лишь обман самих чувств; все существующее находится в состоянии вечного зарождения: «солнце, — как говорит Гераклит, — не только бывает юное днем, но всегда оно юное непрерывно»⁶. Становление в форме, рождение, есть выпад из стихии вечного движения жизни, а поэтому есть смерть и разве не называет Гераклит смерть — рождением?..... говоря такими словами: смерть — Все, что бодрствуя видим, а что в дремоте — сон»⁷. Но это изменение только внешнее; истинное бытие в себе неизменно: «и учитель большинства — Гесиод; думают, что он познал всех больше — он, который Дня и Ночи не понял, ведь они есть единое»⁸. Мы смертны, порождаемся из стихии жизни и возвращаемся в ее бессмертие; так же бессмертное утрачивает вечность, переходя в нас, а потому — «бессмертные — смертны, смертные — бессмертны, и живущие их смертью — их жизнью умирающие»⁹. «Мы живем их смертью и живут они нашей смертью»¹⁰.

Истина, реальность, объемлет все виды существования, а потому Бог должен быть определен как синтетическое единство всех бинерных полярностей. —

«Бог: день — ночь, зима — лето, война — мир, пресыщение — голод (все противоположности)¹¹, а сам Он — Разум»¹². Отсюда: принцип бинера основоположен во всем космосе — «противоборствующее — соединяющее», и «из разнообразия — прекраснейшая гармония», и «все бывает благодаря распре». «Конечно, природа льнет к противоположному и из него получаенное созвучие — а не к подобному; так, без сомнения, она связала мужское с женским, но не то или другое с его однородным, и первое согласие она установила с помощью противоположностей, а не через подобия»¹⁴. Мы должны учиться у самой природы, разуместь тайное согласие в видимой розни и борьбе, скрытую гармонию, торжествующую над свой противоположностью. Малочисленность, краткость и неясность дошедших до нас фрагментов Гераклита не позволяют воссоздать его целостное учение.

Тем не менее его основные идеи о текучести реальности и основоположном значении бинерной двойственности выражены с достаточной ясностью и вполне согласуются с эзотерической доктриной. По-видимому, он был очень недалек от яркого раскрытия природы основоположных категорий монадности и пластичности. Так, с одной стороны, он говорит: «Нельзя войти в тот же самый поток»¹⁵, т. е. утверждает необратимую в нашем сознании последовательность становлений потока естества. Действительно, монадное сознание воспринимает лишь объективированные формы — запечатления состояний — в категории последовательности. Не только истинная непрерывность остается для нас недоступной, но и внутреннее единство и целокупность истинной реальности лежит за пределами познаваемого. Мы не только не можем достигнуть внедрения в вечно актуальную пластическую стихию и непосредственно проникать по всем видам протяжения, но и каждую новую внешнюю форму принимаем если не за обнаружение новой сущности, то, во всяком случае, за раскрытие ее особого ипостасного свойства. Но, с другой стороны, Гераклит говорит: «К входящим в те же самые потоки — иные иные воды притекают». Здесь, по-видимому, он утверждает доктрину, бинерную предыдущей. Он провозглашает возможность вторичного вхождения в тот же самый поток, что доступно сознанию только в категории пластичности.

Это есть преодоление ограниченностей формы, а потому здесь возникает возможность непосредственного глубинного, «подземного» единения с иными потоками, иными «видами». Изложенное и показывает глубокую бинерность учения Демокрита и Гераклита: первый воспринимал космос в категории монадности, а второй — в категории пластичности.

Разумеется, эти доктрины не были выявлены с надлежащей полнотой и отчетливостью смысла, но все же факт раскрытия их основных элементов представляется непреложным.

Как уже сказано, проблема двух модификаций реальности находится в близком соотношении с проблемой духа и материи. Посему нам надлежит выяснить это соотношение прежде всего. В обычном понимании материя есть то, что наполняет формы, что объективируется и дифференцируется ими. Организующая мощь и управляющий ею закон есть нечто отличное от материи как таковой. Мы можем их понимать или как некое вполне самостоятельное начало, как творческое проявление духа, или же только как особые свойства той же материи, но в обоих случаях сущность материи, как таковая, отлична от организующего ее начала. Материя в себе абсолютно пассивна и аморфна; она не создает формы и не способна сопротивляться их возникновению; она только входит в них как содержание и соответственно разновидностям форм выявляет соответствующие качества. В таком элементарном понимании материя есть сплошная гомогенная изотропная среда, а потому есть действительно содержание космических форм. С внешней стороны здесь по видимости устанавливается нечто совершенно аналогичное двум модификациям реальности — монадной и пластической. Это кажущееся совпадение двух доктрин совершенно разрушается при более глубоком анализе природы эмпирической материи. Вместо применения двух различных способностей и методов познания, соответствующих двум различным типам возрастания и их иерархическим координатам от конкретного эмпирического к трансцендентному и имманентному полюсам бытия, на пути истории к проблеме сущности пластической был приложен монадный метод исследования. Проблема материи, в действительности относящаяся к категории содержания, была подвергнута анализу в категории формы. И метафизика, и естественно-научный опыт одинаково пришли к необходимости признать существование количественной единицы материи — молекулы, атома. Этим эмпирическая материя сразу утратила основные и необходимые предикаты пластичности — аморфность, гомогенность, изотропность и непрерывность. Материя не есть уже более простая реальность, не есть единое однородное начало, но количественная совокупность элементарных единиц — атомов. Замечательно, что идея атома исторически возникла из проблемы делимости материи. Начальное наивное о ней представление вполне приближалось к пластическому, т. е. воспринималось в категории содержания. Затем закономерно родилась идея о простейшем содержании, которое путем суммирования и дифференциации дает основание всем видам сложного содержания. Но здесь именно и обнаружилось последствие ошибочного отождествления идеи содержания конкретно-эмпирических форм с идеей содержания вообще. Из этого ложного постулата само собой вытекает положение, что иерархия конкретно-эмпирических форм неразрывно и параллельно сопряжена с иерархией возрастающей сложности содержания, т. е. было неправомерно предположено *a priori*, что простейшему содержанию не только может, но и необходимо должна соответствовать определенная форма, а потому простейшее содержание следует искать в плоскости конкретного же эмпирического. Между тем этот априорный вывод есть уже отрыв от собственного категории содержания и замена ее категорией формы. В действительности простейшее содержание следует искать целокупным качественным анализом сложного целого, но не количественным его разделением. В количественном анализе простейшее содержание было определено как простейшая форма, т. е. две различные категории неправомерно совпали в тождестве. Единица материи — атом — в действительности есть единица формы. Попытка отыскать простейшее содержание, первооснову материи, создающее в космосе многообразие видов, была до сих пор основываема на принципе бесконечного количественного деления. Этот принцип приводит не только к замещению категории содержания категорией формы, но и обуславливает, кроме того, существеннейшее извращение самой идеи о первичной

всепроизводящей реальности. Феноменологическое множество разворачивается из некоего первоначального единства. В истинном качественном онтологическом аспекте это единство необходимо должно иметь синтетическую природу, т. е. органически объединять в своем естестве все многообразие возможностей и единичных аспективных членений. Синтетическое единство одновременно с абсолютной простотой обладает и потенциальной генерической сложностью, т. е. его природа в себе определяется бинером $\text{to ev кои. } \text{лЫIAa ов}$. В полярную противоположность этому в количественно-феноменологическом аспекте первоосновой эмпирической множественности представляется элементарное генерическое единство, т. е. обладающее простейшим элементарным качеством, которое в различных количественных множествах и сочетаниях их частей и порождает эмпирическое многообразие конечных явлений конкретного эмпирического. Как ранее уже говорилось, синтетическое единство может быть выражено математическим символом общего наименьшего кратного, а единство генерическое — как общий делитель. Ясно, что иерархическое достоинство синтетического единства превышает достоинства всех явлений конкретного эмпирического, а достоинство единства генерического, напротив, занимает абсолютно низшее положение. Утверждение принципа бесконечного деления материи тем самым определяет ее первичное единство как генерическое. Если мы определяем первичное единство как синтетическое, то по мере эволютивного к нему приближения содержание его идеи непрерывно возрастает, асимптотически приближаясь к бесконечности: абсолютное синтетическое единство есть абсолютная полнота содержания, есть единство Всеобщего. Наоборот, если мы представляем первичное единство генерическим, то по мере инволютивного к нему приближения содержание его идеи непрерывно убывает, асимптотически приближаясь к ничто: абсолютное генерическое единство есть абсолютное отсутствие всякого положительного содержания, есть ovKов . Чем более сложно и многообразно множество, тем иерархически выше и глубже содержание объединяющего его синтетического единства и тем меньше дифференциальных качественностей, являющихся общими для всех элементов множества. В пределах возрастания сложности и многообразия множества его синтетическое единство сливается со Всеобщим, а его генерическое единство сливается с ovk ов . Следуя принципу бесконечной делимости материи, мы определяем атом как простейшую дифференциальную форму, объективирующую простейшее дифференциальное содержание, Это содержание и определяется пределом асимптотического возрастания идеи генеричности, а потому оно есть ovk ов в прямом и общем случае. Итак, следование принципу бесконечной делимости материи приводит, с одной стороны, к замещению категории содержания категорией формы, а с другой — неотвратимо положительно определяет содержание атома, как абсолютного генерического единства бесконечной сложности и многообразия космоса, идеей абсолютного ничто, ovkov . Замещение содержания формой в категории монадности логически ведет к уничтожению самой идеи самобытного содержания. При одностороннем утверждении синтетической категории монадности проблема материи расплывается в самом своем основании и неумолимо приводит или к положительному постулированию укониического ничто, т. е. к $\text{contradictio in adjecto}$, или к провозглашению абсолютной иллюзорности и ареальности материи, т. е. к феноменологическому нигилизму.

Таким образом, в отличие от наивного материализма, исторически известный атомистический материализм есть дисциплина монадного сознания в самом строгом смысле этого слова. Но наряду с этим идея атома получила столь широкое и многообразное развитие, что одинаково вошла и в физику, и в метафизику, причем в последней во многом пошла навстречу идее пластического состояния реальности. Ввиду важности этой проблемы приведем краткий обзор эволюции идеи атома в обеих этих дисциплинах.

По-видимому, древнейшее учение об атомах принадлежит индийской школе Вайшешики

(Vaisechika), основанной Канадой. Ее отличие от вообще чрезвычайно ей родственной системы Ньяи (Nyaya), учения Готамы, состоит прежде всего в утверждении идеи атома в связи с принципом индивидуальности. Согласно Канаде, естество материи состоит из атомов, образующих затем агрегаты. Атомы вечны, и их соединения в агрегаты определяются системой законов. В Греции основателем атомистики является Л е в к и п п, учитель Демокрита. В противоположность элеатам, отрицавшим пустоту и движение, Левкипп уподобляет материю губке, отдельные зерна которой как бы плавают в пустоте. Эти зерна крепки, полны, непроницаемы и бесконечно малы. Все видимые тела образованы сочетаниями полноты и пустоты. Согласно Демокриту, материя не делима до бесконечности, но состоит из неделимых и неизменяемых частиц — атомов (сао/лсп> — неделимое). Эти атомы разделены пустым пространством и могут различно и свободно соединяться между собой. Они невидимы вследствие своей малости и отличаются различными формами. У Эпикура атомы получают определения по трем основным свойствам: форме, величине и весу. Здесь впервые возникает понятие о массе как основной категории материи. Эпикур доказывает необходимость конечной величины атомов, их независимость друг от друга в себе и неизменяемость их основных трех качеств. Лукреций Кар в своей поэме «De natura rerum» не только также утверждает наличие в природе пустот и атомов, но именно в первых и указывает источник возможности движений. Атомы вечны и неразрушаемы; только благодаря пустотам между ними физические тела могут иметь состояния всех четырех стихий. Тела твердые и плотные составлены из атомов наиболее сближенных, соединенных наиболее близко и переплетенных подобно ветвям. —

«Quae nobis durata ac spissu videntur
Haec magis hamatis inter sese esse necesse est
Et quasi ramosis alte compacta teneri».

Напротив, жидкие тела не могут быть образованы иначе, как из частей гладких и сферических. —

«Haec autem debent ex levibus atque rotundis
Esse magis, fluido quae corpore liquida
constant».

Атомы не могут быть различными в видимо различных телах; внешние качества последних производны; природа атомов обуславливает их неизменяемость, без чего вселенная была бы разрушена. —

«Immutabile enim quiddam superare necesse est
Ne res ad nihilum redigantur funditus
omnes».

Только благодаря различным способам и видам группировки атомов возникает многообразие качеств вещей. Атомы подобны буквам, из которых мы составляем слова: это именно своими сочетаниями атомы как бы снабжают тела различными свойствами. —

«...Eadem coelum, mare, terras, flumina, solem
Significant, eadem fruges, arbusta,
animantes».

В новой философии, после Гассенди, объяснявшего взаимоотношения между атомами и равновесие их сложных систем, проблема атома тесно сближается с проблемой монады.

Определение атома как бесконечно малой частицы материи показало свою несостоятельность и было замещено чрезвычайно малой простой субстанцией — монадой. Так, согласно Лейбницу, — «Монада есть простая субстанция; простая — значит не имеющая частей» («Монадология». I)17. «Монады и суть истинные атомы природы, одним словом — элементы» («М.» 2). «Монады могут получить начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение; тогда как то, что сложно, начинается и кончается по частям» («М.» 6). Монады обладают самобытными свойствами («М.» 8) и каждая из них отлична от других («М.» 9). Монады изменяются под действием их внутренних начал («М.» 10, 11), а следовательно, «в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет» («М.» 13). Атом — монада Лейбница — есть сложное метафизическое понятие, символически выражающее природу всякого организма вообще. Это есть органическое сопряжение единства со множественностью, обладающее жизнью и стремящееся к осуществлению энтелехии («М.» 18). неделимость атома не количественно, но качественно кладет, в основание своего учения и Кант 18.— «Простая субстанция, называемая монадой, есть та, которая не составлена из множественности таких частей, чтобы одна из них могла существовать отдельно и независимо от других». (Предложение I). «Тела состоят из монад» (Пр, II). Пространство делимо до бесконечности, монады находятся в пространстве, занимая его конечные части, но их простота этим не уничтожается (Пр. III и V). Монада занимает определенное место пространства, благодаря своей непроницаемости (Пр. VIII). Монады обладают определенной силой инерции, или массой (Пр. XI).

Таким образом, историческая эволюция метафизического представления о материи и образующих ее атомах сводится к следующим основным этапам: 1) Начальное наивное представление о материи как сплошной аморфной среде. 2) Утверждается принцип количественного, приближающегося асимптотически к бесконечности, деления материи, т. е. ее единство понимается как генерическое. 3) Элементарное содержание определяется атомной формой, т. е. эти две категории в пределе неправомерно отождествляются. 4) Атомы бесконечно малы и плавают в пустоте (Левкипп). 5) Атомы имеют малую, но конечную величину и различаются формами (Демокрит). 6) Имея разные величины и формы, атомы неизменно обладают весом, массой (Эпикур), т. е. им приписывается некоторое первичное свойство, уже не входящее в пределы категории формы: они реально обладают некоторым содержанием. 7) Содержание различных атомов качественно различно, что и создает вместе с неодинаковостью их форм и соединений в агрегаты многообразие видимых тел (Лукреций Кар). 8) Взаимоотношения между атомами динамичны, а потому они суть центры сил (Гассенди). 9) неделимость монады только качественная, но она обладает в себе множественностью состояний, а потому она есть то *ev kssi loXXa* (Лейбниц). 10) Бесконечная делимость присуща только пространству; атомы конечны в пространстве, но просты по качественной неделимости (Кант). Последовательность этих этапов показывает, что вначале была сделана попытка разрешить проблему материи только в категории формы. Идея содержания в себе отодвигалась *ad infinitum*, а всякое эмпирическое содержание сложных форм определялось как суммарная совокупность организованного множества элементарных атомных форм. Но так как при низком уровне математических знаний отношение конечного к бесконечному было весьма неясным, равно как и смешивались идеи двух различных бесконечностей — потенциальной и актуальной, то даже абстрактное представление об атоме как бесконечно малой неминуемо делалось смутным, противоречивым и неспособным дать основание конкретным выводам. Тогда за атомом была признана конечная величина и обладание простейшим генерическим же содержанием — массой. В дальнейшем эти идеи были развиты до признания атома элементарным организмом. Очевидно, что это есть полный разрыв с односторонним

утверждением категории формы. Атом так же обладает содержанием и формой, как и всякая другая более сложная эмпирическая реальность. Но это также значит, что переход от последней к атому в принципе не способен увеличить наше понимание материи. Пока атом считался особой реальностью, качественно различной от эмпирических величин, атомистика могла претендовать на звание учения о сущности материи. Но как только это качественное различие отпало, атомистика превратилась в чисто феноменологическую дисциплину, ибо проблема материи совершенно одинаково предстает пред нами в атоме, как и в необъятности океана солнц Млечного Пути. Тем не менее представление об атоме косвенно сыграло важную роль и по отношению существа проблемы материи. Выявив идею простой монады, человек мог отрешиться от всевозможных вторичных осложняющих проблем и сосредоточиться на существе. Великая заслуга первоначального формулирования собственной природы категории пластичности и принадлежит Лейбницу. Если Эпикур утверждал идею массы, т. е. генерического содержания материи, то все же он не поднялся до выяснения соотношений в монаде категорий формы и содержания; он утверждал вес атомов как эмпирический факт, но не шел далее. У Лейбница мы впервые встречаем идею целокупного становления естества во множественности единичных состояний. Если форма и соотношение элементов множества форм подчинены периферическому закону и категории количества, то содержание монады живет внутренней жизнью, и его дифференциация, раскрытие потенциальных качествований в актуальном подчинены категории качества. В категории формы единичное возникает из целого путем своего объективирования, т. е. отграничения и обособления; это есть количественное деление, распад целого. В категории содержания становление целого в единичном состоянии есть его целокупная модификация: единичное есть само целое в определенных тональностях обнаружения. Поэтому множественность единичных состояний целого не уничтожает его единственности: это есть только внутренняя дифференциация потенциалов, есть осознание перспективной глубинности единого целостного содержания. В гармонии с этим антиномическим определением содержания монады как «единство — множественность» Лейбниц утверждает его простоту. Это значит, что единство монады в себе не входит компонентой в многообразие множества модификаций, но, наоборот, порождает это множество из себя и в себе и все время объемлет его. Следовательно, простое единство Лейбница есть единство синтетическое, а не генерическое. Таким образом, Лейбниц, в действительности, необычайно близко подошел к проблеме пластического состояния реальности. Хотя он и не формулировал этого с надлежащей ясностью и отчетливостью, но из его учения определенно вырисовывается различие между конкретно-эмпирической материей и Материей Первичной как особым состоянием Реальности. В самом деле, конкретно-эмпирическая материя состоит из атомов — монад, т. е. есть совокупное проявление количественноеTM и качественности, формы и содержания, сложности и простоты, множественности и единства. Но в то же время каждая монада, стоя на грани категории формы и будучи в ней вполне проста, неделима и определена, определяется также становлением естества и живет внутренней жизнью его целокупных модификаций. Это значит, что внутреннее содержание монады, ее динамическое естество, онтологически первичнее всякого содержания конкретно-эмпирических форм и существеннейшим образом от них отлично. Это естество просто, неделимо, обладает одновременно единством и множественностью, т. е. есть единство синтетическое, оно динамично и порождает свои состояния в своем собственном едином лоне, без выпада их в расчлененную множественность категории формы, — все это и есть предикаты категории пластичности. Далее, Лейбниц утверждает, что монады не могут ни возникнуть, ни уничтожиться в естественном процессе: они возникают в Божьем акте творения. Изменяя только формулировку, мы приходим к пер-воверховой эзотерической доктрине. — В каждой монаде,

как в актуальном бытии, неслитно (ααυυωτσαϑ) и нераздельно (αδίαιπετως), неизменно (σαρελτшс,) и неразлучно (οс шрютсид) сопряжены основоположные синтетические категории монадности и пластичности, воспринимаемые как форма и содержание, υπхпснхс, и οvoia. Это сопряжение есть онтологически первое явление актуальности: пронизывая все бытие, оно вызывает его из потенциальности, и его уничтожение есть уничтожение бытия. Это сопряжение не может быть ни создано, ни уничтожено какими бы то ни было феноменологическими процессами конкретного эмпирического, ибо оно онтологически первичнее последнего.

Учение Лейбница, будучи по своей глубине и исторической последовательности завершающим звеном метафизического учения об атоме, определяется отчетливым и сознательным признанием недостаточности подхода к нему в одной категории формы. Атом есть не только элементарная форма, но и некоторое определенное содержание, проявляющееся в состояниях; различие между атомами обуславливается различием одновременно и их форм, и их содержаний. Этот конечный этап исторического развития метафизической атомистики в сущности представляет собой бинерную противоположность начальным, когда были предпринимаемы попытки одностороннего разрешения проблемы материи в категории формы. В этом случае содержание каждого атома и их различие между собой определяются только их формой и взаимным расположением последних в сложных агрегатах. Наивысшего гипертрофирования эта односторонняя концепция достигла у христианских апологетов в связи с догматом о воскресении плоти¹⁹. Так как душа и тело человека органически сопряжены между собой, а по символу веры в день всеобщего воскресения бессмертная душа вновь воссоединится с телом, то необходимо признать, что частицы тела, его атомы, не уничтожаются со смертью человека, но сохраняются неизменными до последнего дня. Согласно Афинагору, по разрушении тел их совершенно неуловимые для людей (λορ спурсилои; αδίαΚρпов] частицы соединяются со сродными им стихиями вселенной²⁰, а затем опять некогда стекутся, дабы занять прежнее место, составить то же тело и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разложилось²¹. Ориген полагал, что все восставшие тела будут одинаковы, хотя каждый человек сохранит индивидуальный тип (schema). В опровержение этого учения об одинаковости тел возникла доктрина об особых индивидуальных связях между телом и душой каждого человека. Так, уже Немезий говорит, что «душа различает вещи между собой тем, что налагает на каждую из них форму и отпечаток»²⁴. Эта идея достигла полной ясности и основоположноеTM у Григория Нисского. Он учил о «настолько тесной связи души и тела, что они как бы налагают друг на друга знаки, подобные печати и ее оттиску (спррссυιg), не исчезающие ни при каких переменах тела»²⁵. Душа не пространственна, а потому она сохраняет связь со всеми элементами тела, как бы они ни рассеивались в природе²⁶. День последнего воскресения плоти есть вторичное посмертное стечение (αωδροf rj) и воссоединение взаимно запечатленных душ и первичных элементов тел. Не касаясь богословской и общеметафизической сторон учения Григория Нисского о сфрагидации, мы должны подчеркнуть его замечательность в истории атомистики. Соединение души с телом, их вечное срастворение (ссваΚρααιϑ) выражается Григорием Нисским символом наложения печати индивидуальной душой, ее вечным типом, на частицы тела, их сфрагидацией. Отсюда вытекает неумолимо ряд выводов:

- 1) Частицы тела, атомы определяются только формой.
- 2) Союз души с телом совершается только в категории формы для последнего.
- 3) Сущность индивидуальной души проявляется только в категории формы; содержание или вовсе отсутствует, или не проявляется в своей собственной материи.
- 4) Сфрагидация атомов есть только изменение формы, но этого достаточно для предопределения их судьбы.
- 5) Все органические атомы сфрагидированы, и их quasi-индивидуальная форма есть их

содержание.

Таким образом, в учении Григория Нисского мы встречаем крайнее гипертрофирование одностороннего утверждения идеи атома в категории формы. Если у Лейбница мы встречаем органическое сопряжение в идее атома категорий формы и содержания, то у Григория Нисского категория содержания уничтожается вовсе, а категория формы приобретает исчерпывающее и всеобщее значение. В современных естественно-научных дисциплинах проблемой атома занимаются физика и химия. Со времен Венцеля и Дальтона понятие атома в химии получило вполне реальное и точное обоснование. Атом химического элемента есть наименьшее количество его вещества, входящее в молекулы как его соединений, так и соответствующего простого тела. Атом есть чрезвычайно малая частица вещества, но имеет определенные конечные количественные размеры для каждого химического элемента. Атом неделим в том смысле, что он не может быть разложен никакими действующими в природе физическими или химическими силами. Поэтому атомы суть некоторые первоосновные постоянные, обуславливающие вид существующего мира. Свойства атомов определяют свойства каждого данного химического элемента, а потому собственная природа атомов тождественна собственной природе элемента: последний есть лишь количественно суммарный агрегат первых. Атомы так же принадлежат к конкретному эмпирическому, как и их агрегаты — значительные количества элементов. Качественная атомов изучаются через их способности давать различные соединения. Это значит, во-первых, что атом определяется как генерическое единство, а во-вторых, что вся феноменология атомов протекает в аспекте количественно иерархической организации, лишь производно вызывающей изменения периферически являемых качеств. Равным образом и эти качества определяются соответствующими формами и их взаимоотношениями. Отсюда явствует, что все представление химии об атомах и их феноменологии основывается и развивается исключительно в категории формы. Идея атома есть только рабочая гипотеза, помогающая разбираться в конкретно-эмпирической феноменологии материи, но ни в коем случае не ведущая к глубинному внедрению в ее естество. Сущность материи остается для нас столь же далекой, недоступной и непонятной в атоме, как и в крупных стечениях материи. Мы должны довольствоваться лишь констатированием ее эмпирического факта и далее этого проникнуть мы бессильны. Между тем новейшие открытия физико-химической науки в корне поколебали первоосновность общепринятого дотоле представления об атомах. Открытие, с одной стороны, лучистого состояния материи, ее радиоактивности и дематериализации, а с другой — перехода одних химических элементов в другие — воочию показало, что атомы химических элементов и атомная механика суть только феноменологические проявления некоторой более глубинной первоосновы. Уже менделеевская таблица необходимо свидетельствует, что атомы известных элементов и их свойства образуют множество не случайное и хаотическое, но закономерное и упорядоченное. Этот периодический закон не может быть производным из свойств атомов, как не может быть им однородным в порядке первоосновности; напротив, он необходимо предшествует их природе и феноменологии, т. е. онтологически первичнее их. Если ряд эмпирических явлений представляет собой совершенное закономерное целое, то необходимо утверждать а priori, что это есть феноменология некоторого первоосновного начала. Если каждое единичное имеет особое и самобытное обоснование, то их сложное множество не может быть закономерным. Действительно, такая закономерность есть только один случай из возможных соотношений. По теории вероятности, количество сочетаний соотношений при числе элементов, равном около 80, выражается бесчисленными триллионами, а потому вероятность случая, чтобы самостоятельно возникшие элементы образовали закономерную систему, почти бесконечно мала. Мы должны

или допустить чудо, или признать, что самое образование химических элементов протекало по определенному закону из некоего единого первоначала. Лучистое состояние материи непосредственно указывает состояние материи, предшествующее кристаллизации в атомах, а подтверждение чаяний алхимиков в установленных переходах радия в гелий и меди в литий окончательно подтверждает внутреннее единство всех химических элементов. При современном состоянии химической науки мы должны признать, что конкретно-эмпирическая материя и ее атомы суть только феноменологические обнаружения неких двух первоначал. С одной стороны, существует некоторая первоматерия, природа которой неизвестна, но которая определяется предикатом динамичности в противоположность: татическим атомам; она в себе не имеет определенных форм, определяется чьмко природой своих устремлений, а атомы суть только ее кристаллизованные состояния, т. е. сочетания ее динамического потока с системой организованных форм. С другой стороны, существует некоторый первичный направляющий и организующий закон, который подчиняет свободное устремление динамического потока первичного естества системе объективированных форм и тем создает все виды конкретно-эмпирической являемости физической материи. Все это и находится в полной гармонии с эзотерической доктриной.

В эволюции современной науки ее отдельные дисциплины все более и более органически сродняются между собой. Упомянутые новейшие великие открытия находятся на грани химии и физики и одинаково разрушают догмы, выработавшиеся в XIX веке. Для прошлого физики атом есть только единичный центр сил. Всякая сила связана с массой, а масса есть основной предикат материи. И сила, и масса одинаково неуничтожаемы, по законам Лавуазье и Роберта Майера, и все явления мира состоят лишь в изменении их состояний и распределений. При такой точке зрения материя, как носительница массы, представлялась абсолютной первоосновой, что и дало основание расцвету физико-химических и механических мировоззрений. Но новейшие открытия в корне разрушили эту догматику XIX века. Неразлагаемый дотолем атом оказался системой организованных частиц электричества. Свет, т. е. чистая энергия, оказывает механическое давление, что в новом виде воскрешает забытую ньютоновскую теорию истечения. Масса есть предикат энергии, а не материи. Всемирное тяготение между небесными телами есть электростатическая сила супра-мира. Материя не только есть кристаллизованная энергия, но и конкретно-эмпирическая ее масса не есть величина постоянная: с одной стороны, она уменьшается за счет дематериализации, а с другой, согласно принципу относительности, зависит от скорости движущихся тел. Все это и показывает с очевидностью, что атом есть только определенно объективированная форма. Его содержание не имманентно онтологической форме, но предшествует ей и только в ней становится эмпирическим. Если рассматривать конкретно-эмпирическую материю и ее атомы в диапазоне их собственных качествований, то материя оказывается только формой. Содержание этих форм входит в них извне и качественно глубоко >от них отлично. Все предикаты конкретно-эмпирической материи: протяженность, делимость, масса, непроницаемость, установленные от Эпикура до Канта, совершенно неприменимы к действительному содержанию материи и относятся только к феноменологии конкретно-эмпирической энергии. Если материя как таковая есть только форма, то ее содержание в себе есть свободная энергия. Эта энергия уже не может быть определена ни одним из ранее принимавшихся конкретно-эмпирических признаков. Она не есть свойство вещества материи, ибо она не только не связана со статическими массами, но им предшествует. Равным образом она не есть колебание эфира, так как тот же принцип относительности разрушил вековую гипотезу об эфире, показал явную невозможность его бытия и несостоятельность всей его концепции.

Таким образом, и химия, и физика в их современном состоянии одинаково оказываются

принужденными признать факт бытия некоторой перво-основной стихии, предшествующей атомной материи и действующим в ней силам. Мы не знаем сущности этой стихии, но обычные понятия материи и силы или одинаково неприменимы к этой стихии, или одинаково восходят к ней как к некоторому генетическому первоисточнику. Эта стихия глубоко динамична и есть источник всякой силы, но в то же время она есть единственная созидательница масс, а потому и всего того, что мы называем материей. Весьма знаменательно также общепринятое сравнение электричества с жидкостью и его энергии с потоком. Идеи Гераклита вновь предстают перед нами и раскрывают совершенно неподозреванную в них глубину. Первичная свободная энергия есть стихия одновременно и материальная, и энергетивная, но отличная от видимой материи и видимых сил. Это есть первичное естество в состоянии вечной устремленности, есть всеобщий поток, становящийся во многообразии миров, рассеянных в бесконечности. Неведомый высший единый организующий закон управляет этим воспроизводящим лоном, и в результате их органического сопряжения вечно рождается вечно юный мир. Движение есть источник всего, есть колыбель и зиждитель всяческой жизни, а величавый поток Горнего включает в себя это вечное устремление, и именно в его стихии развертывает свою извечно заданную абсолютную гармонию. Ипостасный Закон Логоса и напоенная вечным движением Пластическая Среда — вот основоположные принципы древнего эзотерического ведения, мощный свет которых уже начинает озарять в наши дни медленно развивающуюся экзотерическую науку. В результате вековых усилий она подходит к предведению высшего знания, положенного в основание творения непостижимого гения — системы Великих Арканов Таро.

ГЛАВА XXIV

§ 76. Первоверховный бинер космологии: единство — множественность в приложении к монадной и пластической модификациям Реальности. Учение о категориях множественности и конкретных множеств в монадной и пластической стихиях

В категории монадности космос есть синтетическая иерархия видов конкретного бытия и их взаимоотношений, утверждаемых и утверждающихся как единичные модусы ипостасной Реальности. Каждый из них есть индивидуальная самость, есть конкретный субъект с изначально заданными возможностями, стремящийся в продлении мирового процесса реализовать свое достояние, актуализировать свои свойства, способности и иерархическое положение. Мир есть заданное органическое содружество единичных творческих деятелей. Несовершенство их актуального состояния обуславливает искривленность бытия и деятельности каждого, хаотичность взаимодействий и отчужденность отдельных планов, множеств и частных иерархий. Но развертывающийся в протяжении последовательности всеобщий закон эволюции осуществляет непрерывное приближение к конечной энтелехии, к просветлению всего единичного и гармонии всех частных множеств во Всеобщем. Закон иерархизма есть только динамический двигатель актуализации всеединства. Все единичное обладает внутренними, подземными связями со Всеобщим и со всеми частными сочетаниями единичных видов. Стихия интуиции разливает во всех состояниях мирового процесса и во всех разветвлениях дифференциации единичной самости предведение изначально заданной и довлеющей в пределе

осуществиться абсолютной гармонии единого во многом и многого в едином. Каждая самость следует по своему пути, тяготеет к своей индивидуальной цели, но, стремясь к ним и осуществляя свои индивидуальные достижения, она творит и дело Всеобщего. Великий закон распорядка царствует во всем мире, есть источник всякой обособленности единичного бытия, но в то же время он гранит многоликость Верховного Единства и возводит все единичное к Всеобъемлющему Первоначалу. Индивидуальность, самость, эмпирическая форма — вот основоположная категория монадного бытия, и в ее иерархическом строении каждый единичный субъект осознает и утверждает свое особое бытие в субъект-объектных отношениях с предстоящей средой и подобными ему окружающими деятелями. Начало ипостасности — Логос как Абсолютная Монада — и есть источник всяческого бытия, и только в бесконечно возрастающем уподоблении ему все единичное осуществляет свое призвание актуально быть и в гранях своей единичной индивидуальности воссоздавать отблеск Всеобщего Единого, отражать Его Вечный Лик.

В категории пластичности космос есть вечный поток Жизни. Верховная Реальность есть не только Лик, Единое, пронизывающее множественность оговоренных творческих сил и видов созерцания и напоенное безбрежностью многообразия всеобщего. Она есть и разлитая в просторе бесконечности стихия самодовлеющей Жизни, есть беспредельный мировой океан бытия, есть творческая сущность, объемлющая собою все и всему дающая начало. Этот океан Жизни един и всеобъемлющ; он прост и ясен как первичное начало, но все, что есть, в нем черпает свое бытие сгущением его непрерывных волн; он есть источник всякой сложности, всех видов бытия оговоренного, и мир чеканных форм возникает лишь как мгновенный оттиск его приливов и отливов. Здесь нет закона граней; не формы чеканят бытие, но в связных цепях их все единичное входит между собой в союзы и соподчиняется взаимно. Здесь царствует закон тождественности единого во многом и многого в едином; могучее стремление к жизни в своей собственной среде являет устойчивость отдельных ритмов в гармонии нераздельного всеобщего. И каждый ритм силой устремления непрерывно тклет цепь своих аккордов, являющих его особое единство, звучащих как призывание к свершению особой цели, и чем глубже этот ритм, чем с большей полнотой и ясностью звучат его аккорды, тем более высоко конечное призывание, тем ярче выделено оно в сонме всех иных и тем больше его пронзенность всеединством и множественность взаимных братских переливов. Эта стихия Жизни, Безначальное Пластическое Бытие, есть Вечная Женственность Абсолютного, есть Б о г о — Материя. Как ипостасный Лик рождает все иерархии форм, вливает в них мощь обособленного утверждения, связует в множества и единит их все в своем единстве первородном, так Извечная Женственность рождает своей единой творческой стихией жизни естество всяческого бытия, связует их между собой в гармониях ритмов внутренних потоков и трепетании торжествующей победы жизни и вновь роднит их все в недрах все проникающей безначальности.

Природа Реальности определяется бинером; единство — множественность. Одновременно с первичной простотой, предшествующей всякой множественности и порождающей всякое многообразие, Реальность есть абсолютная сложность, безусловная исчерпанность всех возможных видов, качественностей и состояний, гармонически возникающая из единства генетического и вновь восходящая к единству синтетическому. Это определение лежит в основе эзотеризма и со времен Гераклита и Платона ярко указывает отличие подлинной философии от рационалистических метафизических спекуляций. Замечательно также, что эта эзотерическая концепция неизменно свойственна вообще всем арийским народам, религии которых в своей внутренней основе всегда были гармоническим сопряжением монотеизма с политеизмом. Здесь оба полюса бинера: единство — множественность утверждаются целокупно и самостоятельно: бинерная доктрина не смазывается интеллектуальными ухищрениями, но заостряется до полной

яркости. Напротив, у семитов мы или встречаем односторонний монотеизм, или же, во всяком случае, идея множественности носит спекулятивный и подчиненный характер. В христианстве эта идея выразилась в догмате триединства. Одновременно с резким провозглашением веры в единого Бога христианское сознание утверждает также три ипостаси, как некую самобытную безначальную множественность. Это положение доказывается хотя бы известным святоотеческим толкованием слова «Элогим» (О'П К), где множественное число понимается как множественность ипостасей. Равным образом сюда относится учение о Предвечном Совете Троицы, как и вообще утверждение целокупной безначальности каждой ипостаси наряду с возможностью их обособленных взаимоотношений. В противоположность этому, у евреев мы хотя также находим следы идеи о множественности Реальности, но она оказывается односторонне подчиненной крайнему монотеизму¹. Так, мы видим здесь тот же догмат троичности², но вместо органического соотношения христианских ипостасей здесь почти всегда их множественность окажется производной их единства, только феноменологическим инобытием последнего. Лики Божества суть только Его логические формы и возникают не в категории бытия, но только в категории разумной стихии, в процессе отношения к миру. Так, мы читаем: «Истина в том, что каждый из этих трех ангелов [явившихся Аврааму], заключает одинаково элементы других, только у одного доминировал огонь, у другого вода, у третьего воздух»³. Здесь свойства ипостасей определяются стихийными элементами, т. е. в категории феноменологии, что совершенно чуждо онтологической концепции христианства. Такой же характер носит крайне трудная и запутанная проблема относительно Шекины. С одной стороны, Шекина есть инобытие Бога, Его Космичность, Мировая Душа, чрезвычайно сходная с гностической идеей Пневмы. С другой же стороны, Шекина понимается как ипостасное Откровение Божества, как стихия Его раскрытия и воздействия на мир, т. е. как Личное Божество, воспринимаемое с точки зрения мира; это раскрытие отлично от Божества и в то же время с Ним тождественно. Так, Шекина иногда называется «Ангел Иеговы», иногда просто «Ангел», а иногда «Иегова»⁴. Знаменательно, что и сама триединая ипостасность относится не к Божеству в себе, а к Шекине; именно она являлась Аврааму. — «Это был Ангел Иеговы, иначе говоря — Шекина»⁵. Далее, весьма многочисленны тексты, указующие, что Шекина есть женственность Божества, причем их сексуальные отношения понимаются в самом примитивном смысле⁶. Они разделены грехом и рассеянием Израиля, которое кончится только по свершении нового Божественного Союза⁷. Чтобы понудить к этому Божество, совершаются грубые и жестокие церемонии. Наконец, имеются указания, что под Шекиной понимается также и пластическое состояние Реальности, как отзвук древних эзотерических доктрин. Таким образом, и проблема изначальной двойственности Божества, подобно проблеметриединства, воспринимается еврейским сознанием не онтологически, а только феноменологически. Множественность в Божестве вторична и производив, ибо первичное Бытие в Себе только едино.

Так как на пути истории Реальность обычно воспринималась в категории монадности, то и определяющая Ее исконную природу антиномия: единство — множественность понималась также только в монадном аспекте. Здесь верховное единство образуется ипостасностью, личностью Божества, а раскрывающая Его множественность составляется Его объективированными и особо утвержденными в себе также ипостасными модусами, единичными личными началами. В силу этого космос есть многообразие единичных конкретных начал, где природа и возможности каждого определяются извечно заданной индивидуальностью как формой духа, которую они и стремятся реализовать в эволютивном процессе. Потенциальные индивидуальности, их взаимоотношения и органическая соподчиненность друг другу определяются системой потенциальных иерархий, а таковые же

взаимоотношения их актуальных реализаций выражаются системой иерархий актуальных. Тезис раскрывается в антитезисе, и, наоборот, через природу последнего мы воспринимаем природу первого. Монадность космического закона иерархического строения *eo ipso* определяет такую же монадность проявлений и восприятий нами закона всеединства как тезиса. Действительно, мы воспринимаем всеединство в бинере монадных категорий: синтетичность — простота. Единый Лик Божества по своей всеобъемлемости включает в свою природу все многообразие единичных ипостасных конкретных видов бытия по категории формы, Всеобщность Его содержания образуется формами частных порядков; Всеобщее целокупно соперечивает утверждение каждой единичностью своей особой самобытности и ипостасной природы; оно входит во все единичное, отождествляется с ним и воссоздает его в себе. Дифференциация первичного единства и обратное синтетическое к нему восхождение как к всеобщему свершаются исключительно в стихии ипостасности. Равным образом и простота Реальности определяется как простота Ее ипостасной природы: множественность аспективных единичных ликов возникает и вновь возвращается в качественно неделимое единое целое. Итак — в категории монадности природа реальности, как единство — множественность, и бинер законов иерархического строения и всеединства воспринимаются и утверждаются в стихии ипостасности.

Совершенно аналогично этому и в основоположной синтетической категории пластичности истонная природа Реальности определяется бинером: единство — множественность. Безначальное Бытие есть одновременно ипостасное Первоначало и Богоматерия, а потому платоновская формула *то εν κοι λοΑλα* остается в обоих случаях одинаково основоположной. Между тем достойное осознание этого в последнем случае представляет весьма значительную трудность. В историческом развитии человечество двигалось от наивного политеизма (анимизма) к монотеизму, после чего вновь возвращалось к политеизму в его органическом сопряжении с монотеизмом. Эта последовательность вполне закономерна: в первом этапе происходит следование за развивающимся антитезисом, эволютивно стремящимся к тезису, а во втором — при свете достигнутой вершины эволютивно же воссоздаются и оправдываются все ступени восходящей иерархии: антитезис утверждается как необходимое органическое инобытие тезиса. Соответственно этому, в категории пластичности первой открывается пластичность, текучесть нашего собственного единичного бытия, равно как и всего единичного в окружающем. Во втором периоде мы поднимаемся до идеи единой всемирной пластичности как конечной сущности и первопричины. Наконец, в третьем периоде мы вновь возвращаемся к многообразной пластичности и через это восходим до онтологического утверждения природы пластической реальности как «единство — множественность». Этот последовательный процесс в некотором смысле аналогичен гегелевскому — от конкретного эмпирического через абстрактно-спекулятивное к конкретно-спекулятивному. Таким образом, и здесь одностороннее утверждение единства предшествует платоновской формуле. Более того, в пластической категории эта односторонность достигает несравненно большей силы и гораздо труднее поддается преодолению, чем в категории монадности. Мы уже знаем, что система пневмато-логических категорий и бинер основоположных синтетических обладают самобытным обоснованием и как бы только пересекаются в конкретной феноменологии. Все пневматологическое триединство может одинаково получать окрас монадности или пластичности, равно как и идея каждой из последних одинаково не зависит от определенной пневматологической категории, но может органически соединяться с каждой из них. С другой стороны, категория монадности имеет особое сродство с категорией разума и формы, а категория пластичности — с категорией мистики и содержания. Тем не менее тождество в последнем случае не имеет места. Так, например, существует содержание в категории

монадности и форма в категории пластичности. Всякое конкретное эмпирическое есть результат органического взаимодействия двух систем категорий — пневматологических и основоположных. Восходя от конкретного эмпирического к первоначалам, мы лишь в весьма малой степени обладаем способностью осознания различия действований, феноменологически проявляющихся совместно. Так как идея ипостасности проявляется прежде всего через категорию формы, а пластичность Реальности воспринимается нами через категорию содержания, то мы естественно склоняемся если не к полному их отождествлению, то, во всяком случае, к признанию первых только трансфинитумами типов возрастания, конкретно-эмпирически характеризуемых вторыми. При таком отождествлении пневматологического содержания с пластичностью происходит соответствующее перенесение предикатов. Так как истинная природа мистики определяется прежде всего единством, то и пластичность реальности в силу ее онтологической первоосновности утверждается только как единство. Напротив, монадность, согласно истинной множественности природы разума, вырисовывается как начало, осуществляющее дифференциацию и обособление, т. е. реализующее в космосе принцип множественности.

Полученный вывод, в частности, является ключом к пониманию мировоззрения Новалиса, равно как и указывает его истинное место. В своих «Гимнах к Ночи» Новалис прославляет Ночь как символ объединения противоположный Дню, царству солнца, расчленяющего, обособляющего все. Учение Новалиса носит определенные признаки интуитивного восхищения до идеи пластичности. Его натурфилософия определенно возвышается над антэ-ротическими сопряжениями с природой в одной только монадной категории, ибо его единение с природой протекает не только в категории красоты внешних форм, но и непосредственно в категории их внутреннего естества. По его учению, «для познания природы нужно иметь особый орган — «Naturorgan», нужно в тесном многообразном единении со всеми телами, через посредство ощущений, смешиваться со всеми созданиями природы и вливаться в них своими чувствами»⁸. Итак, наша первоначальная интуиция пластической Реальности естественно приводит к утверждению ее природы как стихии абсолютного единства. Источником обособления и дифференциации, вводящим в космос принцип множественности, здесь является особое начало монадного, ипостасного бытия. Соответственно этому пластическая стихия единства провозглашается неспособной к самобытному творчеству: она только входит во всякое конкретное бытие, она служит источником и основанием всех видов конкретного естества, но образует их не собственной творческой силой, а лишь в пассивной подчиненности активнотворческому монадному началу. Иначе говоря, одностороннее утверждение единства пластической Реальности *eo ipso* обуславливает абсолютную потенциальность ее природы. Эта пластичность начинает пониматься только как первичная всепроизводящая материя, как общая космическая потенциальность. Здесь образ Новалиса этой пластичности — как ночи — оказывается в закономерной связи с исторической традицией. Уже в глубине веков «возможность», «чистая материя» (как потенция) называлась «ночью». Египетская Athor значит «Ночь»; то же у греков: Лето, Латона, Геката — различные образы Урании. Этот же символ мы встречаем и у ряда новейших авторов — у Шеллинга, Ницше, Флоренского и др. В таком понимании космической пластичности она отождествляется с аморфным субстратом имманентного и как его идея утверждается в монадном сознании в пневматологической категории мистики. Единство этой пластичности оказывается не порождающим множественность конкретного эмпирического, но целокупно входящим во все единичное и подчиненным ему. Это значит, что в таком понимании пластичности как односторонней стихии единства последнее оказывается ге-нерическим, а не генетическим и синтетическим, как это довлеет истинной самобытности. В действительности пластичность не гетерономна

монадности: она есть такое же самодовлеющее начало, наделенное безначальной мощью творчества. Мы уже знаем, что основным предикатом онтологической самобытности является независимость данного начала как по категории бытия в себе, так и в стихии его феноменологического раскрытия. Последнее может входить в многообразные сочетания с таковыми же других начал, но то, что относится к данному, только в нем имеет свой источник и обоснование. Единство всеобщего может быть генетическим и синтетическим только в том случае, когда стихии этого начала довлеет и соответственная множественность. Всякое единство, неспособное раскрыться во множественности, есть генерическое, а потому его бытие гетерономно другим, т. е. оно или вовсе лишено самобытного обоснования, будучи только порождением иллюзии и редукции в бесконечность, или же, во всяком случае, принципиально лишено всякой возможности как бы то ни было проявлять свою самобытность. Единство без множественности есть или *ovkov*, или *figjov* всякое актуальное бытие необходимо должно иметь органическое строение, т. е. быть гармоническим сопряжением центра с периферией, единства со множественностью. Космическая пластичность как самобытная модификация реальности, аналогично монадности, в своей собственной стихии развертывается из первичного генетического единства во множественность, органически восходящую и объединяющуюся вновь в единстве синтетическом.

Конкретное эмпирическое есть актуальная множественность феноменологии космической Реальности. Оно является порождением одновременно обеих Ее модификаций — монадной и пластической. Это значит, что если генетико-синтетические единства стихий монадности и пластичности в отвлеченном мышлении могут пониматься как два хотя и сопряженных, но различных начала, то их раскрытия во множественности неразрывно сопряжены феноменологически. Здесь мы подходим к уже известным доктринам, что конкретное эмпирическое является в своем целом динамическим антитезисом двух различных тезисов в двух различных бинерах первого вида и что поэтому от конкретного эмпирического начинаются два различных типа возрастания, ведущих к трансцендентному и имманентному полюсам бытия. Изложенную доктрину, что феноменологическая множественность порождается сопряженными параллельными творческими действиями монадности и пластичности, мы встречаем уже в древней Индии. Так, мы читаем в Праш-нопанишаде. — «Пожелав творений, Господь творений (Prajapati) воистину Своей Мыслью сотворил мышление (принцип его). Затем, эмануруя Свою творческую Мысль, Он помыслил о двойственности (о паре, т. е. бинере) и эмануировал ее к бытию: Субстанцию (Rayi) и Жизнь (Rupa). Обе они — помыслил Он — создадут для меня множественность творений»¹⁰. Итак, в каждой основоположной синтетической категории имеется органическое сопряжение единства со множественностью, что и определяет внутренний простор и глубину, перспективу ее стихии. Однако природа этих множественностей, способ их возникновения и качественности их синтетических объединений в единствах существенно отличны, будучи определяемы в каждом случае направляющим типом основоположной категории.

В категории монадности множественность возникает из единства по принципу иерархически качественного понижения типа возрастания ипостас-ного бытия. Чем ниже иерархический порядок конкретного начала, тем в более относительных гранях отражается в нем Всеобщее, тем ограниченнее его кругозор и возможности, тем беднее и поверхностнее его взаимоотношения с окружающим. Последовательно в каждом низшем плане качественное понижение достоинства в некотором смысле компенсируется возрастанием по количеству. Разумеется, каждый низший план и во всем своем целом оказывается обладающим меньшим достоинством, но количественное возрастание числа его членов, а потому и числа единичных взаимоотношений между ними, устраняет возможность обладания низшим планом

возможностей высших планов, как возможностей закрытых. Именно в силу этого прообраз всякого высшего бытия в некотором смысле уже включается во всякое низшее бытие, но для того, чтобы эти высшие возможности из закрытых претворились в свободные, необходимо должен произойти ряд соответствующих иерархических *transcensus'oe*. Благодаря этому же иерархическая система, несмотря на различие природ своих поясов и соответствующих им совокупностей свободных возможностей, остается целостной и единой. Как бы ни был низок порядок конкретного бытия, в нем неизменно отражается Всеобщее, но в этом отражении только весьма незначительная часть возможностей остается свободной — в строгом согласии с потенциально довлеющим ему местом в иерархической системе и уже свершенными актуальными достижениями. Все сказанное может быть непосредственно выведено из закона синархии.

Соответственно природе возникновения в категории монадности множественности из единства определяется и природа взаимоотношений ее членов, т. е. тип конкретно-эмпирических множеств. Так как наше сознание обычно ограничивалось в своих построениях категорией монадности, то, в частности, идея множественности и идея конкретного множества мыслились только в ее тональностях. Эти общие идеи почитались тождественными по природе явлениям конкретного эмпирического; было признано, что эти идеи не скрывают в себе никакого особого глубинного содержания, что в них нет никакой внутренней перспективы, что конкретные множества могут различаться количественно и качественно лишь по свойствам своих членов, но что множество, как идея, есть нечто вполне определенное и непосредственно говорящее само за себя. Между тем проблема бинера: единство — множественность, будучи связана с учением о монадной и пластической модификациях Реальности, оказывается в действительности более сложной и глубокой. Природа каждой модификации и ее внутренняя глубинность определяется бинером: единство — множественность, но этим же самым устанавливается органическая бинерность самих идей единства и множественности. В каждой модификации Реальности есть свое единство и своя множественность; они существенно отличны друг от друга, имеют разную природу и качественности, а потому возникает необходимость уяснения определяющих последние вторичных систем категорий. Итак, мы должны прежде всего выявить, что представляет собой единство и множественность в категории монадности и каковы категории всякого монадного конкретного множества.

В категории монадности конкретное бытие утверждается в своей самости, ипостасности, т. е. форме, при широком понимании ее идеи. Взаимоотношения конкретных видов бытия суть взаимоотношения различных форм. В силу этого природа монадности естественно тяготеет к изображению ее пространственной символикой. Все монадные построения если и не излагаются всегда *more geometrico*, то, во всяком случае, могут быть иллюстрированы пространственно геометрическими фигурами. Принимая же координатные направления качественными и показывающими нарастание определенно заданного смысла, мы получаем возможность иллюстрировать самые сложные явления и интеллигибельные построения, достигая этим полной наглядности.

Так, идея множественности в монадной категории естественно иллюстрируется собранием элементарных форм, иначе говоря, всякая множественность имеет здесь как бы атомное строение. Это значит, что монадная множественность представляет собой агрегат, совокупность частей — элементов, где каждый имеет в себе свое обоснование, только раскрывающееся в его периферической форме и взаимоотношениях с другими. Поэтому всякая такая множественность есть система обособленных деятелей; в происходящих между ними контактах и взаимодействиях каждый проявляет свои качественности и действия только согласно своей собственной природе и совокупности ей свойственных законов. Имеет ли множественность объединяющий

синтетический единый центр, или он только намечается как мнимый — безразлично, феноменология элементов обуславливается непосредственно только этими единичными разрозненными началами. Такой синтетический центр всегда трансцендентен природе каждого элемента, его типу возрастания и качественностям феноменологии; его бытие проявляется лишь опосредованно через совокупность элементов, как суммарный кинетический агент — эгрегор. Таким образом, имеется ли в действительности синтетическая объединенность деятельности единичных элементов или нет — все равно в плане множественности она проявляется лишь в инобытии, существенно отличном от ее реальной исконной природы. Отсюда мы и приходим к доктрине: всякая монадная множественность имеет прерывную природу, ее феноменология необходимо также прерывна и есть только суммарное целое феноменологии составляющих ее единичных элементов. Соответственно этому и всякое конкретное множество в категории монадности имеет основным предикатом прерывность конституции целостной природы и феноменологии. Каждый элемент обосновывает свое бытие независимо от других, и все взаимодействия с ними служат только средством актуальной реализации исконно заданного. Все эти взаимоотношения существенно периферичны для каждого элемента: они связывают только системы внешних качественностей и уже от них стремятся достигнуть более глубокой связности между внутренними сущностями каждого из них. Но и здесь эта связанность неизменно остается существенно периферической. Конечный предел развитости феноменологии и раскрытия всех возможных взаимоотношений определяется только как полная использованность всех потенций естества каждого элемента. Тем не менее проблема непосредственной сопряженности внутренних сущностей элементов, т. е. не по их феноменологии, но в самой категории бытия, остается не только не разрешенной, но и недоступной разрешению принципиально. Сказанный конечный предел есть достижение только связанности в раскрытии различных видов конкретного бытия, но не их самих как таковых. Иначе говоря, прерывность природы множества как целого может только достигнуть в своей феноменологии совершенной регламентации и организации, но не может быть феноменологически преодолена. Идеально организованное множество, раскрывающееся во вполне целостной феноменологии, есть в то же время онтологически наиболее яркое обнаружение раздробленности бытия. Основным предикатом статичности и прерывности монадных множеств обуславливает соответствующие качественности природы монадного организма.

Во-первых, развертывание генетического единства во множественность есть его реальное раздробление в этом инобытии. Цикл от генетического единства ко множественности и от множественности к единству синтетическому есть реальное изживание единством мистерии раздробления целого, рассеяния его частей и постепенного эволютивного обратного их собирания. В истории религии эта идея раскрывается в мифах о «Растерзанном Боге». Личный ипостасный Бог, Мужское Начало, может ввести в космос принцип множественности индивидуального бытия лишь ценою жертвы своим нераздельным единством и реальным переживанием трагедии раздробленности.

Во-вторых, иерархическое возрастание от элемента множественности к синтетическому единству в монадной категории проходит через внутреннюю сущность первого. Это значит, что каждый элемент необходимо ощущает свою сопряженность с высшим единством как нечто первичное; сопряженность же со всеми другими элементами множества является только вторичной и сопутствующей данностью. Для такого элемента высшее единство является действительным первоисточником, безусловным и исчерпывающим в онтологическом смысле, множество же других подобных представляется только средой, соответствующей его данному феноменальному состоянию. Это множество, его природа и все, что в ней происходит, имеет лишь местное, частное значение, служит только ареной эмпирической деятельности и только

дает материальные средства к осуществлению эволютивного процесса актуализации своей собственной самобытности. В силу этого каждый единичный элемент конкретного множества не только воспринимает высшую Реальность как трансцендентное ему генетическо-синтетическое единство прежде всего, но и не может иначе воспринимать Ее по самой своей онтологической природе. Множественность Реальности и Ее инобытие в виде среды не может не представляться ему только вторичной и производной Ее модификацией. Итак, стремление к одностороннему утверждению монотеизма реальности непосредственно вытекает из природы конкретного множества и его элементов в категории монадности.

В-третьих, так как самость каждого единичного элемента непосредственно сопряжена с высшим единством по особому типу возрастания, то эволюция каждого элемента есть непрерывно возрастающее утверждение им своей самости. По «закону пирамиды» иерархическое повышение синтетического единства влечет за собой возрастание соответствующего ему множества дифференциальных элементов и обратно. Поэтому эволюция самости элемента в своей внутренней сущности взаимно обусловлена развитостью его периферических общений с иными элементами множества, т. е. эмпирической деятельностью в их феноменальной среде. Основной монадный окрас и приводит к тому, что все эти периферические общения и всякая эмпирическая деятельность здесь представляет собой не выход из граней самости в простор среды, но, наоборот, перенесение всех ее данностей вовнутрь, одностороннее центрирование всех их на той же самости. В онтологической действительности эволютивное творчество частного начала есть одновременно и преодоление субъективных граней, выход из них во Всеобщее, и, обратно, привнесение этого Всеобщего в себя, воссоздание Его в себе. Здесь же свершается только половина этой бинерной действительности. Элемент подходит ко всему внешнему не как к имеющему самобытное обоснование и потому долженствующему вызвать в нем развитие соответствующего инобытия, но только как к своим отражениям вовне, только как к гетерономному его сущности бытию. В результате — на всем пути своей эволюции элемент оценивает все только со своей субъективной точки зрения и все более и более утверждает резкость и единственность своей самости. Психологически эта общая доктрина приводит к тому, что в монадной категории развитие человека не только неразрывно связано с эгоизмом, но и последний составляет необходимое условие самой возможности развития и его метод. На этом пути утверждение эгоизма в его глубоком смысле, т. е. не конкретно-эмпирического, а спекулятивного, должно быть всячески поддерживаемо и даже искусственно культивируемо как самая сущность монадного самосознания и метод монадного развития.

В-четвертых, высшее единство в монадном организме синтетически объемлет многообразные элементы соответствующего ему множества исключительно в стихии ипостасности и через нее, Это значит, что каждый единичный элемент сопереживается синтетическим целым не непосредственно в его внутренней пластической стихии бытия, лишь становящейся в системе форм, но только в стихии оформляющегося бытия, для которого система форм есть необходимое условие актуальности и единственный способ раскрытия. Целое входит в единичное и воссоздает его в себе как бы по периферии распространенности его в метафизическом пространстве, по совокупности его внешних очертаний. Объективируя и утверждая определенную форму, оно только уже вторично и опосредованно объективирует и утверждает соответствующее ей содержание. При этом такое содержание не является особой и имеющей самобытное обоснование данностью, но определяется лишь как то, что наполняет данную форму и проявляется в ней. Такое содержание вне идеи формы утрачивает всякое положительное значение, превращается или в апофатически постулируемую реальность, или в интеллектуальную абстракцию в зависимости от точки зрения и метода познавательного

подхода. Таким образом, содержание единичного элемента здесь определяется через форму не только как через средство или прием актуального обнаружения, но и как через самую сущность актуального бытия реальности. Категория формы здесь становится единственной основоположной и всеобъемлющей, категория же содержания делается вполне подчиненной и только сопутствующей, вторично возникающей по методу редукции. Если отдельный элемент множества сам представляет собой некоторую иерархию качественностей, нисходящих от его частного единичного центра к частной периферической множественности, то и в этом случае природа его включения в общее высшее синтетическое единство остается неизменной. Каждое единичное качество-вание и соответствующий ему дифференциальный аспект элемента утверждаются через их форму и через эту же форму соподчиняются в синтетическом единстве. Очертание такого сложного элемента в метафизическом пространстве представляет собой некоторую иерархию дифференциальных форм, но все их целое по отношению к внутреннему, также иерархическому содержанию одинаково остается только периферией. Сложное содержание единичного элемента утверждается по совершенно тождественному принципу как и простейшее, т. е. только в форме и через ее посредство. Синтетическое единство монадного организма, в гармоническом соподчинении себе множественности, раскрывается только как имеющий синтетическое строение ипостасный лик. Бытие высшего порядка и достоинства раскрывается во множественности низших видов бытия и, обратно, воссоединяет их в себе только в стихии ипостасности.

Все описанные только что качества монадного организма, как сопряжение единства со множественностью, и определяют собой природу и основные категории монадной множественности. Для достижения полной ясности и отчетливости их осознания повторим вкратце полученные выводы. Основной категорией монадной множественности, а потому и конкретных множеств, являются статичность и прерывность. Отсюда непосредственно вытекает, что каждый элемент множества онтологически связан с высшим единством через свою внутреннюю сущность и что только через возрастание по этому иерархическому направлению он может сопрягаться с другими подобными. Иначе говоря, для каждого элемента единство, как модификация Реальности, первичнее Ее множественной модификации, или тип возрастания по единству, проходящий через внутреннюю самость элемента, первичнее типа возрастания по множественности, раскрывающегося в феноменологических общениях с ему подобными. Эта вторая категория именуется в эзотеризме категорией обособленной уединенности бытия и возрастания элементов монадной множественности. Далее, из онтологической природы такого элемента непосредственно вытекает, что феноменология его актуального развития необходимо должна заключаться в одностороннем утверждении эмпирической самости, центрировании на ней всех процессов и видов деятельности и восприятии всех объектов и явлений окружающей среды через призму эгоистической самости. Такова третья категория феноменологического гипертрофирования эгоистической самости всякого элемента монадного множества. Наконец, четвертая категория, определяющая природу включения конкретного множества в синтетическое единство, может быть выражена в следующей формулировке: во всяком монадном организме высшее единство синтетически объемлет элементы соответствующего ему множества исключительно в стихии и через ипостасности. Эти четыре категории: статичности и прерывности, обособленной уединенности бытия и возрастания феноменологического гипертрофирования самости и ипостасной природы синтетического объединения элементов множества в высшем единстве и определяют в своем целом самобытную особенность монадной множественности, монадных конкретных множеств, монадных единств и монадных конкретных организмов. Зная их, мы и раскрываем себе возможность должного осознания природы и качеств пластической модификации Реальности.

В категории пластичности конкретное бытие утверждается в своем естестве в непосредственной стихии жизни, т. е. в содержании при широком понимании его идеи. Взаимоотношения конкретных видов пластического бытия суть взаимоотношения различных видов становления единого космического потока. Этому общему потоку свойственно некоторое общее устремление, лишь раскрывающееся в отдельных случаях с различной силой, глубиной и яркостью. Стремясь найти простой и ясно показательный символ пластической модификации Реальности, мы тотчас же убеждаемся, что символика пространственная здесь совершенно и принципиально неприменима. Будучи основана на идее формы и взаимоотношениях их обособленных видов, пространственная символика составляет естественную и исключительную принадлежность категории монадности. В конкретно-эмпирическом мы можем найти для арупической пластичности Реальности подходящим символом лишь поток; наиболее же общим эмпирическим потоком, обладающим абсолютной текучестью и постоянством устремления, является поток времени¹¹. Итак, если монадности соответствует символика пространства, то пластичность иллюстрируется символикой времени. Так, идея множественности в пластической категории естественно иллюстрируется чередованием становящихся состояний единого потока. Иначе говоря, всякая множественность имеет здесь как бы текучую, непрерывно изменяющуюся природу. Это значит, что пластическая множественность, в противоположность монадной, представляет собой не совокупность частей — элементов, где каждый обладает особым в себе обоснованием и лишь входит во взаимоотношения с себе подобными как особая данность, в себе от них не зависящая, но есть цепь состояний одной и той же реальности. В монадности взаимоотношения элементов множественности хотя и предустанавливаются онтологически как системы возможностей, но самый их факт всецело относится к области феноменологии. Как таковые, эти взаимоотношения нисколько не касаются категории бытия и входят только в категорию раскрытия Реальности в актуальном процессе. Именно поэтому монадная множественность символически определяется как имеющая атомное, агрегатное строение. Как каждый атом возникает и существует в виде особой данности и уже затем входит в соединение с другими в качестве определенно обособленной единичности, так и всякий элемент монадной множественности имеет особую внутреннюю опору бытия и сопрягается с себе подобными как самобытный деятель. Поэтому всякая монадная множественность определяется как система обособленных деятелей. В противоположность этому в пластичности взаимоотношения элементы множественности составляют самую сущность их онтологической природы, так же как и их эмпирической феноменологии. Здесь мы вновь подходим к уже известной доктрине, что в стихии имманентного конкретность и актуальность суть синонимы, т. е. что иерархический диалектический актуальный процесс здесь не может иметь места, как не могут существовать и особые кинетические агенты. В монадности онтология и феноменология различны, и первая только раскрывается во второй; в пластичности онтология и феноменология совпадают, факт бытия и его актуальная являемость здесь нераздельны. Если в монадном множестве феноменологические взаимоотношения между элементами служат только актуальными обнаружениями их внутреннего родства благодаря единству их общего синтетического первоисточника, то во множестве пластическом феноменологические взаимоотношения элементов неотделимы от их онтологического родства в единстве целостного неделимого потока и с ним тождественны. Иначе говоря, эти взаимоотношения одинаково и нераздельно относятся и к категории бытия, и к категории его раскрытия в актуальном процессе. Как в монадности взаимоотношения элементов онтологически вторичны, так в пластичности они имеют основное и первенствующее значение. В монадности эти взаимоотношения протекают только в стихии раскрытия элементов, в себе изначально заданных, и затрагивают элементы только с их периферии, объективируя и утверждая в ней единичные

аспекты и лишь опосредованно дифференцируя их содержание, несколько не изменяя его онтологического существа. Напротив, в пластичности эти взаимоотношения протекают в самой стихии бытия элементов и целиком включают все их естество. В о взаимоотношении каждых двух элементов каждый непосредственно рождается из другого в непрерывном целокупном живом перерождении. Здесь не два разнородных начала оказывают взаимодействия на общих точках своих периферий, но одно и то же начало как бы последовательно принимает различные мгновенные состояния своего естества; здесь возникает только два становления пластической реальности, вызываемые к бытию одним и тем же устремлением единого потока. Именно в силу этого пластическая множественность символически выражается совокупностью последовательных во времени состояний непрерывно изменяющегося динамического потока естества. Как каждое последовательное состояние изменяющегося тела возникает из предыдущего его целокупным перерождением, существует как целокупное обнаружение целого и целокупно же перерождается в последующее, так и всякий элемент пластической множественности есть целокупное становление динамического потока, возникающее из предшествующих и переходящее в последующие непрерывным органическим перерождением. Поэтому всякая пластическая множественность определяется как последовательная цепь целокупных состояний одной и той же реальности. Во всякой монадной множественности синтетический центр, одинаково, реален он или мним, трансцендентен по природе, типу возрастания и качествованиям феноменологии каждому единичному элементу, равно как и их суммарной совокупности; бытие этого центра проявляется лишь опосредованно в плане множественной среды, и это его инобытие существенно отлично от его реальной исконной природы. В противоположность этому во всякой пластической множественности высшее единство всегда остается иерархически имманентным плану множественной являемости. Каждый элемент пластической множественности есть действительное и целокупное обнаружение этого единства, и разделение между ними возникает только искусственно, когда познающее сознание пластическую действительность пытается осознать в монадной категории.

Только там, где потенциальная конкретность и актуальная разделяются, где единичный модус обнаруживает только часть целостного содержания реальности, только часть ее качественностей и возможностей, — только там конкретные виды бытия различного иерархического достоинства совершенно между собою разделяются, и в низшем высшее присутствует только потенциально в системах закрытых возможностей. Напротив, когда всякая конкретность есть актуальность и каждое становление есть целокупное отражение целого, непрерывно переливающееся в последовательной цепи ему подобных, — целое действительно присутствует в единичном, и притом в полной актуальности.

Только благодаря привычной односторонней подчиненности монадной категории наше сознание суживает в своих восприятиях действительность и как бы вырезывает единичное становление потока из их непрерывной цепи. Такое искусственно отмежеванное отдельное звено, разумеется, уже утрачивает присущие ему в действительности качественности и предстает пред нашим взором уже не как элемент пластической множественности, но только как элемент множественности монадной. Чтобы изучать такое звено в его действительной природе, человек должен погрузить свое сознание в соответствующую этому звену стихию. Тогда, будучи непосредственно включенным в поток естества и будучи лишь мгновенным состоянием непрерывной цепи единичных становлений, такое звено будет органически включать в себя все прошлое и будущее своей истории.

В этой именно историчности пластической действительности, как проникновенно указал уже Бергсон, и заключается ее основное отличие от механических построений монадного интеллекта. В монадном множестве каждая часть только потенциально отражает все целое в

системах закрытых возможностей; актуально она делает это лишь в весьма слабой степени соответственно своим актуальным состояниям, свойствам и тональностям. В силу этого платоновское то *ев* кои поXXа актуально только для верховной Реальности, хотя и задано для всего космоса. Эволюция всякого единичного и заключается в постепенном приближении к реализации в себе этой заданное. Наоборот, в пластической множестве каждая часть вечно и актуально отражает все целое, каждая часть есть действительно целое, и целое действительно и целокупно присутствует в каждой части. Поэтому стихия космической пластичности есть мир, где то *ев* Kai л о Я А а царствует вечно и актуально. Природа единичных элементов пластической множественности и их взаимоотношений, совместно с постоянством актуального присутствия в каждом единичном целого, и приводит нас к доктрине. — Всякая пластическая множественность имеет непрерывную природу, ее феноменология необходимо также непрерывна и есть нераздельное органическое целое исторических цепей феноменологии, составляющих ее единичных мгновенных становлений.

Прерывность монадной множественности и ее специфическая выразимость символикой пространства неразрывно связаны со статичностью ее исконной природы, типа ее изначального утверждения. Бытие и качественности каждого элемента изначально зиждутся его формой, которая в актуальном процессе только раскрывается и объективируется, но не создается и не изменяется. Это и показывает, что собственная конституция каждого элемента, а потому и конституция всей множественности в монадной категории принципиально чужды действительным феноменологическим процессам, предшествует им и от них в себе не зависят. Монадная множественность только участвует в динамике феноменологии, но в себе остается постоянной, утверждаясь в своем бытии статически. Этим мы и подходим к уже известной доктрине, что в монадной категории феноменологические взаимоотношения элементов множественности онтологически вторичны. Равным образом, если каждый элемент определяется обособленной статической неизменяемой в себе формой, то этим самым множественность имеет прерывную природу, и никакое развитие динамических феноменологических общений и взаимодействий между элементами не может преодолеть эту прерывность. В бинерную противоположность этому непрерывность пластической множественности и ее специфическая выразимость символикой потока времени неразрывно связаны с динамичностью ее исконной природы, типа ее изначального утверждения. Бытие и качественности каждого элемента динамичны по природе и динамически же определяются вибрациями его перманентно-актуального устремления. Конституция каждого элемента, а потому и конституция всей множественности в пластической категории принципиально неотделимы от действенных феноменологических процессов, утверждаются в их бытии и проявляются в них синхронически. Пластическая множественность не только раскрывается в динамике феноменологии, но именно в ней динамически утверждает свое бытие. Этим мы и подходим к приведенной выше доктрине, что в пластической категории онтология и феноменология совпадают, что факт бытия и его актуальная являемость здесь нераздельны. Как в монадности статичность исконного утверждения элементов множественности обуславливает их обособленность, а потому прерывность исконной природы множественности и обратно, так в пластичности динамичность одновременно исконного и феноменологического их утверждения устрояет их генетическую слитность, а потому и непрерывность природы пластической множественности. Отсюда явствует, что предикаты статичности и динамичности являются столь же основоположными для монадной и пластической множественности, как и предикаты прерывности и непрерывности. Более того, в действительности эти две пары предикатов органически неотделимы друг от друга, взаимно обуславливаются и могут быть выведены одна из другой. Мы разделяем их в нашем сознании в логической формулировке лишь искусственно, а

потому должны памятовать, что такое разделение есть лишь гносеологический прием.

Соответственно природе пластической множественности и всякое конкретное множество в категории пластичности имеет основным предикатом динамичность и непрерывность конституции природы и целостной феноменологии. Каждый элемент обосновывает свое бытие в неразрывной динамической сопряженности и слитности своего пластического естества с каждым другим и со всем их множеством. Взаимоотношения элементов здесь составляют самую сущность их природы, относясь одновременно и к категории бытия, и к категории его феноменологической являемости. Для каждого элемента его взаимодействия с другими одновременно и центральны, и периферичны, ибо они одинаково связуют и системы внешних качественований, и имманентно присутствующие в них внутренние сущности. Так как, в противоположность монадной категории, феноменологическая являемость здесь всегда и целокупно актуальна, то взаимная непрерывная сопряженность элементов проявляется по сущности и по феноменологии в нераздельном тождестве. Поэтому всякое конкретное пластическое множество перманентно сохраняет динамическую непрерывность своей природы. Основным предикатом пластических множеств обуславливает соответственные качественования природы пластического организма.

Во-первых, раскрытие в генетическом единстве пластического потока множественности есть не его раздробление, как это имеет место в монадной категории, но только переход от замкнутости в себе к предстоянию монад-ному дифференцирующему сознанию. Как в категории монадности в едином в себе Трансцендентном множественность возникает только в акте сопряжения с Имманентным как субстратом атомной множественности, так в категории пластичности единый поток естества Имманентного включает в себя множественность под действием дифференцирующих и организующих вейний Трансцендентного. В каждой основоположной синтетической категории раскрывается особый аспект космогонии. — В монадности исконным началом и первичным единством является Трансцендентное, а Имманентное оказывается соподчиненным и космогонически вносящим множественность, как основоположение многообразности и обособленной субъектности явлений мира. Наоборот, в пластичности исконным началом и первичным единством является Имманентное, а Трансцендентное оказывается соподчиненным и космогонически вносящим множественность, как основоположение иллюзорной раздельности и статической устойчивости единичных эмпирических проявлений бытия. В первом случае субстрат Имманентного представляется только инобытием Трансцендентного и как таковой не имеет самобытного обоснования; раздробленность бытия есть феноменологический факт, но онтологически есть иллюзия, преодолеваемая в самом средоточии Реальности — в Трансцендентном Лице, определяемом как ###. Во втором случае дифференцирующая, обособляющая и организующая деятельность Трансцендентного, аналогично, представляется только инобытием Имманентного, причем это инобытие, как таковое, не имеет самобытного обоснования; многообразие и статическая обособленность конкретно-эмпирического бытия есть только иллюзия, преодолеваемая в каждом единичном так же, как и во всеобщности имманентной пластичности, ибо в ней высший центр есть везде, а потому все есть ###. Если в монадной категории введение в самосознание Реальности множественности и рождение космической иерархии обособленных единичных видов конкретного бытия есть раздробление первичного генетического единства и рассеяние его частей, то в категории пластичности вступление Реальности к предстоянию монадной множественности изменяет лишь *tavos*, осознания становлений ее вечно единой стихии. В собственной природе пластичности все виды иерархического протяжения сосуществуют сразу во всех своих продлениях, а потому элементы пластической множественности не выходят из лона общего единства и не утрачивают живой динамической слитности со всеми другими. Поскольку

реальность переживает свое бытие в чистой пластической стихии, она объемлет весь космический поток естества и все вибрации его динамических становлений в абсолютном тождестве и событии всех точек протлений всех иерархических протяжений.

Переходя же к предстоянию монадной множественности Трансцендентного, космический поток в своем естестве начинает как бы устанавливать переход от нее к свойственной ему пластической множественности в тождестве синтетической категории воспринимающего сознания. Эта пластическая множественность в себе и онтологически, и феноменологически неизменно остается в стихии вечного и актуального тоеукси лоААсс, но, соответственно типу возрастания и качественностям органически соприкасающейся с ней монадной множественности и действующих в плане последней эмпирических сознаний категории монадности, начинает восприниматься ими и предстоять им в синтетической категории последовательности. Благодаря этому поток естества и его пластическая множественность оказываются как бы имеющими конкретно-эмпирически измеряемое протление иерархических протяжений и, в частности, протяжения времени. Если в собственной природе пластичности всеединство протяжений и, в частности, вечно делящаяся и во всем присутствующая вечность времени устраняют возможность выделения единичных участков протяжений (в частности, определенных периодов — единиц меры времени), а полнота актуальной бесконечности претворяет абсолютную динамическую устремленность Жизни в абсолютный величавый покой Безначального Бытия, то в акте пред-стояния пластического потока монадной множественности его динамичность представляется непрерывной сменой единичных становлений, всеединство — органической плавностью перерождений друг в друга звеньев исторических цепей состояний, а актуальная бесконечность — беспредельно протяженной, т. е. потенциальной. В собственной природе пластичности сразу воспринимается весь поток естества и вся история его всеединого устремления; в его предстоянии монадной множественности воспринимается только мгновенное сечение этого потока, его единичное становление — искусственно обособленный элемент пластической множественности и соответствующий ему аспект — состояние общего устремления. Если теперь такой элемент пластической множественности будет восприниматься в монадной категории, он неминуемо частью распылит, а частью исказит свои собственные качественности в самом акте преломления в монадное сознание. Если же он будет восприниматься в пластической же категории, то, не изменяясь в своей онтологической природе, он введет в пластическую реальность переживание эмпирической длительности протяжений и последовательности становлений динамического потока. В результате — в акте предстояния монадной множественности всеединый поток естества начинает переживать свою динамичность уже не как постоянную исполненность собой всех видов протяжения, но как вечное по ним прохождение. Говоря другими словами, факт предстояния пластического потока монадной множественности приводит к возникновению в пластическом сознании длительности протяжений, к изменению вечности актуальной в становящуюся; это и есть рождение во всеединой стихии космического потока пластической множественности как особого феноменологического инобытия реальности. В категории монадности основным предикатом природы множественности служат статичность и прерывность; эмпирически она въфажается символом атомного строения и возникает по принципу счета. В категории пластичности основным предикатом природы множественности служат динамичность и непрерывность; эмпирически она въфажается символом потока переходящих друг в друга единичных становлений и возникает по принципу длительности протяжения. Все изложенное и показывает, что в то время, как рождение космической множественности для трансцендентного ипостасного лика есть раздробление его генетического единства во множественность единичных конкретных ипостасных начал, для имманентной пластичности это приводит лишь к переживанию

искажения *to vos*, 'а предстояния его становлений, но ее собственная природа в себе остается неизменно непрерывной. Трагедия множественности переживается только Космической Ипостасностью, утрачивающей свое первичное генетическое единство и вновь восстанавливающей это единство как синтетическое в энтелехии космического процесса. Пластический Поток Жизни вечно остается в себе единым, но он соучаствует в этой трагедии, раскрывая начало длительности, и в то же время он вечно преодолевает ее, разнося повсюду и сохраняя во внутренней сущности каждого обособленного единичного конкретного бытия непосредственное живое ведение всеобщего единства. Эта эзотерическая доктрина и лежит в основании всемирно распространенного мифа о Растерзанном Боге и Его Божественной Супруге, странствующей по свету и собирающей Его останки. — «Изида сияющая является мстительницей за Брата. Она без устали ищет Его и с воплем блуждает по всему свету, не зная покоя, пока Его не найдет»¹². Повсюду это убитый, разорванный и расчлененный великанами Бог¹³. Его ищет Богиня и в поисках обходит мир, а обходя его, дает законы, обычаи, основывает города, дает науку, искусство, культ и обряды. А убитый Бог, разорванный на части великанами, после многочисленных битв и страданий воскресает и, наконец, прибывает торжествующим и победоносным. Во Фригии это Кибела, безутешная от неверности Атиса, в гневе обегает мир и заставляет Атиса изуродовать себя в отчаянии от измены, которую она от него вынесла¹⁴. В Египте это Изида в отчаянии от смерти Озириса, убитого изменнически Тифоном, заставившим его примерить свой гроб, и разорванного на куски великанами. Изида обходит мир, чтобы собрать эти куски: она собирает их все, кроме фаллоса, которому она посвящает свой образ; при этом она повсюду дает законы, искусство, культ, а Озирис — после многочисленных битв и трудов является победителем Тифона и великанов и возрождается для счастья мира. В Финикии это Афродита (Венера), безутешная от смерти Адониса, убитого жестоким Аресом (Марсом), воплотившемся в вепря; она обыскивает мир, чтобы найти его тело, но Адонис устрашает, наконец, это отвратительное животное и возвращается победоносным¹⁵. В Ассирии это Саламбо и Беллита, в Халдее — Тамуз и Иштар, с которыми происходит тождественное. В Персии — это Митрас и Митра, у скандинавов — это Фрейя и Балдур, с аналогичной историей. В Самофракии, в Трое, в Греции,¹⁶ в Риме — это Церера, безутешная от похищения своей дочери, путешествует по всей вселенной и утешается лишь тогда, когда видит бездну, через которую Плутон увлек Прозерпину (Персефону). Это Вахх, убитый, разорванный и растерзанный гигантами, трепещущее сердце которого находит Паллада, части тела которого собирает Церера (или Деметра), который наполняет мир своими подвигами, остается победителем и завоевывает себе место среди богов. В христианской символике и иконографии эта же идея лежит в основании многообразно разработанной искусством всех веков темы: «*Mater dolorosa*».

Во-вторых, во всяком пластическом множестве иерархическое возрастание от единичного элемента к высшему синтетическому единству проходит целокупно через все его содержание в себе и по отношению к другим элементам и реализуется в его собственной природе. В монадной категории такое возрастание проходит через внутреннюю сущность элемента, т. е. его собственная природа черпает онтологическое обоснование и сопричисляется к бытию высшего порядка и достоинства исключительно чрез посредство и как бы русло ее синтетического центра в каждом данном поясе индивидуальной синархии. Поэтому все взаимоотношения такого элемента с ему подобными и всякая эмпирическая деятельность в окружающей среде здесь онтологически вторичны, и высшая Реальность ему раскрывается в одностороннем монотеизме. В пластической категории, при нераздельной слитности в ней онтологии и феноменологии, взаимоотношения элементов множества являются не актуальным раскрытием только глубинного родства по единству первоисточника, но самой его сущностью. Онтологическая первичность и феноменологическая вторичность здесь в действительности совпадают в тождестве, и последняя

только искусственно quasi-самостоятельно объективируется в категории предстояния. То, что в монадности представляется для элемента периферическим — его эмпирические качественности в среде и взаимоотношения с другими, — здесь образует сущность бытия и всю иерархическую перспективу его природы.

Высшее единство здесь не представляется трансцендентным, но непосредственно находится и раскрывается в каждом звене динамических цепей становления пластического потока; *Το εν Κσχήνο Μα* здесь раскрывается во всем единичном, как и в безграничности Всеобщего. В силу этого каждый элемент пластического конкретного множества не только воспринимает высшую Реальность как имманентно живущее в нем единство множественности и множественность единства, но и не может иначе воспринимать Ее по самой своей онтологической природе. Если монадность типа бытия и самосознания в феноменологии естественно приводит к утверждению абсолютного онтологического трансцендентизма, то пластичность типа бытия и его динамического переживания столь же неизменно влечет к провозглашению системы абсолютного имманентизма. Но при этом надо помнить, что всякое конкретно-эмпирическое сознание только отчасти причастно полюсам основоположного бинера модификаций Реальности. По отношению к трансцендентному и свойственной ему ипостасности несовершенство конкретного сознания и не могущая быть преодоленной одновременная двойственность его природы — монадность и пластичность — обуславливают лишь недоступность актуального выражения всей действительной глубины трансцендентности Первоначала единичному эмпирическому. Эта глубина раскрывается вполне только при имманентном постижении всех видов бытия последовательных ступеней космической синархии, т. е. только в самосозерцании Реальности.

Тем не менее утверждение трансцендентности Реальности единичному эмпирическому сознанию по существу вполне правомерно и качественно согласно с действительностью. Последняя и намечается как энтелехийный предел типа возрастания, для которого даются начальные ступени и законы эво-лютивного восхождения. По отношению же к имманентному и свойственной ему динамической пластичности несовершенство конкретно-эмпирического сознания в корне устраняет закономерную возможность утверждения в своей природе имманентного мирозерцания. В самом деле, внутренняя перспектива по категории бытия в пластическом потоке разворачивается лишь при целокупном в него погружении. Только при такой полной слиянности эмпирическое сознание становится действительно имманентным пластической Реальности. Здесь феноменологические качественности становления действительно имманентно сопричитаются к естеству потока в себе и, обратно, пронизываются им. Это есть внедрение через феноменологию в *Ding an sich* и обратное к ней возвращение, в чем и реализуется тождество феноменологии онтологии. Только в таком творчестве эмпирическое сознание завоевывает право утверждения абсолютного имманентизма. Это не есть провозглашение тождества конкретного эмпирического Реальности, не есть ее оплощение и снятие внутренней иерархической перспективы пластического естества, но реальное вхождение в космическое естество как *Ding an sich* и осознание абсолютного тождества предстоящего монадности естества всеединой пластичности.

Очевидно, что все эти доктрины не имеют ничего общего с системами современного имманентизма, исторически исходящего от Беркли. Эзотерический имманентизм глубинен, своеобразно иерархичен и онтологичен; современный исторический — поверхностен, плосок и конкретно-эмпиричен. Феноменальное сознание, поскольку оно монадно, в принципе неспособно к адекватной слиянности с пластическим естеством, к внедрению в *Ding an sich*. Поэтому оно принципиально *de jure* и *de facto* неспособно провозгласить доктрину абсолютного имманентизма. Поскольку для трансцендентного отсутствие адекватной слиянности с

Реальностью в себе лишь понижает актуальное выражение трансцендентизма, но не изменяет его существа, постольку для имманентного это отсутствие вовсе уничтожает сущность имманентизма. В первом случае тип возрастания сознания обладает длительностью протяжения, и эмпирически сознание может постепенно эволюционировать последовательными дифференциальными *transcensus'*аМН. Во втором случае иерархичность качественно неотделима от всеединства, а потому эмпирическое сознание стоит перед необходимостью целостного решительного *transcensus'*а, коренного перерождения своей природы. Из всего сказанного мы и приходим к выводу, что конкретно-эмпирическому сознанию как таковому свойственно лишь эволютивное приближение к абсолютному трансцендентизму, абсолютный же имманентизм ему принципиально чужд. В монадной категории каждый элемент конкретного множества, будучи сопряжен с Реальностью по типу возрастания через свою сущность и воспринимая множественность среды как вторичное и производное, естественно тяготеет к одностороннему монотеизму. В противоположность этому в пластической категории каждый элемент конкретного множества воспринимает в окружающей среде и множественности взаимоотношений основоположную реальность. При этом присущий собственной стихии пластичности имманентизм в несовершенном эмпирическом сознании переносится на явления конкретного эмпирического. Вместо углубления феноменального естества до живой динамической слиянности со всеединым пластическим потоком здесь возникает отождествление этого естества с реальностью, т. е. здесь не единичное восходит до Всеобщего, но всеобщее понижается до тождества с единичным. Итак, восприятие конкретно-эмпирическим сознанием природы пластических множеств создает стремление к одностороннему утверждению анимизма и политеизма.

В-третьих, ввиду тождества для всякого элемента пластического множества онтологии и феноменологии и первоосновности его взаимоотношений с другими эволютивная объективация его становления в предстоянии есть непрерывное возрастание параллельно и сопряженно: его динамической живой слитности со всеми другими элементами пластического множества и непосредственного имманентного обнаружения в нем реальности. В монадной категории эволюция элемента заключается в утверждении его самости, в постепенной актуальной реализации ее как изначально заданного в окружающей среде. Данности последней, с точки зрения ипостасного развития самости, ее эволюцией переносятся из общей экономии природы в грани индивидуального мира и, органически соподчиняясь самости, по «закону пирамиды» повышают ее актуальное иерархическое достоинство. В противоположность этому в пластической категории каждый элемент множества перманентно актуален, и эволютивному изменению подлежит лишь объективация его в конкретно-эмпирическом сознании, как единичного становления пластического потока в категории предстояния. При этом единичный элемент выявляется не как особая в себе замкнутая самость и ее индивидуальная актуализация, но как целокупное состояние целостной реальности. Бытие этого состояния в себе неотделимо от бытия других состояний, органически связанных законом непрерывного динамического перерождения друг в друга, равно как и с бытием целостной реальности. Предстояние единичного есть вместе с тем и предстояние всего целого, причем последнее осуществляется также двойственно: в его в себе замкнутом генетично-синтетическом единстве, непосредственно живущем в каждом состоянии и возводящем этим последнее до достоинства *Ding an sich*, и в его развернутости по синтетической категории последовательности — в длительности устремления и ритмических волн пластического потока. Поэтому монадной идее самости в пластичности соответствует идея целокупной динамической слиянности с Реальностью. В первом случае единичное возрастает в себе и стремится эволютивно воссоздать Реальность в себе же, а во втором — единичное перманентно сопряжено с Реальностью и в

своём конкретном предстоянии лишь соучаствует в жизни Всеобщего. Если эволюция монадного элемента стремится быть абсолютно субъектной и субъективной и в энтелехии субъектности и субъективности воссоздать в своих глубинных недрах Субъект Абсолютный и трансфинитум субъективности — всеобъемлемость Всеобщего, то жизнь пластического элемента есть становление абсолютных объектности и объективности и стремится обнаружить в категории предстояния свое онтологическое естество как Абсолютную Объектность и исчерпывающую объективность Всеобщего. Отсюда явствует, что если в монадной категории развитие состоит в непрерывном возрастании утверждения самости и по принципу, и по заданности, и по методу, то в пластической категории эволюция совершается независимо от начала самости, по совершенно иным принципам, закону и методу. В первом случае тип возрастания проходит через самость, и усилия человека направляются на свершение последовательно возрастающего ряда иерархических *transcensus'oe*, приводящих к утверждению самости восходящих иерархических достоинств. Во втором случае тип возрастания непосредственно зиждется на самом Всеобщем, и эволюция конкретно-эмпирического сознания по отношению к пластической реальности состоит в живом ей уподоблении и соучастии в ее жизни. Последнее становится возможным лишь при полном отрешении от самости, ее законов и методов и при полном перерождении всего существа; только в его целостном отчуждении от индивидуального начала и в изменении всего *тсвос,'&* жизни, самосознания, стремлений и методов деятельности человеческое существо обретает свободу погружения в пластический поток и непосредственной жизни в динамической стихии Всеобщего. Психологически эта общая доктрина приводит к тому, что в пластической категории развитие человека не только неразрывно связано с преодолением эгоизма и отрешением от личного начала, но и последнее составляет необходимое условие самой возможности развития и его метод. В этом именно и заключается самое глубинное обоснование всякой религиозной и посвятительной аскезы. На этом пути подлжит преодолению не только конкретно-эмпирическая личность, но и духовная индивидуальность монады, как источник обособления¹⁷ и замкнутости в изначально заданной форме. Здесь человек ставит своим идеалом полное и принципиальное уничтожение своего Я, а энтелехией служит абсолютная «нищета духа» как утрата личным началом всякого субъективного достояния, возвращенного во Всеобщее и лишь в нем обретаемое в вечности. Будучи конечной целью пути, самоуничтожение личного начала здесь является и методом развития, и силой его движущей.

В-четвертых, высшее единство в пластическом потоке органически объемлет элементы множества становлений в предстоянии исключительно в непосредственной стихии содержания. Это значит, что каждый элемент пластического множества сопереживает общий поток и сопереживается им непосредственно в его внутреннем естестве, причем его становящиеся формы и их распорядок играют только вторичную и сопутствующую роль. Эти системы форм получают первенствующее значение только в чуждой стихии монадного сознания, как условие и способ актуального раскрытия бытия; здесь же выявление видов бытия и органическое перманентное воссоединение единства их ритмов в едином устремлении жизни свершается в их собственной глубинной природе, в стихии вечного и абсолютного самотождества бытия и жизни Реальности. Целое входит в единичное и воссоздает его в себе как бы в целокупности его объема в метафизическом пространстве, как бы в каждом дифференциальном элементе его массы. Рождая в своем устремлении единичный вид становления как содержание особого ритма вибраций, пластический поток уже вторично и опосредованно утверждает в категории предстояния соответствующую этому содержанию форму. При этом такая форма не является особой и имеющей самобытное обоснование данностью, но определяется лишь как то, что периферически очерчивает данное содержание, что *implicite* включено в него и лишь условно

объективируется в отдельности. Такая форма вне идеи содержания утрачивает всякое положительное значение, превращается лишь в интеллектуальную абстракцию. Таким образом, форма единичного элемента здесь определяется через содержание как сущность и исчерпывающую полноту бытия реальности. Категория содержания здесь становится единственной и всеобъемлющей, категория же формы делается вполне подчиненной и только сопутствующей, вторично возникающей по методу редукции.

Все описанные только что качества пластического потока естества как перманентно актуального органического сопряжения единства со множественностью и определяют собой природу и основные категории пластической множественности. Для достижения полной ясности и отчетливости их осознания повторим вкратце полученные выводы. — Основной категорией пластической множественности является динамичность и непрерывность. Отсюда непосредственно вытекает, что каждый элемент множества связан с высшим единством параллельно через себя и через совокупность взаимоотношений с другими. Иначе говоря, для каждого элемента модификации Реальности в единстве и множественности одинаково первичны, и тип возрастания объективации становления элемента в категории предстояния проходит через целокупное его содержание по отношению к себе и другим элементам одновременно и сопряженно. Эта вторая категория именуется в эзотеризме к а т е г о р и е и целокупного сосуществования. Далее, из онтологической природы такого элемента непосредственно вытекает, что эволюция объективации его становления в категории предстояния необходимо должна заключаться в возрастании слитности с другими элементами и раскрытии имманентного сосуществования в нем Реальности, что и требует полного отвлечения содержания бытия от самости и уничижения эгоистического личного начала. Такова третья категория — уничижения самости, Наконец, четвертая категория, определяющая природу органической целокупности пластического потока, может быть выражена в следующей формулировке: во всяком пластическом потоке высшее единство органически объемлет элементы множества становлений в предстоянии исключительно в непосредственной стихии содержания. Эти четыре категории: динамичности и непрерывности, целокупного сосуществования, уничижения самости и органического объединения элементов множества в целокупном высшем единстве в стихии содержания и определяют в своем целом самобытную особенность: пластических множественности и конкретных множеств, пластических высших единств и органическую целокупность пластических потоков.

Ввиду важности всех изложенных доктрин и для достижения полной наглядности мы приведем сравнительную таблицу взаимно бинерных качеств-вонов и общих категорий органических реальностей, как сопряжения единства со множественностью, в монадной и пластической стихиях.

- 1) Изображается символикой пространства.
- 2) Множественность подобна собранно атомов, т. е. есть агрегат.
- 3) Феноменология только раскрывает и актуализирует онтологию.
- 4) Синтетическое единство трансцендентно элементам множества.
- 5) Идея множественности и конкретного множества различны, и последние существуют объективно.
- 6) Взаимоотношения элементов механичны.
- 7) *То εν και πολλα* задано лишь для синтетического единства.
- 8) Основная категория множеств — *прерывность*; элементы в себе *статичны*.
- 9) Феноменология множеств в конкретном эмпирическом обнаруживается в синтетической категории *последовательности*, а потому множественность здесь возникает по принципу *счета*.
- 10) Каждый элемент утверждается в бытии в себе; взаимоотношения с другими вторичны.
- 11) Иерархическое возрастание от элемента к синтетическому единству проходит через *самость* первого, что и составляет категорию *обособленной уединенности бытия элементов*.
- 12) Элементу монадного множества закономерно свойствен лишь трансцендентизм.
- 13) Сопряжение конкретно-эмпирического сознания с монадными множествами влечет к монотеизму.
- 14) Эволюция элемента есть возрастание его самости.
- 15) Утверждение личного начала и онтологический эгоизм есть путь и метод эволюции; такова категория *феноменологического гипертрофирования эгоистической самости*.
- 16) Это есть стихия субъектности и субъективности.
- 17) Целое объемлет единичное в стихии ипостасности; это есть категория *монадного синтеза*.

- 1) Изображается символикой времени.
- 2) Множественность подобна совокупности последовательных состояний изменяющегося тела.
- 3) Онтология и феноменология совпадают в тождестве.
- 4) Высшее единство имманентно множественной являемости.
- 5) Множественность и конкретное множество имманентны и обособляются лишь искусственно в категории предстояния для монадно созерцающего конкретно-эмпирического сознания.
- 6) Взаимоотношения элементов историчны (Бергсон).
- 7) *То εν και πολλα* вечно актуально для всего потока.
- 8) Основная категория множеств — *непрерывность*; элементы в себе *динамичны*.
- 9) Феноменология множества в конкретном эмпирическом обнаруживается в синтетической категории *длительности*, а потому множественность здесь возникает по принципу *длительности протяжений*.
- 10) Каждый элемент утверждается в бытии одновременно через себя и через все другие, а потому взаимоотношения с последними первичны.
- 11) Иерархическое возрастание от элемента к высшему единству проходит через целокупное содержание первого по отношению к себе и другим элементам, что и составляет категорию *целокупного сосуществования*.
- 12) Становлению потока закономерно довлеет утверждение абсолютного имманентизма.
- 13) Сопряжение конкретно-эмпирического сознания с пластической множественностью влечет к политеизму.
- 14) Эволюция объективации становления в категории предстояния есть возрастание слитности с другими пластическими элементами и обнаружение имманентизма Реальности.
- 15) Преодоление личного начала и его уничтожение есть путь и метод эволюции; такова категория *уничтожения самости*.
- 16) Это есть стихия объектности и объективности.
- 17) Целое объемлет единичное в стихии содержания; это есть категория *пластической целокупности*.

Таковы основные бинеры качественностей монадных и пластических организмов, в совместных проявлениях которых существует и эволюционирует конкретно-эмпирическое актуальное сознание человека. Основываясь на их знании, уже не представляет особых затруднений выявить природу, законы и условия деятельности его в эмпирической действительности применительно к отдельным случаям и в пределах специальных дисциплин.

«Everything flows, out and in; everything has its ideas; all things rise and fall; the pendulum — swing manifests in everything; the measure of the swing to the right is the measure of the swing to the left; rhythm compensates».

The Kybalion.

§ 77. Вводные замечания

Конкретное эмпирическое сознание человека на пути ведомой нам истории преимущественно развивалось в стихии основоположной синтетической категории монадности. Истинная действительность и окружающего мира, и собственной природы человека одновременно и монадна, и пластична, но человек или вовсе упускал из виду эту исконную двойственность, или воспринимал оба полюса бинера через призму монадности. Поэтому человеческая культура последних тысячелетий, а в особенности новейшая европейская, носит яркий монадный характер. Разумеется, это не относится к культуре в себе, ибо она при всех условиях и независимо от желаний и стремлений человечества неизменно и вечно остается и монадной, и пластической в бинерном равновесии. Говоря о монадном окрасе современной культуры, я подразумеваю лишь восприятие ее человечеством, т. е. не культуру в себе, а ее идею в общечеловеческом сознании.

Отдельные люди вполне достигали ведения также о пластичности истинной действительности мира и человеческой культуры, но они не хотели или не могли с должной яркостью осознать и выразить это восприятие, сделать его общепонятным, т. е. создать связующий мост между монадным и пластическим мировоззрениями. Поэтому их опыт оставался всецело внутренним, что, в связи с общей незначительностью их числа, привело к ничтожности их влияния на общую природу и устремление человеческой культуры. Между тем, зная начальные эзотерические доктрины о бинере модификаций Реальности, нетрудно убедиться, что во всех отраслях деятельности человека, во всех видах его отношения к себе и окружающему миру, во всех состояниях его сознания и во всех дисциплинах монадная и пластическая стихии действуют в неизменной бинерной сопряженности, а потому односторонняя монадность воспринимающего сознания обуславливает возможность восприятия только половины истинной действительности и утрату другой. Более того, так как полюса каждого бинера гармонически отражены и соподчинены друг другу, то знание только одного полюса не может быть адекватным действительности даже в его пределах. Такое знание должно быть определено как искажение половины действительности, и в этом его конечный непереступаемый предел.

Каю бы ни развивался человек в односторонних гранях монадной категории — он может достигнуть лишь преодоления частных относительных искажений, но основная и принципиальная искаженность всех его достижений тяготеет над ним непреодолимо; в этом и состоит эзотерическая сущность религиозного учения о первородном грехе. Оторванность сознания от пластического потока вечной жизни обуславливает не только утрату способности имманентного сосуществования с Реальностью, но и принципиальную искаженность природы и

возможностей монадной стихии. Из всего сказанного ясно, что познание эзотерической доктрины о двух модификациях Реальности требует пересмотра всех достижений человечества. Эта доктрина раскрывает новый, бесконечный простор для творческой деятельности во всех ее видах, удваивает смысл и значение всего, открывает доступ в новый мир, богатство и возможности которого безграничны. Все науки и все дисциплины должны быть пересмотрены, ибо к уже известной системе законов и категорий органически присоединяются новые, равновеликие по достоинству и бине-рные по своим качествованиям и природе. Такова задача и лозунг, поставляемые ныне пред человечеством и его грядущей историей. Постараемся же дать хотя бы начальные к этому пролегомены.

I. Онтология. § 78

Основная идея исторической онтологии — что непознаваемая в себе Первопричина раскрывается как субстанция, — ограничена монадной категорией и улавливает лишь одну сторону действительности. Эзотеризм утверждает, что идея Абсолюта разворачивается в бинере основоположных идей: субстанции и пластического потока. Отсюда вытекает исконная двойственность категории бытия, а потому и необходимость утверждения двух полярных систем иерархически нисходящих категорий как в онтологии, так и в феноменологии. Аналогично этому же космогония, как учение о конституции и возникновении единичного бытия из Первоначала, также должна быть построена в параллельной сопряженности в монадной и пластической стихиях. Наконец, учение о сущности, природе и призвании человеческого существа, о системе космоса и их взаимоотношениях должно быть раскрыто в обеих основоположных категориях и органически воссоединено в единую доктрину. С точки зрения эзотеризма, учитывающего исходный дуализм всякого проявления в Манвантаре бытия, конкретное эмпирическое приобретает глубочайший смысл и значение. — Монадность и пластичность органически соединены только в Абсолюте и в конкретном эмпирическом; в космогонических реальностях и иерархиях они отвлечены друг от друга, а потому последние суть только координаты творческих действий живой Реальности. Неведение доктрины о двух модификациях Реальности естественно и неустранимо приводило в концепциях монадной категории к крайнему уничтожению конкретного эмпирического, к признанию его только низшей ступенью в нисходящей космогонической иерархии. Отсюда же естественно возникали те неразрешимые противоречия между его несовершенством и постулируемым всесовершенством творческого Начала, которые стали камнем преткновения всякого идеализма.

Сюда относятся проблемы страдания и зла, антиномии, поставленные еще Эпикуром¹, идеи искупления и первородного греха в этическом аспекте и т. д. Именно на этой же проблеме потерпела крах и величайшая из философий — Гегеля. К противоположным, но столь же печальным последствиям приводит и антитеза идеализма — материализм от наивного до имманентизма. Здесь конкретное эмпирическое непосредственно или как данность сознания провозглашается адекватным реальности, и тогда противоречие между его видимым несовершенством и априорно необходимой разумностью и совершенством системы законов мира обостряется до невыносимой резкости. Между тем для эзотеризма конкретное эмпирическое есть конкретная спекулятивность Всеобщего в Его макрокосмическом Самосозерцании. Общее и глубокое понимание этой конкретной спекулятивности, объемлющей в органическом единстве и тождестве обе основоположные синтетические категории, обуславливает соответствующую глубину и общность идеи конкретного эмпирического в себе. Надлежит различать конкретное эмпирическое в себе от конкретного эмпирического,

соответствующего феноменальному состоянию сознания человека, или, вернее, иерархиям последних. Первое соотносительно Реальности в себе, т. е. Абсолюту; монадность и пластичность здесь составляют лишь этапы отвлечения во вселенском диалектическом процессе. Второе соотносительно с единичным состоянием данного конкретного единичного сознания, а потому есть только частное аспектированное и искаженное членение первого как целого. Для такого единичного сознания конкретная спекулятивность Всеобщего ограничивается пределами соответствующего ему конкретного эмпирического. Только здесь монадность и пластичность в его восприятиях оказываются органически соединенными. Все высшие трансцендентные ему реальности мы воспринимаем односторонне в той или иной основоположной категории, ибо в противном случае это показывало бы соответствующее расширение граней довлеющего ему конкретного эмпирического. Иначе говоря, существеннейшим признаком трансцендентного опыта как такового является замкнутость восприятий в каждом единичном случае в монадности или пластичности. Это и предопределяет отвлеченность природы всех реальностей и достижений, черпаемых трансцендентным опытом. Для сознания каждого человека промежуточные звенья между Реальностью в себе и конкретным эмпирическим носят характер отвлеченности и спекулятивности. Природа и состояние каждого единичного человеческого сознания всегда выражается схемой диалектического процесса, где Сущее диалектически разворачивается в монадности и пластичности как расчлененных полюсах бинера и вновь воссоединяется в конкретном эмпирическом, эволютивно становящемся конкретно-спекулятивным. По мере возрастания иерархического достоинства сознания человека возрастает в достоинстве и всеобщности и соответствующее ему конкретное эмпирическое. В пределе этого возрастания конкретное эмпирическое сливается со Всеобщим как трансфинитумом ряда, параллельно с этим претворяясь в конкретно-спекулятивное.

Все это и показывает, что эволюция сознания человека должна быть определена как преодоление отвлеченной спекулятивности всех начал и реальностей космоса. В действительности каждому поясу космической синархии свойственно особое конкретное эмпирическое, представляющее собой модус конкретного эмпирического во Всеобщем. Отвлеченность трансцендентных данностей есть только следствие несовершенства познающего их сознания; конкретное эмпирическое в обычно понимаемом смысле есть только низшая ступень иерархии, но как таковое уже указывает тип возрастания спекулятивной конкретности во Всеобщем. Конкретное эмпирическое есть естественная и единственно возможная точка опоры, раскрывающая возможность всякому актуальному сознанию эволютивно оплотнять данности своего трансцендентного опыта. Равным образом, имея бесконечно возрастающую внутреннюю глубину и проходя через всю иерархическую перспективу космоса, конкретное эмпирическое есть не низшая ступень вселенского диалектического процесса, но есть его ось, на которой зиждутся все создаваемые эволютивным человеческим сознанием отвлеченности. Это показывает, что схема диалектического процесса существует только для человека и соотносительна с идеей конкретного эволютивного человеческого сознания, что природа Реальности и Ее жизнь могут определяться лишь как трансфинитум возрастающего ряда диалектических процессов. Этот трансфинитум существенно от них отличен, ибо в нем начальное и конечное звенья органически совпадают в абсолютном тождестве. В силу этого дилемма Реальности в себе и конкретного эмпирического во Всеобщем не существует и возникает только в эволюционирующем конкретном сознании. Космос есть единое органическое целое, и закон всеединства раскрывается в нераздельной сопряженности монадности и пластичности.

Проблемы пневматологии сопряжены в непосредственной близости с онтологией. В нашем изложении космогонического возникновения, конституции и феноменологического развертывания единичного конкретного индивидуального бытия в триединстве пневматологических категорий мы следовали монадному мирозерцанию. Только в «Динамике» мы ввели доктрину о бинере монадной и пластической модификаций Реальности. Я принужден был избрать такой способ изложения ввиду обширности, трудности и новизны теорий и доктрин эзотерической пневматологии, а потому и необходимости вводить читателя в круг идей в некоторой постепенности. Если бы он сразу встретился с эзотерической теорией во всей ее общности, сложности и глубине, ее надлежащее усвоение представило бы почти непреодолимые трудности. Самое же главное, что пластическое мировоззрение совершенно чуждо обычному философскому языку, его приемам и методам, а потому может быть изложено лишь образами и символами. По этим основаниям я и должен был решиться выделить теорию пластичности особо, главнейшие части которой и войдут в «Пневматологию индивида» и в «Пневматологию обществ». Только по отношению к интуиции совершить такое разделение не представилось возможным, ибо именно в стихии интуиции как откровения всеединства монадность и пластичность нераздельно сопряжены между собой. Если антитезис бинера второго вида — закон иерархического строения и учение о категориях — может быть последовательно изучаем в своих бинерных компонентах — монадной и пластической, то тезис — всеединство — в таком разделении неумолимо утрачивает самые основные предикаты и качественности своей природы. Необходимо также заметить, что, вообще говоря, наше сознание поднимается до созерцания в пластической стихии только путем эволюции в монадности: хотя пластичность вечно присутствует в нем и феноменологически раскрывается, но переключение от непосредственных инстинктивных восприятий через логическое мировоззрение к сознательному пластическому самоутверждению в потоке естества осуществляется монадным развитием, как эмпирическим двигателем. В Упанишадах эта идея возводится до онтологической всеобъемлемости: «Два Брахмана подлежат созерцанию: слово и не-слово, и только словом открывается не-слово»². На основании изложенного мы уже можем наметить главнейшие этапы пластической пневматологии.

Единичное конкретное бытие в монадности определяется индивидуальностью как искони заданной статической формой духа; в пластичности оно есть динамический поток естества определенного устремления и ритма вибраций. Монадным пневматологическим категориям: воле, мистике и разуму, как ипостасным модусам самости монады и ее актуального обнаружения в иерархии аспектов нисходящих порядков, здесь соответствуют целокупные состояния ее естества. Идея категории соотносительна с идеей феноменологии; поэтому идея категорий в прямом смысле монадна. Источник бытия категорий трансцендентен, природа же этого бытия трансцендентальна. Отсюда вытекает, что пластическая стихия в себе не может обладать категориями в их обычном понимании. Отдельные категории и их система возникают лишь там, где возможна дифференциация целого и объективирование частей порознь, где имеется протяженная длительность в смене последовательных состояний актуального обнаружения и раскрытия искони заданного или эволютивного нарастания внутреннего и внешнего достояний. Пластический поток, напротив, есть стихия всеединства и перманентного сосуществования членений; здесь каждая часть вечно остается нераздельно и целокупно сопряженной с целым и им проникнутой, здесь обособленное объективирование части принципиально невозможно. Пластическая природа в себе есть целостная неделимая всеединая

реальность, и столь же целостно и неделимо адекватное ее переживание при совершенном погружении в нее. Конкретное эмпирическое сознание человека, как таковое, принципиально неспособно достигнуть такой целостной имманентной слиянности с пластической стихией. Но, оставаясь самим собою, оно сопрягается с пластичностью и воспринимает ее в категории предстояния. Эта категория не относится к собственно пластичности, аналогично тому, как категория субъект-объектности, развертывающаяся в пределах трансцендентной стихии, хотя и может соприкасаться с имманентной, но возникает лишь в акте сопряжения творческой монадной самости с пластическим потоком. Таким образом, категория предстояния по отношению к пластичности должна определяться как наведенная извне. Категория предстояния определяет не природу пластического потока в себе, но ее феноменологическую являемость конкретно-эмпирическому сознанию. Созерцая пластичность естества, это сознание, с одной стороны, определяет его как объект своей субъектности, подлежащий восприятиям и претворениям в пневматологическом триединстве, а с другой — отделяет его от себя и своей природы как особую вещь в себе. Эта вещь в себе обладает как бы двумя сторонами: во-первых, она существует для себя и здесь оказывается непознаваемой (*ignorabimus*), а во-вторых, она существует как нечто предстоящее монадному сознанию. Последняя сторона и может быть определена как объектность в себе, в то время как первая выходит за пределы категории объектности, замкнута в себе и изолирована от всякой монадности. Иначе говоря, созерцаемая конкретно-эмпирическим сознанием пластичность и обнаруживаемые ею качества могут координироваться или на идее объекта в монадной категории, или на идее предстоящей: >тому сознанию самобытной пластической стихии. В первом случае идея пластичности замещается идеей субстрата имманентного, и последний приобретает в плоскости монадной категории феноменальные соответствия пневматологическим трансцендентным категориям: воли, мистики и разума — категории: энергии, материи и формы. Эти последние категории существуют только феноменологически и возникают только в конкретно-эмпирическом сознании в его субъект-объектных отношениях с окружающим. Во втором случае идея пластичности в себе отождествляется с идеей ноумена ее феноменологического предстояния, т. е. феноменологическая являемость пластичности начинает почитаться свойством ее собственной природы, ее динамическим предикатом. Другими словами, здесь субъектом, порождающим трансцендентальное бытие категорий, конкретно-эмпирическое сознание полагает уже не самое себя, но объектность в себе — предстоящий пластический поток. Соответственно этому и возникает особая система категорий пластического естества в категории предстояния. Категории мистики здесь аналогичны категории естества, категории разума — категория предстояния, и категории воли — категория устремления. Эти категории получают нижеследующие определения.

Естество пластического потока есть глубинная природа Реальности, зиждущая всеединство космического бытия; это есть сущность и содержание всех видов конкретных становлений, являющихся в категории предстояния в исторических цепях и в себе имманентно сосуществующих друг с другом и с целостной неделимой реальностью. Это есть онтологическое определение естества; пневматологическое его определение будет следующее. — Категория естества раскрывается в сознании каждого конкретного существа постольку, поскольку оно исполняется переживанием вселенского потока бытия. Только через эту исполненность делается возможным его собственное существование как динамически конкретного потока определенного типа вибраций; с другой стороны, категория естества есть стихия восприятий всеединства космоса; именно в ней свершается мистерия имманентного слияния и сосуществования со всеми иными потоками. Через всеединство глубинной природы естества человек обнаруживает в эмпирическом сознании божественность своей собственной природы и

факт ее имманентного сосуществования с Абсолютной Ральностью в Себе, как следствие всеобщности и вечности доктрины то sv koі лЛЛа; это есть непосредственное переживание реальности вообще, переживание основоположное™ первичного бытия, имманентное сопереживание стихии Ding an sich; это есть в то же время сопереживание феноменальной жизни, есть оправдание бытия многообразности конкретных проявлений как стихии феноменологически длительных протяжений, в которой расчлененно объективируются во времени и пространстве динамические становления в категории предстояния пластического потока, в себе имманентно сосуществующие, благодаря чему они становятся доступными усвоению конкретному эмпирическому сознанию в свойственной его природе синтетической категории последовательности.

Предстояние пластического потока есть его инобытие, создающее протяженность синархической перспективы Реальности; это есть начало, утверждающее конкретную обособленность элементов пластических множеств и динамическую устойчивость их устремлений и типа вибраций, их качественное место в исторических цепях становлений и соподчиненность, последовательную в рядах и гармоническую между сосуществующими множествами; это есть источник и осуществитель дифференциации естества в продлении и возвратной организации пластической множественности конкретно обособленных становлений в ее всеединстве, благодаря чему самозамкнутое генетическое единство мэонического всеобъемлющего лона претворяется в синтетическое единство вечно актуального динамического естества — тоев/cainoXка. Это есть онтологическое определение пред-стояния; пневматологическое его определение будет следующее. — Категория предстояния раскрывается в сознании каждого конкретного существа постольку, поскольку оно актуально утверждает в себе свою приобщенность к вселенскому потоку бытия. Только через эту приобщенность делается возможным и его собственное существование как конкретно обособленного единичного потока, и осознание типа его устремленности и вибраций. Категория предстояния творчески устрояет дифференциацию целостного естества бытия по длительности различных протяжений элементов и конкретных множеств — качественных членений вселенской пластической множественности. Ведение обособленности и вместе с тем глубинной приобщенности конкретного сознания к всеединому динамическому естеству раскрывается параллельно в гармоническом бинере и соответственно с таковым же переживанием всего окружающего. Именно в категории предстояния совершается процесс динамического синархического самоопределения актуального сознания как по отношению к всеединому пластическому потоку в себе, так и по отношению к историческим цепям его становлений, предстоящих в длительности протяжений. Через иерархичность стихии предстояния человек обнаруживает в своем актуальном сознании тип устремления и вибраций своего индивидуального потока и его имманентное сосуществование со вселенским потоком. Это есть естественное тяготение к дифференциации всякого естества и синархической организации его конкретных становлений, стремление выявить актуальность всеединой природы живой реальности. Это есть в то же время и внесение организующего в стихии единой жизни начала в феноменальный мир, есть оправдание бытия многообразности конкретно-эмпирических явлений и состояний как обособленных объективации в продлении времени и в протяжении пространства длящихся членений всеединого мирового потока, возникающих в такой природе благодаря обособленности в предстоянии индивидуальных потоков.

Устремление пластического потока есть глубинная природа Реальности; оно есть одновременно и непосредственное обнаружение безначальности Абсолютного Бытия, и результативный осуществитель становления его всеединого естества в длительности в категории предстояния. В своей высшей модификации устремление обнаруживает природу Реальности как

творческую динамичность; как первосила, оно адекватно выражает отношение Реальности в своем надмирном единстве к синархии ее становлений. Это первичное творческое устремление изливается в онтологический бинер категорий динамической конкретности: естества и предстояния. Проходя через сопряженные русла последних, первичное устремление претворяется в низшую модификацию, призвание которой и заключается в свершении конкретных становлений, возрастающих в длительности протяжений до цело-купного имманентного воссоединения со всеединой Реальностью. Итак, устремление есть динамическая природа Реальности, первично вызывающая к бытию и конкретно свершающая процесс становления ее естества в предстоянии. Это есть онтологическое определение устремления; не в — матологическое его определение будет следующее. — Категория устремления раскрывается в сознании каждого конкретного существа постольку, поскольку оно обнаруживает в себе космическую устремленность к творческим конкретным становлениям. Только через это раскрытие в себе творческой динамической природы Реальности делается возможным и его собственное существование как конкретного потока творческой силы, и свершение его творческих имманентных сопереживаний с иными потоками в категории предстояния. В своей высшей модификации устремление творчески призывает к бытию полярно сопряженные стремления к конкретной объективации в двух модусах становления проходящего через индивид потока бытия в категориях естества и предстояния. Выявляя эти категории и конкретно объективируясь в них, устремление претворяется в свою низшую модификацию, непосредственно устрояющую конкретное становление в продлении динамического пластического потока. Таким образом, обнаружение в конкретном сознании самобытно обособленной творческой силы возрастает параллельно с раскрытием первичного устремления индивидуального пластического потока, утверждением имманентного сосуществования его естества со Всеобщим и конкретизацией его становлений в категории предстояния в гармонических соотношениях со становлениями иных потоков. Именно в категории устремления совершается процесс диалектического обнаружения становлений в предстоянии индивидуальных пластических потоков и творческой реализации их имманентного сосуществования в себе со вселенским динамическим потоком естества. Через двухприродность стихии устремления человек реализует синархическую глубинность своего бытия и его одновременные: имманентное тождество и иерархическую со-подчиненность Абсолютной Реальности. Устремление есть стихия конкретного обнаружения Реальности в пластической множественности становлений и возрастающей пластической же организации феноменологически обособленных элементов во всеединство. Это есть в то же время и имманентное слияние с являющейся природой феноменального мира, есть оправдание бытия многообразности конкретно-эмпирических явлений и состояний как обособленных объективацией в продлении времени и протяжении пространства становлений в предстоянии устремления пластического потока — членений его всеединства.

Естество, предстояние и устремление аналогизируют мистике, разуму и воле, но природа и достоинства этих двух триад существенно различны. Пневматологическая система есть триединство ипостасей духа, есть непосредственное онтологическое обнаружение Реальности в себе. Как целостные ипостаси, эти категории обладают каждая самобытным обоснованием и потому способны к самостоятельной феноменологии в своих стихиях при наличии лишь гармонических соотношений между собой. В противоположность этому естество, предстояние и устремление суть не категории пластического потока в себе, а лишь его становления в категории предстояния. Так как основоположная синтетическая категория монадности сопряжена прежде всего с идеей самости, т. е. формы в ее наивысшем смысле, то монадное сознание не может не проецировать предстоящую ему пластическую реальность через призму разума, хотя бы в

некотором его инобытии. Категория предстояния и оказывается связующим звеном между сознанием, действующим в системе монадных категорий, и созерцаемой пластичностью. При этом пластичность в себе и замещается ее инобытием в предстоянии, наделяемом системой категориальных соответствий пневматологическому триединству. Таким образом, естество, предстояние и устремление суть категории не онтологические, но наведенные и центрированные или на идее объекта в монадной категории, или на идее предстоящей монадному сознанию пластичности.

Эти наведенные категории возникают одновременно в неразрывной между собой сопряженности в акте восприятия конкретно-эмпирическим сознанием пластического потока, и вся их система выражает единую неделимую предстоящую пластическую реальность. Каждая из них не представляет собой стихии бытия особого вида и потому свободно развивающейся в своей феноменологии, как это имеет место по отношению к пневматологическим категориям, но является лишь координатной плоскостью целостного восприятия неделимой реальности. Объекты монадной стихии могут восприниматься в различной степени и силе по пневматологическим категориям и даже через посредство только одной из них, причем две другие нисходят до значения только обертонов. Таковы, например, абстрактные формы и поверхности математики, воспринимаемые только через разум, бесформенные тела, воспринимаемые только по категории содержания, т. е. мистики, и силы теоретической механики, представляющие собой чистую энергию, доступные восприятию в одной категории воли. Напротив, пластический поток неизменно и при всех условиях обладает естеством, предстоянием и устремлением; мы можем вовсе его не воспринимать, но если его воспринимаем, то он обнаруживается одновременно в системе трех категорий. Итак — категории естества, предстояния и устремления, в противоположность пневматологическим, всегда возникают в целокупной нераздельной сопряженности. Нераздельность системы категорий пластического потока в предстоянии, совместно с постоянством его актуальности в себе, обуславливает динамическое тождество устремления как первичной творческой силы с устремлением как непосредственным свершителем конкретных становлений, т. е. здесь начальный и конечный этапы диалектического процесса совпадают. Отсюда следует, что здесь нет диалектического развития его актуального соответствия и обнаружения в феноменальном. Как пластической стихии чужда идея потенциальной конкретности и потенциальных категорий, так, равным образом, в ней не могут иметь места потенциальный и иерархический диалектические процессы.

Естество, предстояние и устремление раскрываются в конкретно-эмпирическом сознании как категории самобытно становящегося пластического потока. Они образуют собственную внутреннюю природу того, что предстоит как объект в монадной категории. Так как конкретно-эмпирическое есть актуальное обнаружение Реальности, то подлежащее восприятию как объект не может ограничиваться феноменальным окружающим. Собственное существо человека и его глубинная сущность также могут являться таковым объектом. В этом случае первоначально человеческого бытия одновременно оказывается и глубинным источником субъектности, и той вещью в себе, которая обнаруживается как подлежащий восприятию объект. Соответственно этому система категорий предстоящей пластичности приобретает всеобщность смысла и значения. Она обнаруживается не только в акте взаимодействия эмпирического сознания с внешним миром, но и в замкнутом процессе внутреннего самосознания и восприятия своей собственной природы. Сущность человеческого существа, как целостная реальность, одновременно обладает обеими своими модификациями, и именно в стихии их взаимодействия бытие обнаруживается в существовании. Человеческий дух в категории монадности есть индивидуальный волевой центр, развертывающийся в пневматологическом триединстве.

Параллельно и сопряженно с этим он живет в вечной актуальности в пластической стихии. Последовательный и длительный по протяжениям эволютивный процесс протекает лишь в гранях монадной категории и заключается в эмпирической актуализации потенциально искони заданного. Последнее осуществляется взаимоотношением трансцендентного с субстратом имманентного через посредство и в природе конкретного эмпирического. Субстрат имманентного, как мы это уже знаем, есть феноменальное состояние трансцендентной субъектности: это есть объект в монадной категории. Но наряду с этим объекту как особой вещи в себе, как предстоящей пластичности, в его собственной природе присущи категории: естества, предстояния и устремления. Если в процессе эмпирической актуализации пневматологических категорий они оказываются способными к восприятию также и категорий предстоящей пластичности, то это с необходимостью устанавливает исконную двойственность их ноуменальной природы. Подобно конкретно-эмпирическому сознанию и довлеющей ему системе трех кинетических агентов пневматологических категорий, последние как таковые лежат на грани монадной и пластической стихий и становятся актуальными в их реальном сопряжении. Отсюда явствует, что потенциальность трансцендентных пневматологических категорий заключается в отсутствии осознанности в них глубинной слиянности и жизненного содружества с пластическим потоком. Процесс их актуализации, осуществляемый деятельностью эмпирического сознания, есть эволютивное обнаружение в их природе предстоящего им пластического потока. Равным образом, результативным из всего сказанного выводом является, что актуальные пневматологические категории суть гармоническое сопряжение их потенциальной природы в себе, как иерархий организующих форм трансцендентной самости, с предстоящим им в себе перманентно-актуальным и имманентным пластическим потоком. Из всего изложенного вытекает, что актуальная природа каждой пневматологической категории подлежит параллельному исследованию в монадном и пластическом объектах. На пути нашего изложения мы не затрагивали этой проблемы, теперь же надлежит установить ее основные следствия.

Категория разума есть природа объективированных форм и их иерархий. Последние могут мыслиться или в приложении к им соответствующим содержаниям, или абстрактно, но в обоих случаях они являются реальностями особого вида. Эта реальность отлична от конкретно-эмпирической и, вообще говоря, недоступна восприятию элементарными органами чувств, т. е. является как бы неосязаемой. Отсюда явилось понятие об отвлеченном мышлении. Между тем очевидно, что и наиболее отвлеченная из мыслей есть некая вполне определенная реальность, необходимо входящая в категорию бытия. Это доказывается и *a priori*, ибо ничто не может быть ни содержанием действия, ни орудием действия совершающим, и *a posteriori*, ибо мысль обладает действительной силой, что не может быть предикатом ничто. Особенность отвлеченного мышления и определяется самим филологическим смыслом его наименования, а именно, что оно отвлечено от всякого конкретного эмпирического содержания, т. е., вообще говоря, от всякой конкретно-эмпирической материи. Эта именно категориальная односторонность отвлеченного мышления и предопределяет факт его бытия вовне конкретно-эмпирического. Отсюда уже неправомерно делается вывод, что мысль в себе, т. е. отвлеченное мышление, вообще не обладает никакой материей, никаким особым в себе содержанием. В противоположность этому эзотеризм утверждает, что стихия разума есть не только мир монадных форм и их взаимоотношений, но и пластический поток, обнаруживающийся в категории предстояния. Природа этого потока в себе едина и неделима, но в категории разума осознаются лишь те его вибрации, которые ей соответствуют. В результате объективации этих вибраций здесь возникает особая материя природы разума; индусы называли ее *ч и т т о и*. Таким образом, *ч и т т а* есть материя абстрактных форм, их взаимоотношений и иерархий. Каждая мысль, независимо от того

— приложена ли она к конкретному эмпирическому или нет, есть не только система интеллигибельных форм, но и некоторое определенное материальное содержание. Мысль не есть только отвлечение от конкретно-эмпирической действительности и существует не только как искусственное порождение мыслящего сознания. Мысль есть особая вещь в себе, живущая в особой природе, действующая и развивающаяся в ней по особым законам. Творческая мысль потому первичнее бытия феноменального, что она уже обладает конкретностью в себе, что она есть уже целостная реальность, свободная и не зависящая от последующих феноменологических проявлений и приложений. Только эта доктрина открывает доступ к постижению творческой мысли, Слова, Логоса, мощью которых видимый мир возник к бытию. «Арманти, Совершенная Мысль, есть твоя Мысль, о Агура-Мазда! Твое духовное знание — это творить мир». Мысли возникают в нашем сознании, живут и развиваются, взаимодействуют и творят, но не оно является их первичным источником, творцом и родоначальником. Мы мыслим потому, что Мысль мыслит нас и наше мышление. В акте мышления наше сознание входит в соприкосновение с самобытным миром мысли, воспринимает его данности, живет его жизнью. Истинный процесс мышления совершенно ошибочно отождествляется со статическими утверждениями абстрактных беспредметных формул и механическими построениями их связующих логических фигур. Это есть только одна сторона действительности, и притом неправоммерно выделенная из единого и неделимого целого. Чистая абстракция в абсолютном значении этого понятия существовать не может; во всякой мысли эта ее теоретически абстрактная форма нераздельно соединена с живым и динамическим содержанием. Всякое мышление есть необходимо вместе с тем и переживание мыслей, есть непосредственная слиянность с обнаруживающимся в них естеством. Переживание в разуме мыслей отлично от эмоциональных переживаний в категории мистики. Здесь воспринимается и чувствуется не содержание, определяемое формой как его периферией, но содержание самой формы как особой вещи в себе. Поскольку элементы разумной стихии представляют собой иерархически нисходящие разветвления идеи ипостасности, они лежат в монадной категории; поскольку же эти элементы суть обнаружения естества, они являются становлениями пластического потока. Поэтому родство, взаимоотношения и последовательность отдельных мыслей развертываются различно и по различным законам в основоположных категориях модификаций Реальности. В монадности распределение, соотносительность и чередование мыслей подчинены закону иерархического распорядка и монадного всеединства. Здесь каждая мысль в себе недвижна, определена статическими соотношениями с другими и в процессе чередования или замещается новой, или входит элементом в последующую, В своей пластичности отдельные мысли суть только объективированные становления динамического потока. Поэтому в себе они непосредственно имманентны друг другу и целостной Реальности, они динамичны и в процессе чередования в поле конкретно-эмпирического сознания целокупно перерождаются друг в друга. Таким образом, мышление есть не только восприятие и созерцание иерархий интеллигибельных форм, но и непосредственное имманентное сопричисление к пластическому потоку разумной стихии. Мысли не только предстоят пред человеком как недвижные образы, но и текут в его сознании. Он их не только созерцает в холодном спокойствии отвлеченности, но и переживает их естество, их пластическую природу. Совершенная мысль подобна ограниченному кристаллу, чарующему строгой гармонией, незыблемостью и покоем своих граней; но она также подобна и мощному потоку, знающему лишь непрерывную смену состояний, лишь мгновенные явления форм, тотчас же сменяющихся новыми в живом и целокупном перерождении. Отсюда становится понятным известное уже в глубочайшей древности сближение мышления с водной стихией. Наш разум и проявляющая его речь только тогда становятся совершенными и обладающими действительной силой, когда вместе с гармонией форм и изяществом их

построений они обладают также и плавностью, текучестью и гармоническим ритмом. Всякая истинно глубокая мысль, как и всякое великое ораторское красноречие, мощно действуют на других людей только тогда, когда они, сверкая блеском аргументации, в то же время непосредственно входят в душу и вызывают в ней ответный гармонический ритм. Более того, как и везде, пластичность имеет первенствующее значение перед монадностью. Самые блестящие построения интеллекта, самые яркие мысли и самые глубокие идеи при отсутствии должного пластического ритма в их изложении остаются мертвыми и бессильными воздействовать на людей. Наряду с этим даже при условии крайней наивности форм, ее грубости и даже при явной несостоятельности формальной системы построений внутренний пластический ритм может делать поистине чудеса. Развиваясь и действуя в подземной стихии сознания, этот ритм неведомыми и непостижимыми путями потрясает слушателей, приводит их в соответствующее интеллигибельное состояние и весьма нередко уже затем пробуждает их самих восполнить пробелы и исправить промахи оратора.

Категория мистики есть стихия содержания центрированных на самости видов индивидуального бытия. Это содержание может восприниматься как в объективированном чрез соответствующие формы состоянии, так и помимо их, оставаясь в обоих случаях самобытной реальностью. Как и в категории разума, эта реальность отлична от конкретной эмпирической, откуда и возникает понятие об отвлеченном переживании. Однако природа этого отвлечения в данных двух категориях существенно различна. Монадная категория разума соотносительна с категорией предстояния пластического потока. В конкретном эмпирическом как целостном сопряжении монадности с пластичностью форма возникает непосредственным объективированием становящегося в предстоянии естества; здесь она обладает двумя последовательными видами конкретности: во-первых, в своей собственной стихии и, во-вторых, по органической причастности к определенному естеству. Эта вторая конкретность выражается в эзотеризме идеей имени. — Всякая конкретно-эмпирическая форма имеет особое имя. Напротив, отвлеченная форма обладает только конкретностью в себе, а потому безлична и безымянна. Развитие монадного индивидуального сознания и состоит в последовательном переведении безымянных макрокосмических форм в микрокосмические, дважды конкретные и имеющие имя. Отсюда и возникает формула, что сущность человеческого творчества состоит в наречении имен предстоящему. Дальнейшее углубление и развитие этой идеи и может привести нас к пониманию так называемой «магии имени», играющей столь значительную роль в практическом эзотеризме и даже в дошедших до нас отрывках с описаниями древних ритуалов и мистерий. Монадная категория мистики соотносительна с категорией естества пластического потока. В конкретном эмпирическом содержании, аналогично форме, обладает двумя видами конкретности, но здесь они уже неотделимы друг от друга. Конкретность собственной стихии содержания и конкретность предстоящего естества неразрывны и динамически тождественны. Поэтому и отвлеченное содержание также обладает двумя видами конкретности; всякая единичная оvaia одновременно и макрокосмична, и микрокосмична. Все это и приводит к доктрине. — Конкретность стихии мистики в себе степенью выше таковой же конкретности стихии разума. Отвлеченность абстрактного мышления определяется его отвлеченностью от конкретного естества; отвлеченность высших мистических переживаний заключается лишь в отсутствии непосредственной связи с единичной конкретной формой. Конкретность в себе разумной стихии возникает в силу ее одновременной монадности и пластичности; монадное организующее начало имеет опору, приложение и материю своей природы в предстоянии пластического потока. Аналогично этому стихия мистики есть не только мир центрированных на самости монадных содержаний и их родства в иерархических соподчинениях, но и становление естества пластического потока.

Природа этого потока в себе едина и неделима, но в категории мистики осознаются лишь те его вибрации, которые ей соответствуют. Здесь обнаруживается непосредственно *ovaia* потока, его естество, безотносительно к его динамическому устремлению и предстоянию. Это есть космическое начало всякой материи, то всеобъемлющее лоно, из которого рождаются объективацией все виды и состояния материи конкретно-эмпирического; это начало в Индии именуется акашей, а в западном оккультизме — Те-лес ми, или Астралом. Таким образом, акаша есть сущность всякой материи, имманентно обнаруживающаяся в природе мистической категории. Каждое чувство, независимо от того, приложено ли оно к конкретно-эмпирическому или нет, есть не только объективированное формой спекулятивное содержание, но и некоторое определенное количественное и качественное состояние материи. Чувство в себе не есть только отвлечение от конкретно-эмпирической действительности и существует не только как искусственное порождение эмоционального сознания. Чувство есть особая вещь в себе, живущая в особой природе, действующая и развивающаяся в ней по особым законам. Творческая эмоция потому первичнее бытия феноменального, что она уже обладает конкретностью в себе, что она есть уже целостная реальность, свободная и не зависящая от последующих феноменальных проявлений и приложений. Чувства возникают в нашем сознании, живут и развиваются, взаимодействуют и творят, но не оно является их первичным источником, творцом и родоначальником. Мы чувствуем и переживаем потому, что Чувство чувствует и переживает наше бытие и нашу мистическую деятельность. В эмоциональных переживаниях наше сознание только входит в соприкосновение с самобытным миром чувства, воспринимает его данности и живет его жизнью. Истинный процесс эмоционального переживания совершенно ошибочно отождествляется с раскрытием искони вложенного в индивидуальную самость человека содержания, с последовательным изживанием статической иерархии способностей к восприятию и влечению. Это есть только одна сторона действительности, и притом неправомерно выделенная из единого и неделимого целого. Не только объекты, возбуждающие восприятия и влечения, одновременно и приходят в наше сознание извне, и являются его порождением; самый процесс эмоции также слагается из двух органически сопряженных частей, из которых одна есть исконное достояние индивидуальной самости, а другая по своей природе макрокосмична. Во всякой эмоции раскрытие соответствующего ей модуса индивидуального естества неразрывно соединено с динамическим прохождением в ее природе пластического потока. Всякая эмоция есть не только переживание индивидуального бытия, но и необходимо, вместе с тем, есть переживание и обнаруживающейся в ней пластической стихии. Поскольку элементы мистической стихии представляют собой иерархически нисходящие разветвления идеи микрокосмической *ovaia* — они лежат в монадной категории; поскольку же эти элементы суть обнаружения естества — они являются становлениями пластического потока. Поэтому родство, взаимоотношения и последовательность отдельных эмоций развертываются различно и по различным законам в основоположных категориях модификаций Реальности. В монадности распределение, соотносительность и чередование эмоций подчинены закону иерархического распорядка и монадного всеединства. Здесь каждая эмоция в себе недвижна, определена статистическими соотношениями с другими и в процессе чередования или замещается новой, или входит элементом в последующую. В своей пластичности отдельные эмоции суть только динамические становления потока. Поэтому в себе они непосредственно имманентны друг другу и целостной Реальности и в процессах чередования в поле конкретно-эмпирического сознания динамически целокупно перерождаются друг в друга. Таким образом, мистическое переживание есть не только восприятие и созидание иерархий эмоций, но и непосредственное имманентное сопричисление к пластическому потоку мистической стихии. Эмоции не только предстоят перед человеком, как недвижные его состояния, но и текут в его сознании; оно не только

принимает гавос, данной эмоции, но и действительно переживает ее, т. е. вторит сменяющимся волнам ее вибраций. Наше чувство и его проявления только тогда становятся глубокими и обладающими действительной силой, когда вместе с яркостью индивидуальных красок они обладают также и непосредственной слиянностью со вселенской правдой, когда наряду с замкнутостью в отдельных состояниях они исполнены также и плавности, текучести и гармонического ритма. Всякое истинно сильное чувство, как и всякое великое переживание, мощно действуют на других людей только тогда, когда они, поражая глубиной отдельных эмоций и мощностью их нарастания, в то же время непосредственно входят в душу и вызывают в ней ответный гармонический ритм. Более того, как и везде, пластичность имеет первенствующее значение перед монадностью. Самые глубокие проявления чувства, самые сильные томления и переживания при отсутствии пластической связи проходят бесследно для других людей. Напротив, даже при условии весьма слабого владения способностью выражения в монадных средствах создаваемая пластическая слиянность душ свободно и мощно передает все движения сердца, все извивы чувства и увлекает всех за собой. Категория воли есть стихия проявлений волевого центра индивидуальной самости. Эти единичные воления могут восприниматься или в приложении к феноменальному, или в себе, но в обоих случаях они остаются самобытной реальностью. Как и в категориях разума и мистики, эта реальность отлична от конкретной эмпирической, откуда и возникает понятие об отвлеченном волении. Волевая категория обладает двумя модификациями, и каждой из них присущ особый вид конкретности. Высшая воля по отношению к низшей является дискретной, ибо она не сопряжена с определенным видом монадного бытия и онтологически предшествует конкретному монадному пневматологическому триединству. Но наряду с этим, подобно отвлеченному разуму, высшая воля обладает особой конкретностью в себе макрокосмического порядка. Это является следствием доктрины, что стихия воли есть не только мир проявлений монадных волевых центров и взаимодействий этих центрированных сил, но и мир становления устремлений пластического потока. Природа этого потока в себе едина и неделима, но в категории воли проявляются лишь те его вибрации, которые ей соответствуют. Согласно этому каждое воление принадлежит одновременно и монадности, и пластичности, т. е. уже в своей собственной природе неизменно обладает слиянностью трансцендентных импульсов со всеобщим лоном динамического естества. Обнаружение этого потока в гранях монадной волевой категории, его устремление и составляет особую материю природы воли. Сказанное и определяет первичную конкретность волевой категории в себе. Ее низшая модификация возникает в акте сопряжения действенных вейний высшей с мистикой и разумом. Так как мистическая категория обладает в себе двойственной конкретностью, то и низшая модификация воли необходимо обладает таковою же. Отвлеченность воления заключается лишь в отсутствии непосредственной связи с единичными факторами феноменального, но не с конкретным естеством вообще, ибо через посредство мистики конкретные отвлеченные воления являются также и динамическими становлениями естества динамического потока. Оставаясь в себе единым и неделимым, этот поток обнаруживает здесь одновременно всю триаду своих категорий, а потому отвлеченные воления низшей воли могут быть определены как конкретное эмпирическое высшего порядка. Каждое воление, независимо от того — приложено ли оно к конкретно-эмпирическому или нет, есть не только спекулятивный импульс, но и некоторое определенное количественное и качественное состояние материи. Воление в себе не есть только отвлечение от конкретно-эмпирической действительности и существует не только как искусственное порождение волевого сознания. Воля есть особая вещь в себе, живущая в особой природе, действующая и развивающаяся в ней по особым законам. Творческое воление потому первичнее бытия феноменального, что оно уже обладает конкретностью в себе, что оно уже есть целостная

реальность, свободная и не зависящая от последующих феноменальных проявлений и приложений. Воления возникают в нашем сознании, живут и развиваются, взаимодействуют и творят, но не оно является их первичным источником, творцом и родоначальником. Мы обладаем способностью волиять потому, что Воля утверждает наше бытие и изливает мощь в нашу деятельность. В изъявлении волений и во всякой волевой деятельности наше сознание только входит в соприкосновение с самобытным миром воли, воспринимает его данности и живет его жизнью. Истинный процесс волевого действия совершенно ошибочно отождествляется с раскрытием искони вложенной в индивидуальную самость человека способности воления, с последовательной актуализацией ступеней статической иерархии творческой воли. Это есть только одна сторона действительности, и притом неправомерно выделенная из единого и неделимого целого. Не только объекты, к которым прилагается наше волевое действие, приходят в наше сознание извне, одновременно будучи его собственным порождением; самый процесс воления также слагается из двух органически сопряженных частей, из коих одна есть раскрытие истинного достоинства индивидуальной самости, а другая по своей природе макрокосмична. Во всяком волеии актуализация соответствующего ему модуса индивидуального волевого центра неразрывно соединена с динамической слиянностью в ее природе с устремлением пластического потока. Всякое воление есть не только творческое раскрытие индивидуального бытия, но и необходимо вместе с тем есть обнаружение в ней динамического устремления пластической стихии. Поскольку элементы категории воли представляют собой иерархически нисходящие разветвления микрокосмически централизованной товос, — они лежат в монадной категории; поскольку же эти элементы суть обнаружения устремления — они являются становлениями пластического потока. Поэтому родство, взаимоотношения и последовательность отдельных волений развертываются различно и по различным законам в основоположных категориях модификаций Реальности. В монадности распределение, соотносительность и чередование волений подчинены закону иерархического распорядка и монадного всеединства. Здесь каждое воление в себе может быть представлено определенным вектором, определено статическими соотношениями с другими, и в процессах чередования волений оно или замещается новым, или входит элементом в последующее. В своей пластичности отдельные воления суть только динамические становления потока. Поэтому в себе они непосредственно имманентны друг другу и целостной Реальности и в процессе чередования в поле конкретно-эмпирического сознания динамически целокупно перерождаются друг в друга. Таким образом, волевое действие есть не только актуализация и созидание иерархии волений индивидуальных волевых центров, но и непосредственное имманентное сопричисление к пластическому потоку волевой стихии. Воления не только предстоят перед человеком как недвижимые его состояния, но и текут в его сознании; оно не только принимает товос, данного воления, но и действительно переживает его, т. е. вторит динамическим волнам его потока. Наша воля и ее действенные проявления только тогда становятся свободными от непосредственно окружающих условий и обладающими действительной творческой силой, когда вместе с ярким обнаружением личности они обладают также и непосредственной динамической слиянностью с напряжением и устремлением пластической природы, когда наряду с резкостью отдельных состояний они исполнены также и плавностью, текучестью и гармоническим ритмом. Всякое истинно сильное волевое воздействие мощно действуют на других людей только тогда, когда, будучи внешне непреодолимо, оно вместе с тем непосредственно действует и на их внутреннюю природу и приуготовляет ее к восприятию этого воздействия извне, когда наряду с мощью оно исполнено также и покоем в своем устремлении, устойчивостью в постепенном нарастании напряжений и импульсов. Более того, как и везде, пластичность имеет первенствующее значение перед монадностью. Самые сильные и резкие

толчки и удары при отсутствии пластической связи или легко отражаются, или только на короткое время прерывают бывшее дотоле равновесие, вновь вскоре возрастающее при затухании колебаний. Напротив, даже весьма незначительная волевая сила при надлежащей пластической слиянности свободно и мощно вызывает соответствующий ей ритм и тем сразу достигает желательных творческих результатов.

Таким образом, доктрина о двух основоположных категориях модификаций Реальности в приложении к эзотерической пневматологии приводит: во-первых — к учению о системе категорий пластического потока в предстоянии, необходимо возникающей в конкретно-эмпирическом сознании всякого порядка, а во-вторых — к учению о природе каждой из пневматологических категорий как одновременном и гармонически сопряженном проявлении монадности и пластичности. В силу этого всякая феноменология в каждой из них должна быть изучаема одновременно с двух различных точек зрения и при свете двух различных систем законов. Только следуя этому пути возможно преодолеть ту пропасть, которая до сего дня неизменно отделяла всякую философию от непосредственной действительности. Только здесь теоретическая философия становится вместе с тем и практической и наряду с исследованием высших и конечных причин получает возможность должного осознания и разрешения повседневных задач, т. е. делается конкретно-спекулятивной в прямом и самом глубоком и общем смысле. Исполнение этого и составляет предмет третьей и четвертой книг «Основ пневматологии» — «Пневматологии индивида» и «Пневматологии обществ».

III. Религия. § 80

Всякая религия, определяя отношение человеческого существа к Бытию Первоначальному, есть тем самым целостная реальность. Всякая религия имеет внешнюю форму и общий синтетический лик. Этот лик определяется системой догматики, теологии и канона, превращающих ее в конкретно-организованную иерархию реальностей различных порядков и их взаимоотношений. Внешняя форма создается подробностями культа и местными особенностями религиозного мировоззрения. До сих пор изложение, история и философия религии обычно ограничивались восприятием и исследованием только этой их ипостасной составляющей. Этим религии, с одной стороны, сводились к догматическим философским системам, а с другой — к легендам, образам и символам, запечатлевающим этнографические особенности каждого данного народа. Между тем не только мало-мальски вдумчивое отношение к религиозной жизни и ее многообразным проявлениям, но и непосредственная интуиция психического состояния всякого верующего человека не может не указать крайней неправильности и наивной плоскости таких взглядов. Если у ремесленников интеллекта построения философского порядка еще могут в отдельных случаях оставаться отвлеченно-логическими, оставляя в стороне всю глубинную психическую жизнь, то всякое религиозное переживание, а тем паче религиозный экстаз, всегда глубоко конкретны, целостны и всеобъемлющи. Лишь в искусственно созданных логических дисциплинах человек может проявляться только в создании абстрактных схем и взаимоотношений теоретического разума, но и здесь его успехи всегда будут весьма невеликими, если он не сможет или не захочет целостно внедриться и жить в изучаемом им мире. Если во всякой, даже самой отвлеченной научной работе ее плодотворность всецело зависит от умения человека целокупно сосредоточить на ней всю пытливость ума, всю силу чувств и все напряжение воли, то всякое искреннее религиозное переживание не может не исполнять собой все человеческое существо. Что в религиях и во всяком религиозном сознании

чувство играет основную роль — это факт общеизвестный, но природа этого чувства никогда не могла быть исследована с должной адекватностью. Наконец, всякая религия ближайше связана с этикой и волевой деятельностью человека вообще.

Каждая религии раскрывается во всех трех пневматологических категориях и обнимает все области психических проявлений человека. Восприятие религии и феноменология религиозного сознания чрез посредство форм обнаружения в первом приближении искусственно сводит их к явлениям общелогического порядка и лишь к особому виду произведений человеческого разума. Здесь главнейшее значение приобретает теологическая форма, и весь религиозный завет понимается по существу однородным со всеми философскими системами. Религия есть только популяризация философии, и притом приуроченная к особенностям и условиям жизни данного народа. Культ и его ритуалы, с одной стороны, являются лишь неустранимой уступкой неразвитости масс и их атавистической инстинктивной жажде чудесного, а с другой — суть лишь символические выражения общеполитических доктрин. Во всем этом первенствующее положение занимает разум, чувство же и воля соподчинены ему, лишены самостоятельного обоснования и значения и рассматриваются только как объекты разумного сознания. В современности такой гипертрофированный рационализм восприятия религии свойствен в особенности протестанству и некоторым английским сектам. Если это первое приближение в восприятии религии через посредство форм явно обнаруживает свою несостоятельность и ниспровергается всяким непосредственным религиозным опытом, то второе приближение на этом пути также раскрывает свою односторонность, а потому недостаточность, лишь при более вдумчивом исследовании. Здесь уже не имеет места одностороннее центрирование на разуме, но реальность религии и религиозного опыта утверждается во всем триединстве пневматологических категорий.

Параллельно с разумно-интуитивным познанием конечных причин при свете данной откровением религиозной доктрины утверждается также и самобытная первоосновность эмоциональной и волевой природ религиозной реальности и феноменологии религиозного сознания. Человек не только познает Божество и раскрывающий Его мир в разуме, но и переживает в мистическом чувстве Его благодатное присутствие в себе и во всем окружающем. Религия здесь может открываться помимо систем теологических умозрений в непосредственных переживаниях, и именно этот живой опыт составляет основную сущность религии и сознания верующего. Здесь культ получает несравненно более глубокий смысл, как орудие возбуждения и возвышения переживаний, как средство живых и непосредственных общений; пламенеющего человеческого духа с горним миром. Наконец, такое же первоосновное и самобытное значение получает и воля. Человек не только познает и переживает религиозные ценности, но и воплощает их в эмпирической действительности. Вся его жизнь и деятельность входят в компетенцию религии, и ни один его акт уже не остается безразличным с религиозной точки зрения. Не только его внешние поступки, но и порывы внутренней психической жизни непрерывно оцениваются и регламентируются религиозным сознанием. Прежде всего здесь первенствующее положение приобретает этический канон, а затем вся волевая деятельность переходит из положения объекта в положение субъекта. Она не только оценивается как подчиненный фактор, но и становится орудием и путем возрастающего религиозного опыта. Преобразуясь в свободное творчество, волевая деятельность религиозного сознания непосредственно осуществляет эволютивное воссоздание в человеке божественного начала, преодоление феноменальной субъективности и рождение в жизнь вечного и необусловленного. Но наряду с этой правильной общностью концепции, объемлющей все пневматологическое триединство, она и здесь продолжает утверждать основоположность начала формы. И в разуме, и в мистике, и в воле вся феноменология религиозного сознания есть лишь последовательное

чередование его определенно объективированных состояний, его единичных форм. Равным образом и природа Божественной Реальности представляется здесь разворачивающейся лишь в категории монадности. Космос есть синтетическая совокупность монадных иерархий единств и множеств, ибо он образуется лишь единичными деятелями и их субъект-объектными отношениями. В силу этого жизнь человека и его отношение к окружающему и Божественному центрированы на идее самости, и именно в повышении иерархического достоинства индивидуального и эмпирического личного начал заключается сущность эволюции. Между тем непосредственная интуиция нас убеждает, что последнее лишь отчасти гармонирует с сущностью религии и состоянием религиозного сознания. Наряду с этим в них имеется и нечто существенно иное, не укладывающееся в идею эволюции в индивидуальной самости и даже прямо этому противопоставляемое. Более того, во всякой великой религии наряду с идеей личного развития мы неизменно встречаем также и идею ее преодоления, перерождения всей системы сознания в некоторое совершенно своеобразное состояние, непонятное и чуждое монадному мировоззрению. Уяснить это с полной отчетливостью мы и можем при свете доктрины о бинере модификаций Реальности.

Всякая религия, наряду с синтетическим ликом и внешней формой, неизменно представляет собой также и поток определенного устремления. Религия есть стихия непосредственного обнаружения Безначальной Реальности во множественности проявлений жизни. Она не только разворачивается в монадных иерархиях и утверждается в особых тональностях на каждой иерархической ступени, но и пронизывает их все как бы изнутри, в их подземных истоках. Лишь поскольку она монадна, религия дифференцируется во множествах своих единичных своеобразных феноменологических проявлений и тем дает основание различным культам в истории и различным их восприятиям отдельными людьми. В своей пластичности религия вечно себе тождественна и неизменна; ее внутренняя природа нисколько не зависит от времени и места поклонений, ибо здесь в каждом единичном раскрывается безусловная вечность и все частное возводится до живого и неотделимого единения с Безначальным. Если в монадности трансцендентная сущность религии лишь эволютивно становится в исторических ее образах и воспарениях верующих, то в пластичности она перманентно остается вещью в себе и как таковая магически пробуждает в сознании каждого его глубинную безначальность, его бытие как вещь в себе. В этом выпрессованном ведении человек непосредственно и имманентно сливается с Реальностью и Ее творческой жизнью; оно одновременно оказывается в себе и вовне себя, постоянством Всеобщего и динамически мелькающим становлением, более высоким, чем все его идеалы, и последними низинами, дремлющими во тьме. В пластической религиозной стихии спадают все путы не только внешних условий соотносительных положений, но и конкретности определенной самости и ее прикованности к определенному положению и достоинству в космической синархии. Если в монадности религиозный опыт человека состоит в эволютивном устремлении к бесконечно далекому Трансцендентному Богу, то в религиозной пластичности Бог открывается в самой душе человека, целостно исполняет ее и живет в ней. Поэтому пластичность религий есть стихия абсолютной интимности с Богом: здесь Он не отдален от человека бесконечно его несовершенством, но делается близким, родным, непосредственно осязаемым, каков бы человек ни был, раз только он нашел в себе силы войти в религиозный поток. Так реализуется здесь доктрина о вечной актуальности и абсолютном имманентизме космической пластичности и ее самотождестве. Пластичность религии есть динамический поток естества Реальности, где все становления в категории предстояния вечно имманентны Ее всеобщей безначальности. В монадной категории религии человек эволютивно переходит с одной иерархической ступени на последующую; здесь религиозный опыт и черпаемое им различны для каждого человека и

каждого его единичного состояния; здесь каждая историческая религия имеет свои особые качества, отличные от других. В пластичности религии может быть для человека только два положения: он может или стоять своим сознанием вне потока, или быть в нем и им; пластический религиозный опыт абсолютно в себе тождествен для всех людей, всех времен и всех народов, а потому в пластической стихии все исторические религии абсолютно тождественны.

Та же самая реальность воспринимается различно в зависимости от состояния сознания, его развитости и способа подхода. Пластический опыт, проецируясь в конкретно-эмпирическое сознание, воспринимается и окрашивается им различно соответственно достигнутому состоянию развития в монадной категории. Поэтому надлежит различать пластический опыт в себе от его конкретно-эмпирических восприятий и оформлений в монадных средствах. Только первый остается повсюду и вечно тождественным, второй же окрашивается условиями места и времени. Отсюда ясно, что попытки установить тождественность исторических религий, столь свойственные современным теософам, основаны или на недомыслии, или на явном недоразумении. Будучи тождественны в онтологической пластичности, исторические религии, как конкретные эмпирические, не могут не включать в себя принцип монадного многообразия и субъективной ценности. А потому теософические потуги суть лишь попытки уничтожения этой второй органической компоненты при отсутствии понимания и первой, т. е. крайнее оплощение красочности и глубинности истинной действительности⁴. Наряду с этим к индивидуальности каждой отдельной религии примешивается и другой фактор — историческая преемственность. Иначе говоря, каждая религия есть не только монадное проявление индивидуальности соответствующего народа, но и законная наследница всех предшествующих культов и верований. Всякая новая религия получает уже готовым громадный духовный и умственный материал, выработанный за предыдущие эпохи истории, а потому историческое чередование религий в подавляющем большинстве случаев является эволютивным. В частности, это с особенной силой проявилось по отношению к христианству, ибо эта религия впитала в себя все глубокие духовные достижения как античного мира, так и Востока. Поэтому глубоко справедлива мысль Шеллинга, что «историческая конструкция христианства вследствие универсальности своей идеи не может мыслиться без религиозной конструкции всей истории»⁵.

В категории монадности культ даже в наивысших восприятиях утверждается только или как система символических обнаружений доктрин, или как мистериальное средство возбуждения эмоциональных переживаний. В обоих случаях он не является самобытной вещью в себе, а только вторичным методом, средством или орудием раскрытия иной, главной ценности. Поэтому культ монадному мировоззрению не может не оставаться чуждым по существу, оно только терпит его и с ним считается, но ни в коем случае не идет далее. В полную противоположность этому в пластической категории культ приобретает самое первенствующее значение и обнаруживается как вещь в себе, как непосредственная стихия реальности, как поток ее становления. Здесь культ является не символическим обнаружением в эмпирическом высших трансцендентных реальностей, но стихией непосредственного имманентного сосуществования как с первоначальной Реальностью в Себе, так и со всеединой иерархией Ее динамических становлений и предстояний. Равным образом здесь культ оказывается уже не мистериальным средством возбуждения эмоциональных высших переживаний, но самой сущностью мистерии нового рождения обособленных субъективных начал в безначальной вечности Всеобщего. Именно в культе вселенский поток необусловленной жизни развертывает свою высшую свободу и постоянство тождества единого во многом и многого в единстве. Именно здесь снимается односторонняя подчиненность единичных существ категории монадности и закону иерархического распорядка и тем преодолевается субъектная замкнутость их бытия и

возможностей. В с я к и и культ есть связующее звено между пластичностью Реальности и конкретно-эмпирическим сознанием человека. Культ в себе есть божественный все-единый поток, проходящий и исполняющий собой изнутри все виды бытия ограненного, как объектированные становления динамически устремленного естества. Каждый человек воспринимает культ как глубинную напоенность жизнью, как царствующее над всем могучее устремление к Свету, как ритм Его волн, и влекущих, и призывных, и жизнетворящих одновременно. Истинный религиозный экстаз есть погружение в поток вселенской Жизни, есть целокупная исполненность его безгранично мощным устремлением, победно царствующими над всеми пределами, гранями и покровами. Religio есть не только воссоединение конечного и относительного бытия с Бытием Безначальным и Безграничным⁶ в эротическом восхищении по иерархическим ступеням к трансцендентному, но и непосредственное имманентное Его переживание, целокупное сосуществование с Ним.

Раскрываясь параллельно и в монадности, и в пластичности, религия именно в последней обнаруживает то таинственное нечто, что резко выделяет ее из среды философских учений и субъективных, хотя и целостных мировоззрений. Это нечто есть культ; он составляет глубинную первооснову и сердце всякой религии; он не сопутствует только ей, как вторичное и производное, но сам основополагает все системы форм, теорий, догм и учений, как и соответствующих им символов в категории монадности. Всякая монадность неразрывно сопряжена с субъектностью и субъективностью: мо-надное мировоззрение может достигать весьма высокого иерархического достоинства и соотносительного ему совершенства, но всегда и при всех условиях оно не может не оставаться координированным на личном начале, на самости единичного или коллективного автора. Поэтому всякая философия, как чисто умозрительная, так и теологическая, всегда носит на себе печать замкнутой относительной субъективности. Все религии в их мо-надном аспекте относительны и субъективны, хотя и то и другое может достигать различной, даже и весьма высокой степени совершенства. В противоположность этому пластическая стихия всегда объектна и объективна: человек может находиться своим сознанием вне ее или в ней, но в последнем случае его состояния и переживания необходимо столь же объектны и объективны, как и природа исполняющей его реальности. Все личные особенности его самости всецело остаются по ту сторону его пластической жизни, ибо в последней может быть и чувствовать лишь то, что первичнее всякой ограненности и всех видов относительной самозамкнутости. Все религии в их пластическом аспекте безусловны и объективны; религия может быть только истинной или ложной, т. е. быть или не быть включенной в космический поток пластического естества, но в этой пластической стихии они связаны законом абсолютного между собою тождества. Пластический аспект религии и ее культ суть синонимы; всякий культ есть стихия абсолютной объектности и объективности, а потому внутреннее пластическое тождество истинных религий есть тождество их культов, их действенной теургической первоосновы.

Так как культ есть сердце всякой религии, есть сущность ее объективной всеобщности, а философская догма и форма учения суть только внешние субъективные покровы, то сопряженность верующего с религией может осуществляться только в культе и никаким иным образом. Самое прилежное и детальное исследование религиозных учений может дать только познание субъективной и этнографической сторон религии. Чтобы сделаться ее действительным адептом, чтобы действительно стать членом Церкви, необходимо войти в проходящий через нее поток. Только в глубокой мистерии включения индивидуального пластического вихря в поток религиозного организма свершается преобразование замкнутой в себе единичной человеческой самости в динамическое устремление Всеобщего в единичном и единичного ко Всеобщему. Каждая религиозная община связана законом магической цепи, и именно этим она отличается

от всякого монадного коллектива. Церковь есть не только организм в монадном аспекте, т. е. не только сопряжение множественности низших единичных начал между собой и сопряжение к высшему трансцендентному для каждого из них единству, но и действительная целокупная слиянность в едином устремлении, пронизывающем все и все в себя включающем. Поэтому истинная идея соборности не может изучаться только в монадном сознании и не может быть раскрыта в системе философских понятий и средств. Адекватное ведение соборности требует от человека творческой, теургической работы, перерождения всего внутреннего психического мира, внедрения в пластический поток и имманентного сосуществования с этой целостной реальностью.

Если культ в его целом есть мистерия рождения дотеле обособленного человеческого существа во всеединстве Всеобщего и имманентного сосуществования с Реальностью, то отдельные его действенные акты, обряды и церемонии суть единичные становления динамического устремления его потока в категории предстояния, суть различные этапы вхождения субъектной самости в пластическую стихию. В монадном восприятии культовые действия являются лишь символическими воспроизведениями в эмпирическом исконных онтологических соотношений. В пластической действительности в них реально и онтологически свершается сущность мистерий. Так, например, в христианстве истинное глубинное значение таинств обнаруживается лишь в пластическом созерцании. — В крещении погружение в воду в монадном аспекте есть лишь символическое воспроизведение Крещения в Иордане и иерархическое соподчинение нового члена Церкви Христу. В пластической действительности это есть реальное «вхождение в поток» (Гераклит) Божественной Реальности и Вселенской Церкви. Освященная вода есть конкретно-спекулятивное, а потому вхождение в ее эмпирическое естество есть и включение в Пластичность Божества, во вневременный Иордан. В таинстве евхаристии то, что в монадности есть лишь символическое воспроизведение Тайной Вечери и сопряжение ко Христу в Его аполлоническом (хлеб) и дионисийском (вино) ликах, в пластической стихии есть реальная теофагия, слияние с Божеством одновременно и в Его монадности (частицы хлеба), и в Его пластичности (вино). Лишь в пластическом созерцании догмат пресуществления перестает быть только символом и выражает онтологическую действительность. Сюда же относится глубокое, сложное и страшное учение о к р о в и как сущности жизни и основе всякого культа⁷. В таинстве священства благодать передается наложением рук епископа. Всякий церковный сан возникает в непрерывной преемственности от апостолов и передается непосредственным прикосновением, как бы зарядением. Если в монадности это воспринимается лишь символически, то в пластичности это есть акт реального включения в непрерывный поток христианской соборной Церкви. В таинстве покаяния человек унижает свою субъективную самость, отрешается от эгоизма и стремится очиститься от грехов через погружение в поток. Это и свершается наложением рук священника на голову кающегося. Аналогичное сказанному нетрудно установить и по отношению к другим таинствам.

Внутренняя жизнь религиозного сознания и величественные образы религиозных деятелей истории также становятся доступными пониманию только при свете доктрины о пластической стихии. Здесь логические нормы и монадные методы оказываются совершенно неприменимыми: самая яркая религиозная личность, самые возвышенные ее переживания и самое глубокое ее влияние на современников и даже на ряд последующих поколений — в монадных категориях представляются бледными, плоскими, однообразными и патологически непонятными. Все, что может сделать монадный биограф, психолог или историк, — это только указать причудливость и эксцентричность деталей, факт их выхода за пределы обычного, их непонятность и общую иррациональность. Прямое постижение здесь вовсе является недоступным, а потому все излагается не иначе как противопоставлениями и методом от

обратного. Религиозные деятели естественно разделяются на две группы. — Первая, сравнительно весьма немногочисленная, определяется ярким доминированием монадности: здесь религиозный пафос обуславливает лишь общее устремление мировоззрения, его эротическую теоцентричность, но самый процесс восхищений к горнему и конкретная реализация интуитивных данностей свершается по приемам и в формах монадной категории. В западном христианстве классическими примерами могут служить блаж. Августин и Фома Аквинат, а в восточном — кагшадокийцы. Подавляющее большинство религиозных деятелей и по количеству, и по важности значения относится ко второй группе. Природе их сознания и внешней эмпирической деятельности монадность или вовсе чужда, или, во всяком случае, находится в крайне соподчиненном положении. Все усилия из духа были всецело направлены на ту, глубинную психическую жизнь, которая совершенно невыразима в каких бы то ни было формах и логических фигурах. Эта жизнь состоит лишь в беспредельном углублении самоощущения, в раскрытии несказанных тайников сердца, в безмолвном умилении ума и в цело-купном перерождении отношения к себе и ко всему окружающему. Сюда относятся все те подвижники, аскеты и святые, которые именно и составляли всегда и у всех народов основную сущность и силу религии, как в ее духовном основоположении, так и в аспекте историческом. Сами основатели великих религий в подавляющем большинстве случаев не оставляли ни определенно выраженного монадного мировоззрения, ни даже писанных книг. Своим пламенеющим духом они лишь возбуждали могучий поток устремления к Горнему, основополагали основные качественности его ритма, и уже только спустя сравнительно много времени этот поток в своем историческом прохождении выкристаллизовывал системы теологии, этики и других дисциплин целостного монадного мировоззрения. Настроенное в монадной категории конкретно-эмпирическое сознание совершенно бессильно понять глубину и полноту духовной жизни этих подвижников. Что делали люди, жившие целые десятки лет в полном одиночестве, какая сила подвигала их на тяжкие испытания, откуда брали они решимость возлагать на себя тяжкие невзгоды и идти на мученическую смерть? Все попытки дать на это ответы жалки и явно несостоятельны, равно как и находятся в очевидном противоречии с непосредственной эмпирической психологией. Даже под влиянием сильнодействующих наркотиков и патологических заболеваний экстазы длятся лишь весьма недолго и скоро вызывают пресыщение и разочарование. Равным образом и никакая любовь к интеллектуальным созерцаниям не может устоять перед тяжкими лишениями и мучительнейшими пытками. Чтобы принести все блага жизни в жертву, нужно иметь надежду получить нечто бесконечно ценное. Одной надежды на будущий мир слишком мало; такая сильная надежда возникает весьма редко, да и не может удовлетворять все запросы в течение десятилетий. Очевидно, что уже в этой жизни подвижники получали великую награду за все понесенные лишения, и притом такую, что она вполне оправдывала все для этого претерпенное. И действительно, все жизнеописания подвижников полны рассказов о великом блаженстве молитвенных созерцаний и умилений души. В глубине сознания они находили целый мир, глубина и богатство которого неопишуты. Их переживания были так сильны и так многообразны, что они вполне наполняли долгие годы пустынножительства и удовлетворяли психологически непреодолимую жажду вечно нового и сильного, Эти люди жили не в мире своей ограниченной самости, не в мире форм и их реализации и систематики, но в пластическом потоке духовного мира. Все аскетические упражнения были не только этическими средствами очищения от греховности, исправлением проступков или влечений. Аскеза есть творческое делание, есть теургия, реальное перерождение естества человека. Приемы аскезы, науки йоги тождественны на протяжении тысячелетий и во всех религиях. Монадное восприятие аскезы как только этической дисциплины есть наивное искажение ее действительной сущности. В Индии, где аскеза получила столь широкое

распространение, она прямо объявлялась лежащей по ту сторону добра и зла, т. е. преодолевающей самую сущность этики. Так, мы читаем в «Бхагават Гите»:

Аскеза есть не только путь искупления в монадном смысле, т. е. уравнивание дурных деяний на весах небесного правосудия, т. е. нечто вторичное, но прямой метод пластического развития. Аскеза очищает естество человека в самом прямом, непосредственном и даже материальном смысле. В аскетических упражнениях человек утончает вибрации своего индивидуального потока, т. е. повышает иерархическое достоинство его становления в категории предстояния. Этим он реально входит в интимное соприкосновение с высшими планами, сливается с горными реальностями, входит в их среду. Сопряжение с высшими монадными началами является уже только следствием, ибо его душа получает возможность унисонного вибрирования с их высшей природой, воспринимать более тонкие веяния и жить в природе этих высших сфер. Это утонение духовного естества отражалось и на внешнем облике подвижников, в силе и глубине их глаз, в изменении самой материальной структуры тела. Интимное сопряжение с глубинностью вселенского потока наделяло их теургической властью, даром чудотворения и пророчества. Все их существо и самые простые их слова и деяния были напоены магической силой, и в этом тайна окружавшего их обаяния и их мощного влияния на судьбу людей и целых народов и культур. Великий подвижник есть реальная великая твердыня силы, и в этом лежит онтологическая причина их почитания как основополагателей и защитников народов.

Все изложенное и показывает, что проблема религии, ее природы и истории, равно как и феноменологии религиозного сознания, должна изучаться в гармонической сопряженности монадной и пластической категорий. Только в пластической стихии основополагатели религий и души великих подвижников восстают во всем своем истинном величии и значении. Только здесь они становятся живыми и понятными, как великаны духа, преодолевшие ярмо монадной относительности и победно вернувшиеся в область действительного бессмертия и интимного сосуществования с Божеством. Только здесь у нас раскрываются глаза на ту великую бездну, которая отделяет жалкие потуги человеческого интеллекта от истинного творчества сынов Света.

IV. Психология. § 81

До сих пор мы обычно определяли содержание сознания как совокупность монадных форм, благодаря чему его деятельность представлялась заключающейся только в объективировании, выявлении и огранении этих форм параллельно с их организацией по различным цепям последовательной причинности и соподчинением во многообразных иерархиях. Различные степени яркости сознания определяются и измеряются лишь по совершенству актуальной выявленное™ этих форм, конгениально чему актуально обнаруживаются и соответствующие этим формам содержания. Подсознательная область есть хранилище таких элементов сознания, которые обладают невыявленной актуальной формой, а потому и необъективированными взаимоотношениями с другими. По мере того, как эти формы получают надлежащую актуальную формулировку, их содержания становятся данностями дневного сознания. Присутствие подсознательного обнаруживается различными путями, но в каждом случае возникающие влечения, ассоциации и инстинкты неизменно обладают той или иной актуальной формой. Порог сознания есть в то же время и порог актуальности форм элементов. С другой стороны, обычная психология пользуется также и идеей «потока сознания», но и здесь все представление о нем не выходит за пределы категории монадности. Действительно, идея потока сознания

является лишь противоположностью идеи закономерно-логических цепей форм и построений. Этим психология лишь констатирует факт, что природа сознания и его динамическая деятельность не могут быть иллюстрированы непрерывно последовательным прохождением через поле сознания логических фигур. Отдельные элементы сознания сопряжены между собой связями различных порядков лишь частично, т. е. через сознание проходят, вообще говоря, разрозненные группы и множества их в прерывности по смыслу и качественностям и лишь в длящейся последовательности по координате времени. Таким образом, в понимании современной психологии поток сознания есть лишь поток форм и их групп, которые как бы взвешены в стихии времени. Несомненно, здесь не могут не возникнуть вопросы: каким образом устроится эта временная длительность потока сознания, какова природа этой арупической между элементами связи или реальной среды, в которой они взвешены, или какими путями преодолевается априорная необходимость такой среды для возможности осуществления хотя бы и прерывной, но длящейся в определенном необратимом устремлении последовательности? Все эти вопросы остаются, однако, без ответа. Поток сознания, как непрерывное или прерывное чередование элементарных форм элементов или их групп во времени, просто постулируется как quasi-эмпирическая данность или рабочая гипотеза. Проблема соотношения такого потока с глубинной сущностью человека, утверждающей общее единство сознания, смягчается в своей резкости тем, что это единство или так же условно постулируется, или его существование вовсе устраняется из исследования как недоказанное и относящееся, во всяком случае, к другим научным дисциплинам. Таким образом, ни идея о подсознательном, ни идея о потоке сознания ни в коей мере не изменяют односторонней монадности современной психологии. Эта наука знает только ограниченные в формах психические данности и различные виды их организации и вполне удовлетворяется воздвигнутыми ею таким путем пределами.

Между тем даже непосредственная интуиция — эмпирическое самоощущение — нас убеждает, что содержание сознания отнюдь не исчерпывается ограниченными в формах данностями, равно как и его деятельность вовсе не заключается исключительно в объективировании этих форм и распределении их по иерархиям различных видов и порядков. Параллельно с этим и несравненно большее значение имеет иной вид содержания сознания и его деятельности. Сравнительно только весьма немногие данности и состояния сознания подвергаются процессу строгого ограничения, а затем и соподчинения другим таковым же. Только во время наивысшего напряжения самоконтроля и самоанализа и при желании достичь какой-нибудь вполне определенной цели мы стараемся действительно следить шаг за шагом за состояниями и процессами нашего сознания. Но и здесь достижение полной и закономерной ясности в процессах сознания представляется только конечным идеалом. Так, полное овладение чередованием и развитием мыслей, ясное осознание каждой из них как определенной реальности в ее взаимоотношениях и с предшествующими, и с должествующими возникнуть в будущем, полная власть вызывать или пресекать ассоциации и всякого рода побочные и сопутствующие соображения, наконец, обладание даром с полной сознательностью от одной концепции переходить к новой, закономерной из нее вытекающей, — все это представляет собой далекий и недостижимый идеал совершенного логического мышления.

Точно так же и в области чувства постепенное, последовательное и закономерное нарастание переживания или вообще всякого душевного состояния становится возможным лишь при полном владении и регулировании эмоциональной природы через неразрывное сопряжение с совершенным и уравновешенным разумом. Аналогичное должно сказать и по отношению к волевой деятельности. Вполне ясная осознанность каждого нарастающего влечения, этапов его развития, его связей с иными и разрешения в конкретном волеии может явиться результатом лишь чрезвычайно долгой и упорной тренировки, да и то это может продолжаться лишь в

течение ограниченных периодов времени. Всякий раз, когда мы начинаем стараться достигнуть таких результатов, наше сознание необходимо переходит в состояние особой напряженности и искусственности. Следить за каждой мыслью, за каждым влечением или волением и за каждым эмоциональным состоянием или переживанием мы можем лишь при особом переключении нашего обычного самосознания, при крайнем напряжении центрированности на личности, внимания и деятельности задерживающих центров. Такое состояние сознания резко отлично от обычного, требует огромной затраты сил и быстро вызывает крайнее утомление. Но при исполнении всех этих условий такая задача всегда оказывается исполненной лишь с известной приближенностью. Как бы мы ни регулировали деятельность нашего сознания, мы всегда продолжаем ощущать в себе течение бесчисленного ряда иных процессов. У нас все время возникают различные мысли, эмоции и влечения, которые хотя и могут отталкиваться волевыми усилиями от порога сознания, но это нисколько не уничтожает их, не прекращает их непрерывного течения по ту сторону этого порога. Обычное состояние нашего сознания и характеризуется тем, что через него проходит неисчислимое множество всевозможных данностей и процессов во всех трех пневматологических категориях. Из этого множества лишь сравнительно ничтожная часть подвергается отчетливому осознанию в отдельных формах и распределяется по последовательности и по видам хотя бы в некоторой степени закономерности. Обычно этот поток образов, чувств и влечений обозначается смутным термином «бессознательного» или «подсознательного». Между тем ни тот, ни другой термин в их общепринятом понимании в действительности неприложим к этому потоку. В самом деле, этот поток проходит не вне сознания, не под сознанием, но в его собственной природе. Применяя эти термины, мы должны были бы сказать, что обычное состояние нашего сознания внесознательно или подсознательно, т. е. явную бессмыслицу. Такой результат является естественным следствием из неправильности обычного определения самого понятия о сознании, его природе и сущности процессов.

Современная философия, а в частности психология, характеризуется стремлением к крайней механизации и замещению ею истинной органической действительности. Соответственно этому первенствующее значение приобретает разум, и свойственной ему закономерности приписывается всеобъемлющий смысл. Наше сознание провозглашается не только разумным, что именно и определяет его сравнительную высоту пред сознанием животных, но и самая природа его в себе, как и всякого вида его деятельность, признается всецело построенной по законам того же разума. Существо человека определяется исключительно как обособленная самость и, в гармонии с этим, все содержание его сознания исчерпывается совокупностью обособленных единичных данностей и состояний. Всякая деятельность сознания заключается лишь в выявлении факта бытия этих данностей или созидания их вновь, после чего наступает их организация и соподчинение в иерархическом распорядке. Наконец, поток сознания есть только чередование во времени единичных элементов или обособленных их групп, следующих по прерывному закону. Все это вместе и показывает, что современная психология односторонне утверждает только монадный аспект истинной действительности и пытается все объяснить, развиваясь исключительно в гранях монадной категории. Следуя этому пути, психология не могла не замещать сложность действительности искусственными схематическими построениями. Выделяя из этой сложной действительности только одну ее составляющую часть, по существу неразрывно связанную с другою, она в то же время необходимо должна была хотя бы обозначить эту вторую условно отбрасываемую составляющую, что и привело к образованию терминов «вне-сознательного» и «подсознательного». В результате оказывается, что только некоторая часть психической жизни человека подчинена определенным законам, да и то только в состоянии ее искусственной

отвлеченности от целого. Реальная же действительность представляет собой крайнюю сложность и запутанность и оказывается действующей как-то вне поля действия законов. Отсюда и вытекает с неумолимой силой, что законы монадной категории в отдельности недостаточны и что параллельно с их системой необходимо должна существовать и некоторая иная.

Эзотеризм утверждает, что как бытие человеческого существа в его первооснове есть одновременно монадная эгоцентрическая индивидуальная самость и пластический поток определенных вибраций и устремления, так и всякое его сознание, независимо от его актуального достоинства и иерархического положения, есть также одновременно и обнаружение индивидуальной самости, и становление в предстоянии пластического потока. Всякое сознание есть одновременно и иерархия обособленных соподчиненных иерархически элементов, и динамический поток пластической стихии. Этот поток, образующий сознание, совершенно отличен от «потока сознания» в его обычном понимании в современной психологии. Последний всегда представляется как конкретно-эмпирическое и, как уже было показано, есть в действительности только поток форм. Первый не только конкретен, но и спекулятивен, т. е. он не только эмпирически создает феноменологию сознания, но и онтологически предшествует ей, как особая вещь в себе, как нечто только обнаруживающееся в процессе эмпирической деятельности в своих конкретных становлениях. Он не гетерономен монадному началу самости и создаваемым им иерархиям, но самобытно разворачивается в своей собственной стихии в подчиненности системе особых законов. Всякая эволюция протекает только в монадной категории, и раскрытие искони потенциально вложенного в трансцендентное в эмпирическом есть постепенное осознание глубинности имманентной стихии пластичности. Таким образом, деятельность и эволюция всякого конкретного эмпирического сознания заключается в постепенной объективации и утверждении становящихся данностей пластического потока. Действие трансцендентного на эмпирическое выражается лишь в организующих веяниях, соответственно чему всякое творчество здесь определяется идеей организации. Материал для этого творчества и вообще всякая материя как предстоящих объектов, так и всех процессов и сил всякого вида субъектности черпается из всеобъемлющего пластического лона. Отсюда и вытекает доктрина, что всякое конкретно-эмпирическое сознание рождается из пластического потока в своей творческой деятельности под организующими веяниями трансцендентного. Всякое такое сознание в себе прежде всего пластично, и уже только по мере развития своей субъектной деятельности эволютивно облекается в иерархии форм монадной категории. Пластическая стихия есть вечная и постоянная первооснова всей природы конкретно-эмпирического сознания, а степень его монадного совершенства есть только результат и показатель свершенных им усилий.

Каждое целое существо человека есть пластический поток определенных вибраций и устремления и система трех иерархий пневматологических категорий. Его актуальное эмпирическое сознание образуется тем же исконным пластическим потоком и кинетическими агентами как актуальными реализациями в постепенно возрастающей степени пневматологических ипостасей монады. Так как пластическая стихия перманентно всеедина и имманентна Реальности, то она составляет своим потоком как бы внутренний стержень человеческого существа и глубинную природу актуального сознания. Пневматологические категории только в своих трансцендентных ноуменах также имманентны Реальности в свойственных монаде индивидуальных тональностях, но в обнаружении в кинетических агентах как конкретном эмпирическом сливаются с периферией космической синархии. Поэтому содержание всякого конкретно-эмпирического актуального сознания может быть представлено символом потока в виде трехгранной призмы, где ее тело есть динамическая пластичность, а

грани — монадные Пневматологические категории. Соответственно системе последних становления пластического потока разделяются в природе эмпирического сознания на три основных вида, благодаря чему и возникают категории: естества, устремления и предстояния. В силу обособленности каждой из пневматологических категорий и определяемой этим обособленности соответствующего вида становлений пластического потока в предстоянии его целостная и неделимая природа наведенно расчленяется на три различных потока. Это расчленение реально существует только для эмпирического сознания, но в его природе каждой пневматологической категории соответствует особый поток. Пользуясь этой идеей, мы можем определить содержание всякого конкретно-эмпирического сознания как органическую совокупность становлений потоков пневматологических категорий, объективируемых и утверждаемых в системе иерархий монадности и по ее законам.

Эта теоретическая доктрина сразу дает ключ к пониманию эмпирической природы и конкретной деятельности актуального сознания. Ограничение способностей и возможностей актуального сознания одной только монадной категорией совершенно произвольно и противоречит действительности. Только в наших строгих научных дисциплинах это ограничение является общепринятым постулатом, но именно в нем же и лежит корень схематичности, мертвенности и искусственности всех интеллектуальных построений. Самый строгий интеллектуальный ученый во всех условиях своей жизни, кроме специфически научного чтения или изложения, не отдавая себе в этом ясного отчета, пользуется наравне с монадностью и пластичностью. Бинер основоположных категорий составляет не только онтологическую сущность всякого бытия и всякого сознания, но и определяет природу эмпирической деятельности и возможностей последнего. Наше сознание всегда не только монадно, но и пластично, оно не только воспринимает и создает объективированные в формах и распределенные по ступеням иерархий данности, но и непосредственно переживает пластические потоки различных видов, вибраций и устремлений. Поскольку сознание монадно — оно подчинено синтетической категории последовательности и воспринимает единичные объективированные в формах данности по закону прерывности. Поскольку сознание пластично — оно непосредственно воспринимает и творит в категории длительности и переживает становления пластического потока в их непрерывном перерождении друг в друга. Отсюда вытекает, что все элементы содержания сознания, независимо от их сравнительного достоинства и принадлежности к той или иной пневматологической категории, одновременно и монадны, и пластичны, причем эти две их природы, будучи неразрывно органически соединены, в то же время глубоко различны и не могут ни смешиваться, ни замещать друг друга. Эта эзотерическая доктрина и ставит на очередь проблему полного пересоздания всей системы общепринятой психологии, ее законов и методов.

Так, в категории разума мысль есть не только система определенных форм и их взаимоотношений. Состояние мыслящего определенной мыслью сознания вовсе не есть только постоянное и статическое сохранение в нем соответствующих этой мысли форм. Мысль не есть только статическая реальность, и она не остается всегда себе тождественной. Наше сознание движется во времени, благодаря чему и все находящиеся в его содержании мысли также движутся во времени. Отсюда возникла идея о временном потоке сознания и о том, что каждая мысль, передвигаясь во времени, создает не-1 который поток. Согласно этому статичность мысли обычно и принимается в отвлечении от этого равномерного во времени движения. Между тем с точки зрения эзотеризма идея такого временного потока сознания и движения мыслей во времени совершенно отлична от идеи их внутренней динамичности. Мысль не есть только форма, недвижимая в себе и плавно несущаяся в потоке времени; всякая мысль есть вместе с тем и особое состояние естества, есть непрерывно действующие вибрации, есть пластический поток.

Каждая мысль есть не только форма, но и состояние. Подобно тому, как всякое физическое тело отвечает, например, тепловым или магнитным лучам извне определенными состояниями тепловыми и магнитными, т. е. определенными вибрациями своих атомов и молекул, так и каждое сознание, обладая определенной мыслью, отвечает ее потоку соответствующим состоянием и определенными вибрациями. Поскольку мысль монадна, она есть единичный элемент сознания, она замкнута в себе и занимает определенное место в содержании сознания. Поскольку мысль пластична, она пронизывает все содержание сознания, и притом не своими отзвуками, ассоциациями и взаимоотношениями с другими, но непосредственно собою в своей целостности и неделимости. Нарастание мыслей по количеству и иерархическому качеству в монадности повышает объем содержания сознания, в пластичности же это влечет за собой повышение общего потенциала сознания, высоты и тонкости его вибраций. Развитие сознания в категории разума состоит в монадности — в постепенном переходе на высшие ступени иерархической системы, в повышении его органической синтетичности, в пластичности же — в непрерывно возрастающем повышении тонкости и мощности вибраций. Эти два вида эволюции неразрывно связаны между собой и друг друга обуславливают.

Аналогично этому в категории мистики переживание есть не только определенное состояние сознания, застывший в неподвижности определенный окрас всех восприятий и проявлений. Состояние переживающего определенную эмоцию сознания вовсе не есть только постоянное сохранение ей соответствующего вида. Переживание или эмоция не есть только статическая реальность, и она не остается всегда себе тождественной. Напротив, благодаря преимущественной близости мистической категории с пластичностью глубинная динамичность эмоций представляется непосредственно очевидной. Подобно мыслям, эмоции движутся во времени соответственно временному потоку сознания, но и в данном случае это движение не должно быть отождествляемо с их внутренней исконной динамичностью. Эмоция не есть только состояние воспринимающего или проявляющегося сознания, последовательно изменяющее неподвижные в себе формы в плавном течении в потоке времени; всякая эмоция есть вместе с тем и особое состояние естества, есть непрерывно действующие вибрации, есть пластический поток. Каждая эмоция есть состояние не только статическое, но и динамическое. Каждое сознание, переживая определенную эмоцию, отвечает ее потоку динамически видоизменяющимся состоянием и определенными вибрациями. Поскольку эмоция монадна, она есть единичный элемент сознания, она замкнута в себе и занимает определенное место в его содержании. Поскольку эмоция пластична, она пронизывает все содержание сознания непосредственно в своей целостной неделимости. Эволютивное раскрытие эмоциональных способностей по количеству и иерархическому качеству в монадности увеличивает объем содержания сознания, в пластичности же это влечет за собой повышение общего потенциала сознания, высоты и тонкости его вибраций. Как и в разуме, здесь эволюция сознания неразрывно сопряжена в монадности и в пластичности, где в первой она заключается в актуализации последовательно восходящих ступеней иерархии эмоциональных потенций, а во второй — в утончении и соответственном увеличении мощи вибраций.

Совершенно тождественное мы наблюдаем и в категории воли. Волевание есть не только определенное состояние сознания, неподвижно фиксированное действительное отношение к вне его лежащему. Состояние совершающего определенное волевание сознания вовсе не есть только постоянное сохранение соответствующего ему напряжения и вида динамической устремленности. Волевание не есть только некий выделенный из общего содержания сознания статическими соотношениями элемент, и оно не остается всегда себе тождественным даже в свободном течении при отсутствии внешних и внутренних отклоняющих или сдерживающих факторов. Подобно мыслям и эмоциям, волевание движется во времени соответственно

временному потоку сознания, но это движение не должно быть отождествляемо с их внутренней исконной динамичностью, предшествующей феноменологической. Воление не есть только действенное состояние сознания, последовательно изменяющее недвижимые в себе формы в плавном течении в потоке времени; всякое воление есть вместе с тем и особое состояние естества, есть непрерывно действующие вибрации, есть пластический поток. Каждое воление, независимо от динамического течения своего феноменологического процесса и статических в себе форм его последовательных состояний, есть в своей собственной природе динамическое устремление естества. Каждое сознание, совершая определенное воление, отвечает его потоку динамически видоизменяющимся состоянием и определенными вибрациями. Поскольку воление монадно, оно есть единичный элемент сознания, оно замыкается в себе и занимает определенное место в его содержании. Поскольку воление пластично, оно пронизывает все содержание сознания непосредственно в своей целостной неделимости и напряженности. Эволютивное раскрытие видов волевой способности по количеству и иерархическому качеству в монадности увеличивает объем содержания сознания, в пластичности же это влечет за собой повышение общего потенциала сознания, высоты и тонкости его вибраций. Развитие сознания в категории воли состоит: в монадности — в постепенной актуализации ступеней иерархии волевых центров и отождествлении эмпирического центра с ними, в пластичности же — в непрерывно возрастающем повышении тонкости и мощности вибраций. Эти два вида эволюции неразрывно связаны между собой и друг друга обуславливают.

Ограничивая идею сознания и его содержания монадной категорией, мы естественно приходим к необходимости определить последнее как хранилище единичных обособленных и в себе замкнутых данностей. Все их связи и взаимоотношения сопрягают их только извне и периферически, в себе же эти элементы чужды друг другу. Равным образом и всякое изменение и движение представляется лишь чередованием таких недвижимых в себе и разъединенных элементов. Такова именно монадная идея апперцептивной массы. И мысли, и эмоции, и воления — одинаково представляют собой недвижимые, а потому и мертвенные величины. Полную противоположность этому составляет не искусственно созданная, а действительно существующая живая душа человека. Как целостное содержание есть не только сложная иерархия форм, но и вечно живой пластический поток, так и каждый элемент, обладая обособленной формой, в то же время есть частный поток той же пластичности. Органическое соединение монадности и пластичности и составляет сущность жизни, а потому каждый элемент живого сознания есть также живая сущность. Сама по себе эта идея не нова для современной психологии, и мы встречаем ее ясное выражение, например, у Карпентера. — «Все наши желания и страсти суть психические единства или сущности, имеющие собственную сознательную жизнь, хотя они и составляют часть всей нашей души, находясь в которой они действуют»⁹. Однако обычно эту идею принимают только как эмпирический факт, как нечто необходимо вытекающее из вдумчивого наблюдения психической жизни. Глубинное обоснование этой идеи, возможность и причина жизненности единичных элементов психики раскрывается лишь учением о пластической стихии. Каждый элемент, будучи, подобно целостному сознанию, раскрытием трансцендентного ноумена, только в модусе низшего иерархического порядка, также точно подобно ему есть становление пластического потока и обладает сопряженными, но в себе независимыми корнями бытия в его динамической творческой стихии. Поэтому целостное содержание сознания человека, его душа, жива не только как нечто единое, но и во всех наималейших частях своих. Никакая совокупность мертвенных частей и ни в каком сочетании не может образовать живого целого — и, обратно, всякий живой организм необходимо состоит из живых органических частей. Это остается одинаково справедливым в приложении и к физическим организмам, и к миру психики. Наша душа есть

синтетическое собирательное целое, и независимо от того, содержит ли или не содержит бодрствующее сознание известные элементы в данный момент, они всегда остаются живыми в себе и способными к творческому развитию. Находясь вне поля бодрствующего сознания, они отнюдь не представляют тогда собой только форм, как отпечатков пережитого, но непрерывно продолжают свой собственный процесс жизни. Вхождение элемента в поле бодрствующего сознания или выпад из него есть только сознательное сопричисление его жизненной энергии и творческой способности и деятельности соответствующего этому сознанию синтетического целого, но отнюдь не воскрешение его к жизни или исключение из нее. Поле бодрствующего сознания в каждый данный момент объемлет лишь ничтожно малую часть общего количества и содержания элементов. Объем этого сознания и его содержание непрерывно колеблются и изменяются, частью от последовательного во времени изменения состава находящихся в нем элементов, частью же от колебания по иерархической высоте общего синтетического уровня и достоинства сознания. Человек не только непрерывно изменяет направление своего устремления и внимания, т. е. не только все время привлекает в поле своего сознания то те, то иные группы элементов, но и также все время то повышает синтетичность мировоззрения и самоощущения, то понижает ее. Но как бы высоко ни было его воспарение к трансцендентному в монадной категории в исключительные и решительные мгновения жизни под действием особых условий, как, например, в момент переживания мистерии посвящения или пред лицом неминуемой смертельной опасности, — поле его бодрствующего сознания включает в себя и ясно отдает себе отчет только по отношению сравнительной малой части всех элементов. Правда, в совершенно исключительных случаях бодрствующее сознание может достигнуть как бы вершины пирамиды монадных иерархий и тем включить в себя, в сущности, все виды множеств элементов, но здесь отчетливое осознание деталей представляется уже невозможным. Достигнув высочайшей вершины, путешественник иногда может окинуть взором целую страну на многие сотни верст, но он тщетно бы пытался познать все детали ее поверхности. Даже обладая превосходным инструментом, он должен был бы изучать страну по малым кусочкам, постепенно переходя от одного к другому, но при этом никакая память не могла бы удержать всего виденного. Более того, если бы благодаря какому-нибудь фантастическому инструменту все детали страны отчетливо предстали одновременно, он все равно не мог бы их все воспринять по самому устройству механизма глаза — по недостаточности количества разветвлений зрительного нерва. Чем грандиознее панорама, тем более ускользают детали, и внимание приковывается только большими и яркими контурами. Совершенно тождественное мы наблюдаем и в области психической жизни. Чем более расширяются грани поля бодрствующего сознания, благодаря повышению его общего синтетического уровня, тем более детали сливаются в общий смутный фон и внимание сосредоточивается только на сложных концепциях и группах. Ни при последовательном в течение хотя бы короткого времени прохождении в поле бодрствующего сознания большого количества единичных элементов, ни при одновременном их восприятии это сознание одинаково бессильно осознать их порознь и во всех дифференциальных взаимоотношениях. Все это вместе и показывает справедливость доктрины, что поле бодрствующего сознания всегда и при всех условиях включает только незначительную часть общего количества и содержания целостного сознания, т. е. целостной души.

Обособленность форм, их замкнутость в себе и последовательная со-подчиненность в иерархиях имеют место только в монадной категории. Только в ней единичные виды бытия формально чужды друг другу и связаны только периферическими взаимоотношениями и аналогическими соответствиями в различных звеньях иерархических координат. Напротив, в пластической стихии всякое бытие имманентно сосуществует всякому другому и непосредственно сопряжено с ним в глубинных недрах. Наше бодрствующее сознание в своем

поле объемлет лишь часть элементов целостного сознания, но это справедливо лишь по отношению к монадной категории. В пластичности все элементы вечно и целокупно сосуществуют друг другу, и динамическое устремление каждого непосредственно сопряжено с устремлениями всех других. Поскольку бодрствующее сознание монадно — его возможности, восприятия и деятельность ограничиваются количеством и содержанием элементов, соответствующих его полю; поскольку это сознание пластично — оно непосредственно соучаствует в пластической жизни всех элементов, воспринимает ритмы их вибраций и устремления, отвечает ему своим общим целокупным состоянием. Постоянно ограниченное в монадности, бодрствующее сознание постоянно же преодолевает ограниченность в пластичности. Живя как часть целого, оно в своей пластичности есть вместе с тем всегда и все целое и живет жизнью этого целого. Будучи одновременно монадно и пластично, бодрствующее сознание постоянно воспринимает свою природу, содержание и деятельность одновременно в обеих основоположных категориях. Все это и приводит нас к пониманию эмпирического факта, что наше сознание кроме ясно сознаваемых в объективированных формах содержания и жизни все время ощущает и какое-то иное, безмерно более широкое содержание и какой-то мощный поток жизни, бьющий в подземных его недрах. Когда сознание настраивается в резко монадном аспекте, это ощущение подземной жизни блекнет, расплывается, проваливается куда-то внутрь. Тогда сознание становится чрезвычайно ясным, ярким по своей ограниченности в целом и частных деталях, но в то же время оно поразительно бледнеет, делается плоским, изолированным от всего живого и окружающего, а ощущение уединенной личности и ее субъектности возрастает до нестерпимой резкости. Напротив, достаточно ослабить этому искусственному монадному напряжению, как тотчас же за счет затухания монадной размежеванности возникает и начинает быстро возрастать ощущение иной жизни. Чем больше человек отходит от непосредственно окружающего феноменального, тем с большей силой и яркостью обнаруживается в нем поток подземной пластической жизни. Грани его сознания быстро начинают расплываться, делаться как-то прозрачными, и через них свободно начинают проходить отовсюду отзвуки иного бытия и иных видов жизни. В глубине своей собственной природы сознание начинает ощущать невиданное и непередаваемое богатство содержания, бесконечные дали и исполненные чуда возможности. Все самоощущение перерождается, расплывается сознание уединенности и обособленности личности, становится близким, родным и понятным все бывшее ранее чуждым, поднимается завеса тайны, и душу наполняет восторг. Чем медленнее и слабее деятельность ограниченного сознания, чем скорее затухает его режущий и надменный свет, тем большая тишина, жуткая и сладостная, охватывает душу человека, тем полнее ее напоенность жизнью, тем ближе она к глубокому источнику всего. Здесь душа человека не только открывает доступ сознанию свободно спуститься до последних низин и почувствовать биение жизни во всех уголках своих, но и роднит вообще со всем живущим и царственными волнами Жизни в себе. Пластическая стихия через ведение собственной природы целостного человека ведет к ведению в ней и вселенской всеобщности, роднит с Божеством и со всей природой. Вот почему преодоление монадного аспекта сознания, отрешение от самости и погружение в безымянную тишину пластической жизни есть естественный посвятельный путь. Аскетическое уничтожение эгоистической самости и йогическая медитация и являются только методами достижения такого погружения сознания в его внутренний пластический поток. Одновременная пластичность и монадность всех элементов целостного содержания сознания, в связи с постоянством актуальности пластической стихии, открывает возможность правильного уяснения идеи о бессознательном. Современная философия и психология уже давно пришли к необходимости ввести проблему бессознательного в круг своих исследований, но до сих пор она остается чрезвычайно смутной, и даже самый термин «бессознательное»

совершенно неопределен. В большинстве случаев «бессознательное» просто противопоставляется содержанию бодрствующего сознания, но и здесь последнее иногда принимается только в его определенном состоянии, а иногда во всем целом истории его жизни и деятельности. Такое понимание «бессознательного» слишком обширно и неопределенно, а потому параллельно ему возникли понятия «подсознательного» и «сверхсознательного». При этом «подсознательное» является излюбленным термином психологии, а «сверхсознательное» встречается главным образом в разного рода мистической литературе, равно как и в учениях об интуиции. Таким образом, имеются три различных термина, содержание которых и соотношения до сих пор остаются без должного точного определения. Эзотерическая философия дает ясное разрешение этой проблеме и вполне точно разделяет вышеприведенные три термина. «Подсознательное» и «сверхсознательное» определяются по отношению к актуальному конкретно-эмпирическому сознанию. Первое выражает собой совокупность таких элементов сознания, которые по тем или иным условиям не могут переступить его порог, т. е. войти в поле бодрствующего сознания. Эти элементы вполне актуальны, т. е. одновременно с пластичностью обладают также и реализованной монадной формой, но процессы их деятельности проходят за порогом сознания и только проявляют свои результаты в разного рода инстинктивных движениях или обособленных рефлексиях. Подсознательные психические процессы разделяются на две основных группы: первая управляет физиологической жизнью тела, а вторая создает как бы общий фон для высшей сознательной деятельности и есть хранилище кармического и наследственного психического опыта. Если «подсознательное» может быть вообще определено как низшие состояния сознания, до которых оно в своей бодрствующей модификации уже не в состоянии опуститься, то «сверхсознательное», напротив, есть совокупность высших психических процессов, до которых бодрствующее сознание еще не в состоянии подняться. Таким образом, сверхсознательное, бодрствующее сознание и подсознательное составляют последовательно нисходящий иерархический ряд. Мы обычно живем и пользуемся только средним членом этого ряда, но убеждаемся также в факте бытия двух других и a priori, ибо только их деятельностью может быть объяснен целый ряд особых процессов актуального сознания, и a posteriori, ибо бытие высшего члена ряда непосредственно обнаруживается в предвосхищениях будущего развития, а бытие низшего доказывается фактом разного рода автоматических и инстинктивных процессов. Но и подсознательное, и сверхсознательное одинаково не отличаются коренным образом от актуального бодрствующего сознания, принадлежат к тому же типу возрастания. Все три этих вида сознания в целом и все элементы их содержаний одновременно монадны и пластичны, а потому в себе суть одинаково конкретное эмпирическое, только различного порядка и иерархического достоинства. В противоположность этим трем видам сознания, образующим один последовательный иерархический ряд, бессознательное занимает совершенно особое положение в целостном существе и сознании человека. Если подсознательное и сверхсознательное отличаются от бодрствующего сознания только своим иерархическим положением, но в некоторых особых случаях последнее может отождествляться временно как с тем, так и с другим и имманентно их воспринимать, то бессознательное в себе принципиально и ни при каких условиях не может быть адекватно познаваемо конкретно-эмпирическим сознанием. Бессознательное — это пластический поток в себе, а потому никакие монадные категории к нему неприменимы. Пластическая стихия вечно в себе актуальна и имманентна Реальности, в то время как монадная только становится актуальной в эволютивном историческом процессе. Она есть исконная природа Реальности, предшествующая бытию космоса, который она и порождает в своем становлении в предстоянии. Пластичность в себе в монадном сознании может быть определяема только апофатически («nirgunam» Индии и

отрицательное богословие александрийской и патристической философии — «*dtofaryia алскратк?!*»), это и есть Нирвана. Традиционная формула, что космос возник из Нирваны творчеством Логоса, есть выражение эзотерической идеи, что всякое конкретное эмпирическое есть монадное объективирование становящегося в предстоянии пластического потока. Человек есть микрокосм, а потому к его онтологической сущности приложима формула: «*aham Brahma asmi*» («Я есть Брахма»); как вселенская Реальность раскрывается в бинере монадной и пластической стихии, так истинное существо человека есть бинер пластического потока и монадной синархии, бессознательного и иерархии состояний монадного сознания, Нирваны и сознания «имен и форм» («*Nama Rupa*»). Только монадная природа человеческого существа подлежит познанию путем дифференциации и организации, в каком процессе и возникают объективированные и соподчиненные модусы Реальности, благодаря чему она и определяется как синархическая совокупность своих качественностей; в Индии эта монадная природа и именовалась «*sagunam*», т. е. «качественной». Напротив, пластическая стихия всеедина и неделима, а потому не может иметь единичных качественностей, а потому и называлась индусами «*nirgunam*», т. е. «бескачественной». Всякое конкретное эмпирическое бытие лежит на грани Нирваны и Манвантары, пластического потока в себе и его монадно объективированных становлений в предстоянии, и именно во взаимодействии членов этого бинера рождается всякая жизнь. Итак, бессознательное в человеческом существе есть не его низшая природа, подлежащая эволютивному развитию, как не есть и темная его сторона, уходящая в пустоту небытия, но глубинная онтологическая сущность, исконный кладезь всякого бытия и всяческих достижений. Именно через свое бессознательное человек непосредственно связан с Реальностью, с Божеством, а потому эта бессознательная пластичность есть действительно стихия абсолютной интимности Бога и человека. Вселенская Реальность в своем всеединстве разлита во всем мире и присутствует в каждом человеке как его бессознательное. Преодоление монадной ограниченности и погружение в бессознательное, в Нирвану, есть слияние с Безусловным, но это слияние, будучи чуждо сознанию имен и форм, представляется последнему как угашение всяческого бытия. Это есть не преодоление мира, но бегство из него, ибо действительная победа над феноменальным есть одновременно и возвращение в первородную пластичность, и целокупная реализация трансцендентной монадной самости как совершенного микрокосмического модуса Божества. Погружение в бессознательное на пути развития, с другой стороны, имеет величайшее значение в жизни человека, ибо он здесь, как Антей, исполняется такой мощью, какую он только в силах вместить в себя и которая затем делается двигателем дальнейшего течения его эволютивного процесса.

Пластичность сознания и элементов его содержания разрешает также проблему памяти. Память есть способность сосуществования по протяжению времени и имманентного сопереживания прошедшего с настоящим. В односторонней монадности факт памяти представляется невозможным и неразрешимым, ибо здесь прошедшее может существовать в настоящем только так, как причины существуют в следствиях, но никаким иным образом. Введение в проблему памяти подсознательного лишь переменяет имена неизвестных, но ничего не объясняет по существу. В самом деле, в монадности сознание может одновременно содержать в себе два звена последовательной цепи только тогда, когда оно содержит также и общий объединяющий их синтетический центр. При громадной сложности эмпирической жизни это невозможно даже в бодрствующем сознании; тем более это невозможно в подсознательном, ибо в этом случае последнее было бы более освещено сознанием, чем само бодрствующее сознание, что есть нелепость. Напротив, пластическая стихия, будучи вечно актуальной и имея своей категорией постоянство и целокупность сосуществования всех своих элементов, есть тем самым и стихия абсолютной памяти. Полное преодоление протяженности и последовательности

членений координаты времени, тождество прошедшего и будущего настоящему и есть абсолютно совершенная память. Поэтому человек постольку обладает памятью, поскольку его актуальное сознание способно к непосредственному восприятию пластичности, — и, обратно, чем больше человек осознает проходящий в себе пластический поток, тем более раскрывается у него способность памяти. Гипертрофированная подчиненность монадности и односторонняя центрированность на эгоистической личности обуславливают ограниченность возможных восприятий пластического потока. Как только человек найдет в себе силы преодолеть свою эгоистическую личность, он получает свободу более глубокого внедрения в пластический поток и через него пробуждает память высшего порядка — память кармическую. Мы обычно только потому не помним наших прошлых существований, что находимся в рабстве у нашей эгоистической личности, а потому бессильны воспринимать глубинную природу проходящего в нас пластического потока и его совершенную память. Но как бы слабо и несовершенно ни было наше сознание, свойственная пластическому потоку память все же обнаруживается там, где мы бессильны этому помешать. Таковы: биологическая сторона человека, система его инстинктов и явления наследственности. Всякий автоматизм и всякий инстинкт есть следствие многократного повторения опыта. Это результат как длительного опыта нашей Сансары (цепи кармических существований), так и всего нашего рода. Равным образом явления наследственности суть эмпирически осязаемая память далекого прошлого.

Сдерживание и волевое устремление бодрствующего сознания непрерывно изменяются. В монадной категории мы объясняем это явление только входением в поле сознания и выходом из него различных элементов, с одной стороны, и колебанием его общего синтетического уровня — с другой. Между тем общеизвестен эмпирический факт, что та же самая совокупность элементов при одинаковом уровне сознания может действовать на него весьма различным образом. Независимо от утомления и желания мы иногда легко воспринимаем и творим, иногда же оказываемся вовсе к этому неспособными, равно как и собрание тех же самых действующих причин в разное время приводит к совершенно различным психическим последствиям. Все это обычно и объясняется состоянием нашего настроения. Было бы ошибкой ограничивать область проявления настроений только категорией мистики, т. е. областью эмоций. Совершенно аналогично эмоциональным настроениям имеются настроения и в категориях разума и воли. Наше настроение непрерывно изменяется и по каким-то особым законам независимо от монадной деятельности сознания. Его значение обычно совершенно недооценивают в науке, между тем как каждый по своему опыту знает, что состояние настроения есть самое существеннейшее условие успешности всяческих достижений как в восприятии, так и в творчестве. Как показывает самый филологический смысл слова «настроение», оно непосредственно связано с идеей гармоничности музыкальных вибраций. Наша душа, подобно всякому музыкальному инструменту, может или звучать гармоническими колебаниями, или быть способной воспроизводить только какофонию. Как правильная настроенность музыкального инструмента зависит только от степени натяжения его струн, так и душа человеческая может обладать внутренними натяжениями в различной степени гармоничности. Эта различная внутренняя гармоничность хотя и проявляется через посредство форм и их соотносительной организации, тем не менее не зависит от них и лежит в совсем иной природе. Настроение есть эмпирическое обнаружение вида и тональностей слиянности актуального сознания с пластическим потоком. Чем глубже и полнее эта слиянность, тем чище и выше настроение, а высшая степень его гармоничности есть экстаз. Отсюда и вытекает, что как слиянность с пластическим потоком есть конечная цель и метод всякого истинного эволютивного пути, так наука о настроениях, умение их видоизменять, преодолевать и создавать есть первооснова действительной психологии и истинного посвятельного пути. Овладение

наукой настроений есть залог безмерных достижений и всяческого успеха на своем пути, как и наука управлять настроениями в других людях не может не привести к такому влиянию человека, какое он только захочет приобрести. Овладение своими настроениями есть овладение и регулирование своей слиянности с пластической стихией; овладение настроениями других людей есть дар управления их жизнью через творческое приобщение к тем или иным вибрациям вселенского пластического потока.

V. Гносеология. § 82

С эзотерической точки зрения гносеология, теория познания, как наука о природе и возможностях актуального эмпирического сознания и притом преимущественно в категории разума, составляет часть пневматологии, как науки о целостном существе человека вообще в триединстве пневматологических категорий. Если ограничивать область гносеологии одной категорией разума, то этим самым определяется необходимость существования двух других параллельно сопряженных дисциплин, из которых одна имеет своим предметом исследование природы и возможностей эмпирического сознания в его эмоциональной стороне, т. е. в категории мистики, а другая — в категории воли. В современной философии последние две дисциплины почти даже и не намечаются, между тем как гносеология в ее узком разумном смысле в продолжение последних десятилетий является преимущественным и даже почти единственным центром приложения всех усилий.

Современная гносеология представляет собой наиболее крайнее, а подчас и уродливое напряжение одностороннего утверждения монадной категории. Исходным постулатом всех гносеологических изысканий является представление об эмпирическом человеке и его сознании как обособленной единичной субъектной самости. Является ли сознание только агрегатом единичных элементов, объективирующих своими взаимоотношениями синтетическое единство трансцендентальных апперцепции, гносеологический субъект, или же личность возникает не в процессе персонификации, а, наоборот, будучи искони задана, только раскрывается в организованных множествах элементов, — в обоих случаях, одинаково, сознание и его общее содержание определяются как нечто вполне в себе обособленное: это есть или определенное множество, проецирующее обобщающее единство, или определенное единство, раскрывающееся в соответствующем ему множестве. Вторым постулатом современной гносеологии служит произвольное принципиальное отрицание всякого рода высших интуиции, т. е. трансцендентного опыта, и признание, соответственно этому, единственно возможным опытом конкретно-эмпирический. Наше сознание и его общая природа качественно вполне определены и постоянны, и изменению подлежит лишь количественное содержание сознания. Оно вполне подчинено системе трансцендентальных категорий, предшествующей всякому эмпирическому процессу и неизменной для всякого индивида, каковы бы ни были его состояния и достижения. Всякое даже действительное познание, т. е. синтетическое суждение *a priori*, не вносит никакой новой реальности из внешнего мира в сознание, но есть только внутренний процесс его разума, как бы только возвращает в него то, что им же самим было вложено в окружающее. Благодаря всему этому иерархический уровень сознания человека строго определен и недвижно закреплен; вся его деятельность сводится только к наполнению эмпирическим содержанием раз навсегда определенной трансцендентальной системы оформляющих категорий. Так как этот трансцендентальный аппарат всецело приспособлен к конкретному эмпирическому, то и опыт возможен лишь в его пределах. По отношению к трансцендентному трансцендентальные условия возможности опыта неприменимы и из чистых воззрений превращаются здесь в пустые

и сами себя разрушающие непреодолимым противоречием идеи. Равным образом и все мечтания об особой способности нашего сознания непосредственного познания трансцендентного и опыта в нем высшего порядка, о высшей интуиции, этого, по выражению Прокла, «цвета нашей сущности» («.avdoc, Trj\$ ovoiaq rjfuav»), «того единого в душе, что лучше и ума в ней» («то εοσvTijg ev, депп кса таи ev ccvtj tov КреiТТov»), лишены всякого основания. Мы даже, не потому лишены возможности познавать трансцендентное, что силы ума нашего ограничены, а потому, что здесь познавательные силы направлены на то, что вообще не может быть предметом познания.

Оба эти постулата, приписывая частной истине, справедливой лишь при особых ей соответствующих условиях и состоянии человеческого сознания, значение истины постоянной и всеобщей, одинаково глубоко ложны. Обратимся сначала к критическому анализу второго постулата.

Основная ошибка Канта заключается в неправильном отождествлении конкретно-эмпирических пространства и времени с пространством и временем вообще, как реальностями протяжения. Принимая это основное положение, мы будем принуждены признать справедливость большей и значительнейшей части кантовских критических выводов, столь разрушительных для всякого трансцендентного реализма. Напротив, достаточно уяснить ошибочность основоположного кантовского постулата, как все отрицательные выводы его философии о невозможности познания горнего окажутся утратившими под собой всякое основание. Указанный постулат представлялся Канту при современном ему состоянии науки настолько очевидной и не могущей возбудить никаких сомнений — а тем паче споров — истиной, что он указывает на него только вскользь. В глазах Канта пространство определяется предикатом протяжения, и, обратно, протяженности соответствует единственно возможный субъект — прямолинейное трехмерное гомогенное изотропное пространство. Равным образом, по его мнению, существует только одно-единственное время, текущее равномерно и с постоянной при всех условиях скоростью. Так как мы всякое бытие необходимо познаем в категориях пространства и времени, а последние приложимы лишь к миру явлений, то бытие трансцендентное лежит за пределами всякого возможного опыта. Между тем при свете новейших открытий естественно-математических наук мы уже знаем, что эвклидово прямолинейное трехмерное пространство есть только частный случай геометрического пространства вообще. Наше сознание оказывается способным мыслить пространства и совершать в них построения не только высших измерений, но и криволинейные, замкнутые и прерывные. Разным образом и относительно времени принцип относительности совершенно разрушил наивное представление о его единстве во вселенной и постоянстве скорости его течения. Таким образом, даже оставаясь строго в плоскости так называемых точных наук, необходимо приходится признать, что исходная предпосылка Канта о единстве и постоянной тождественности пространства и времени неверна. В нашем сознании действительно имеются некоторые трансцендентальные чистые умозрения пространства и времени, но действительная природа и этой трансценден-тальности, и чистого умозрения, и пространства, и времени совсем иная, чем это утверждал Кант.

Если мы можем мыслить пространства различных качественностей, то это с необходимостью указывает, что в нашем сознании трансцендентально заложена идея некоего пространства качественно высшего, чем его эмпирические единичные виды, и так или иначе объединяющего их в себе. Действительно, Кант утверждал, что все частные виды пространства необходимо должны быть частями одного и того же пространства, хотя мы и говорим об этих частях во множественном числе. Так как в современной Канту естественно-математической науке имелось представление только об одном возможном пространстве — эвклидовом, то все

частные виды пространства необходимо представлялись лишь количественными частями общего пространства. Поэтому кантовская трансцендентальная категория пространства действительно обнимала собою все возможные виды пространства и относилась к ним как целое к частям. Совершенно тождественное мы должны заключить и относительно нашей трансцендентальной способности пространственных восприятий и при более общем и широком понимании идеи пространства, возникшем у нас благодаря новейшим успехам науки. Но, с другой стороны, мы здесь встречаемся и с чрезвычайно важным и глубоким различием. Известные нам виды геометрического пространства — эвклидово, криволинейные и прерывные — качественно различны между собой, а потому не могут быть только количественными частями одного и того же пространства. Иначе говоря, пространство вообще и соответствующая ему трансцендентальная категория необходимо должны иметь синтетическую природу, в противоположность кантовским — суммарным. Если кантовское пространство вообще отличается от каждого конечного пространства только своею всеобъемлемостью, все равно — бесконечно оно или нет, то пространство вообще в современном понимании необходимо должно кроме этого отличаться и качественными своими признаками от единичных возможных видов. Этот неумолимо логический вывод в корне разрушает самую первооснову трансцендентальной эстетики Канта. Идея пространства вообще не совпадает в постоянном тождестве с обычным конкретно-эмпирическим пространством, т. е. эвклидовым, но, во-первых, — первичнее его, как родовое первичнее видового, а во-вторых — качественно сложнее и синтетичнее его, а потому и обладает сравнительно высшим иерархическим достоинством. Если мы даже будем оставаться в плоскости кантовских понятий и определений, то мы необходимо должны признать, что различие между гносеологическим субъектом как синтетическим единством трансцендентальных апперцепции и субъектом эмпирическим несравненно более глубоко, чем это представлял себе Кант. Так как гносеологический субъект утверждает систему трансцендентальных категорий качественно высших и обладающих высшим иерархическим достоинством, чем таковые эмпирического сознания, то и собственная природа гносеологического субъекта качественно выше и обладает высшим иерархическим достоинством, чем субъект эмпирический. Различие иерархических достоинств гносеологического и эмпирического субъектов *eo ipso* утверждает трансцендентность первого второму, что и разрушает кантовские основоположения как о тождестве субъекта познаваемого субъекту познающему, так и о невозможности познания трансцендентного. В самом деле, Кант учил, что акт субъекта может быть действительным познанием поскольку и познаваемое есть акт того же субъекта. Между тем мы пришли к выводу, в корне ниспровергающему кантовский трансцендентальный или критический идеализм, ибо субъект, актом которого является познание, и субъект, осуществляющий акт действительного познания, различны, и первый транс-цендент второму.

Мы выявили идею гносеологического субъекта, оставаясь в узкой плоскости геометрического пространства и лишь используя новейшие открытия естественно-математической науки за последние десятилетия. Эти мы совершили иерархический *transcensus*, сравнительно весьма незначительный с возможным вообще. Однако как бы мал он ни был, вполне достаточно даже дифференциально малой его величины, но действительности по существу, чтобы раскрыть ту «ахиллесову пяту» кантовской философии, которая несет гибель ее выводам, отрицающим возможность трансцендентного опыта. В сущности, вполне достаточно указать в априорном математическом законе наималейшую неправильность, чтобы он перестал уже быть законом. Точно так же достаточно доказать, что гносеологический субъект хотя бы дифференциально мало трансцендентнее субъекта эмпирического, чтобы величественное здание трансцендентального идеализма зашаталось во всех своих основаниях. Это исполнено

мною, но при свете эзотерической философии возможно пойти несравненно далее, и тогда основные положения Канта получают действительно глубочайший смысл, хотя и прямо противоположный тому, который старался вложить в них Кант. Оружие, им поднятое, оборачивается против него самого, и трансцендентальный идеализм в действительности превращается в трансцендентный идеализм, война против которого была смыслом и целью всей жизни великого кенигсберца.

Путь к такому дальнейшему развитию идей невольно указан самим Кантом. Он утверждает, что причинность есть классическое синтетическое суждение *a priori*. Мы никогда и ни при каких условиях не можем аналитически вывести следствий из причин, но только заключаем о причинной зависимости в чередовании последовательной цепи явлений. Итак, по Канту, причинность не есть эмпирическая данность и не может быть таковой, а возникает лишь в процессе познающего и мыслящего сознания. В этом положении Кант совершенно правильно указывает на основной признак мира явлений, который в эзотерической философии и определяется синтетической категорией последовательности. Но в действительности в конкретно-эмпирическом имеются также и другие две синтетические категории — причинности и органичности, как проекции в него истинных синтетических категорий — иерархического строения и синархичности, свойственных высшим планам космоса. Утверждая постоянство качественного достоинства эмпирического мыслящего субъекта, Кант не мог не утверждать-, параллельно этому, одинаковости качественного достоинства всех предстоящих ему объектов. Разум Канта абсолютно плоскостей, и так же абсолютно плоскостей познаваемый им мир явлений: и тот, и другой совершенно лишены внутренней иерархической перспективы, и оба они, одинаково, движутся только в категории количества. Если два последовательно проходящие в поле сознания явления качественно одинаковы, т. е. обладают равным иерархическим достоинством, то всякая причинная между ними зависимость необходимо приобретает исключительный феноменологический окрас и заключается лишь в периферических между ними соотношениях. Тогда, действительно, последующее не заключается в предыдущем, второе не может быть аналитически выведено из первого, и причинная между ними зависимость может быть установлена не иначе, как синтетическим суждением *a priori*. Таким образом, последнее кантовское положение в действительности есть только схолия основного произвольного и неправильного постулата, что все явления качественно одинаковы, что разум и познаваемый им мир иерархически плоскостны. Между тем достаточно отвергнуть этот постулат как ровно ни на чем не основанный и противоречащий эмпирической действительности, чтобы прийти к совершенно иным выводам,

Эзотеризм утверждает, что космос построен по иерархическому закону, а потому все единичные реальности и явления обладают качественно различным достоинством, всякая высшая ступень *in se* включает в себе всю нисходящую цепь низших ступеней и каждую из них в отдельности. В силу этого всякое низшее может быть выведено из иерархически высшего аналитическим суждением. Разность уровней иерархического достоинства и есть исходный источник всякой причинности вообще. Какую бы мы ни наблюдали причинную зависимость между явлениями, она всегда непосредственно или опосредованно возникает из одной или нескольких разностей иерархических потенциалов. В конкретно-эмпирическом причинность, как это правильно указал Кант, познается нами синтетическим суждением *a priori* из восприятия цепи последовательных явлений или состояний. Это значит, что причинность обнаруживается через посредство категории времени — в длительности его протяжения, в последовательности чередования его отдельных моментов. Но, с другой стороны, очевидно, что сущность причинности совершенно отлична от времени и последовательности чередования его моментов: состояния или виды явлений изменяются в протяжении времени, но это качественное их

изменение составляет особую категориальную реальность. Если идея времени и его протяжения составляет нечто вполне определенное и специфическое, то принцип последовательности имеет более общий характер и одинаково приложим и к чередованию отдельных моментов времени, и к чередованию качественно сменяющих друг друга звеньев причинной цепи. Эзотеризм и объясняет это тем, что последовательность есть вообще синтетическая категория конкретного эмпирического, а потому всякая высшая реальность или начало, независимо от свойств и достоинства собственной природы, в этом конкретном эмпирическом обнаруживается необходимо через посредство категории последовательности. Отсюда и явствует, что связь причинности с последовательностью вовсе не специфична особенно ей как таковой, а потому хотя мы и воспринимаем причинность сквозь призму последовательности, но, пользуясь только эмпирическим фактом последовательности, нельзя прийти к идее причинности. Этой идее в конкретно-эмпирическом необходимо должен соответствовать особый субстрат, ей одной свойственный; это и есть качественное изменение явлений или состояний, образующих причинную цепь. Это качественное изменение обнаруживается в категории последовательности, но вместе с тем есть нечто вполне своеобразное. Так как источником всякой причинности является разность уровней иерархического достоинства, то всякая причинная цепь может быть представлена как разряд разности иерархических потенциалов, происходящий в силу синтетической категории конкретного эмпирического в нем в постепенной последовательности. Следствие по своему иерархическому достоинству может совпадать с первоначальной своей окружающей средой или быть выше нее, но при всех условиях оно необходимо ниже, чем иерархическое достоинство высшего полюса действующей разности потенциалов, высшего изливающего энергию начала. В силу этого факт совместного существования причины и следствия всегда и необходимо выявляет качественное протяжение, нисходящее от первой ко второму. Это качественное протяжение только проецируется в конкретное эмпирическое как последовательное во времени чередование явлений или состояний, но само по себе и составляет особый субстрат причинности. Таким образом, причинность, будучи по отношению к последовательной цепи феноменов результатом синтетического суждения *a priori*, в то же время есть непосредственное эмпирическое восприятие разности уровней иерархических потенциалов. Этим мы и пришли к уже известной эзотерической доктрине, что категория причинности есть проекция синтетической категории иерархического строения в мир, подчиненный синтетической категории последовательности. Причинность как таковая, т. е. как мы ее обычно мыслим, есть действительно исключительное достояние нашего сознания, но самый факт ее бытия с несомненностью указывает на бытие некоторого высшего ее прототипа — закона иерархического строения. Если мы воспринимаем весь космос *sub specie* категории причинности, то это значит, что космос разворачивается в перспективе бесконечно возрастающего по достоинству качественного протяжения.

Категория количества может иметь приложение только к обособленным элементам равного иерархического достоинства или в аспекте такого равенства, или, наконец, при предпосылке игнорирования причинной между ними зависимости. Количественные множества возникают по принципу количественного счета единичных аппрегендированных данностей. Именно такую природу имеет всякое геометрическое пространство. Каждая его часть есть количественное членение целого, а потому, во-первых, может быть обособлена в себе независимо от всех других, а во-вторых, абсолютно рядоположна им, т. е. части пространства не могут между собой совпадать. Целое образуется лишь в пределе последовательно возрастающего рядоположного присоединения частей друг к другу, т. е. по принципу количественного счета. Эти два предиката количественного пространства — обособленность частей и их рядоположность — и обобщаются положением, что одно и то же тело не может одновременно занимать двух различных частей

равного ему объема пространства, и, обратно, та же самая часть пространства не может быть одновременно занята двумя телами. Таким образом, всякое количественное пространство качественно абсолютно плоскостно, лишено всякой внутренней в себе глубины. Совершенно обратное всему этому мы наблюдаем по отношению к пространству качественному. Здесь связь целого с элементом или вообще большего объема с меньшим определяется одновременным действием двух существенно различных, хотя и сопряженных законов. Во-первых, здесь также имеется закон количественного возрастания, и множество образуется из элементов по принципу количественного счета, но, во-вторых, здесь действует также и закон чистого качественного возрастания. Возрастание, в первом случае, приводит к образованию различного вида множеств, которые, будучи аппрегендированы, могут образовать по тому же принципу количественного счета множества высших порядков. Во втором случае закон качественного возрастания единицы или монады приводит к образованию последовательных ступеней иерархии монад, Таким образом, природа качественного или иерархического пространства определяется законом двойственной иерархии монад и множеств, между тем как в природе количественного пространства могут существовать лишь количественно отличающиеся единицы, т. е. иерархия множеств. Отсюда непосредственно и вытекает, что количественное пространство есть только частный случай целостного качественного пространства, возникающий при положении, что параметр качества есть определенно заданная и неизменная константа.

Правильно установив, что пространство есть «чистое воззрение» (*intuitus purus, reine Anschauung*), Кант совершенно произвольно и неправильно ограничил пространство его количественным видом, т. е. его частным случаем. Это было бы справедливо только в том случае, если бы все наши познавательные действия и процессы протекали исключительно в категории количества, т. е. если бы категория качества была для нас совершенно закрыта. Между тем сам Кант строит, параллельно трем категориям количества, три категории качества, как заложенные в нашем сознании трансцендентально, При этих условиях невольно напрашивается предположение, что идея качества вообще не получила у Канта должной выявленностиTM. И действительно, он полагает следующие категории качества: «реальность», «отрицание» и «ограничение». Первые две категории («А есть В» и «А не есть В») суть ничто иное, как основные положения логики, т. е. наиболее отвлеченной дисциплины чистого разума, а потому они формальны, но отнюдь не качественны. Эти два положения лежат в основании всякого диалектического процесса и хотя могут быть прилагаемы и к качеству, но в себе чисто спекулятивны, т. е. предшествуют всякой качественности. Третья категория — «ограничение» («А есть не В») возникает, по Канту, тогда, когда предикат мыслится как признак, содержащийся в субъекте, причем он исключается таким образом, что за субъектом оставляются все другие признаки, кроме этого. Ясно, что в понимании Канта предикаты рядоположны в субъекте, т. е. образуют лишь количественное множество, а потому каждый из них может выделяться как бы коллективным отсечением. Содержание субъекта есть только сумма содержаний его аспектов, содержание всякого целого есть только сумма содержаний его отдельных составляющих. Отсюда с несомненностью вытекает, что Кант воспринимал всякое качество через призму количества, что всякое качество он сводил к количеству и что совсем был лишен самостоятельной идеи качества как содержания. Наглядным и очевидным доказательством справедливости этого утверждения служит отсутствие в философской системе Канта надлежащего места для материи. Все попытки ее определения в «*Metaphysische Anfangsgraende*» и догматичны, и наталкиваются на непреодолимые противоречия с основоположениями его трансцендентального идеализма. Наконец, здесь же и заключается объяснение того, что кантовская философия, при такой силе отрицания и разрушения, так бедна положительным содержанием.

Как Кант в своем гипертрофировании разума естественно отошел от идеи самобытного содержания, подчинив ее началу формы, так эзотеризм учит о бинерности этих двух начал и самобытности обоснования в себе каждого из них. Когда множество отдельно объективированных элементов объединяется в некоем новом целостном единстве, то здесь совершается особый акт. Кант говорит о способности «воспроизведения» (Reproductio), но вовсе не вскрывает особенность его природы. Между тем здесь именно и совершается transcensus по качеству, имеющий основоположное значение как для идеи качества вообще и возможности ее восприятия нашим сознанием, так и для возможности восприятия законов качественной эволюции и ее конкретного осуществления. Целое не есть только сумма составляющих элементов, но содержит в себе и нечто существенно новое, не заключавшееся ни в каком элементе порознь и ни в каких периферических их взаимоотношениях и сочетаниях. Целое есть не только суммарное единство, но и единство синтетическое, и именно в силу заключающегося в нем существенно, сравнительно с элементами, нового оно и представляет собой реальность качественно высшего порядка, обладает высшим иерархическим достоинством. Мы действительно не можем мыслить отвлеченного конкретного пространства в себе, но мы косвенно получаем его идею из эмпирического наблюдения различной количественной протяженности физических тел. Именно в этом акте наблюдения трансцендентальная категория исполняется соответствующим ей содержанием и чистое воззрение соединяется с эмпирической действительностью. Совершенно аналогично этому мы не можем переживать отвлеченной качественности, т. е. отвлеченного содержания, но мы так же косвенно получаем его идею из эмпирического наблюдения различной качественной напряженности, интенсивности и общности воспринимаемого. Одинаково в этом акте конкретного переживания трансцендентальная категория содержания получает эмпирическое приложение, и чистое воззрение соединяется с феноменальной действительностью. Интуиция количества и интуиция качества параллельны между собой, одинаково равноценны и самодовлеющи с эмпирической точки зрения. Как в первой мы воспринимаем протяжение количества и различную величину его эмпирических проявлений, так во второй результатом наблюдения и переживания оказывается протяжение качества, различные степени и разности интенсивности его обнаружений в феноменальном.

Все изложенное и может быть резюмировано следующим образом. Мы обладаем одинаково способностями количественных и качественных восприятий, причем эмпирически последняя вовсе не соподчинена первой, а проявляется в некоторой ей параллельности. И количество, и качество возникают как общие идеи из сравнения различных эмпирических единичных количеств и качеств. Количество связано с принципом последовательного счета и имеет приложение лишь к обособленным элементам равного иерархического достоинства или однородным. Качество связано с началом причинности и имеет приложение лишь к соподчиненным иерархически элементам различного иерархического достоинства. Количественное протяжение и количественное пространство в действительности суть только частные случаи качественных протяжения и пространства. И количественное протяжение, и качественная причинность обнаруживаются в чередовании соответствующих явлений и состояний, но это есть лишь следствие подчиненности конкретно-эмпирического мира синтетической категории последовательности. Глубинным источником всякого протяжения вообще служит закон иерархического строения и перспектива его качественных протяжений. Отсюда самый эмпирический факт возможности восприятия причинных качественных протяжений с непоколебимой несомненностью устанавливает, что трансцендентальная категория пространства есть в действительности высшее начало, чем категория пространства количественного, что она первоначальнее ее обладает высшим иерархическим достоинством, а

последняя находится в причинной от нее зависимости и относится к ней как видовое к родовому. Так как источником системы трансцендентальных категорий является гносеологический субъект, то его природа и деятельность раскрываются лишь в идее качественного причинного иерархического пространства. Из этого вытекает ошибочность разделения Кантом внешнего и внутреннего по отношению к сознанию человека миров по признаку исключительной прост-ранственности первого. Внутренний мир человека также обладает пространством, живет и действует в нем, но это пространство количественно только во времени, между тем как внешний мир количествен также и в геометрических протяжениях. Но как тот, так и другой мир одинаково обладают качественным причинным пространством, одинаково же трансцендентально в них предустановленным. Эмпирический субъект и его сознание постигают причинную иерархическую пространственность и своего внутреннего мира, и мира внешнего лишь в известной степени и приближенности, возрастающих по мере эволюции. Актуальное достояние эмпирического субъекта и его сознания отличается от императивно заданного не только количественно, но и качественно, а потому достижение полного обладания и сознания заложенной во внешнем и внутреннем причинности может быть представляемо только как конечная энтелехия развития. Отсюда явствует, что гносеологический субъект есть трансфинитум возрастающего ряда состояний качественной эволюции эмпирического субъекта и что достижение им первого возможно лишь в пределе качественно же возрастающих transcensus'ов.

Наряду с этим Кант совершил еще другую ошибку величайшей важности и значения. Он совершенно произвольно и противно истине принял постулатом абсолютное тождество разума, природы и деятельности сознания у всех людей. Эта его идея нормального, или чистого разума, в связи с отрицанием исконной индивидуальности у людей, и привела к неисчислимым бедствиям при приложении ее к области политико-социальной. Между тем он не мог не установить этого постулата, ибо в противном случае это ниспровергло бы весь его трансцендентальный идеализм. Только принимая абсолютное тождество разума и природы сознания у всех людей, Кант мог объяснить при своем понимании гносеологического субъекта такую же одинаковость у всех системы трансцендентальных категорий. Система трансцендентальных категорий действительно для всех людей одинакова, но объяснение этого требует тождества эмпирических субъектов лишь при произвольном и неправильном качественном сближении или отождествлении эмпирического субъекта с субъектом гносеологическим. Гносеологический субъект для всех людей тождествен — это есть бесспорная истина, которую эзотеризм принимает вместе с Кантом, но различие индивидуальностей и природы эмпирических субъектов несколько этому не противоречит и даже необходимо вытекает а priori при ведении доктрины о — качественном иерархическом пространстве. Гносеологический субъект потому тождествен для всех людей, что он имеет качественно высшую природу, чем всякий субъект эмпирический и всякое их множество и сочетание; гносеологический субъект есть единство не ге-нерическое, но генетическое и синтетическое для всякой множественности и всех иерархий микрокосмов. Поэтому гносеологический субъект должен быть также определен как синтетическое средоточие всех трансфинитумов — энтелехий возможного эволютивного качественного возрастания эмпирического субъекта каждого человека. Каждый человек, как микрокосм, наделен особой индивидуальностью и потому обладает особым индивидуальным же типом возрастания. Преодоление этого типа возрастания принципиально невозможно, и все возможности, лежащие за его пределами, не могут не оставаться навсегда закрытыми. По этим основаниям гносеологический субъект открывается каждому эмпирическому индивиду только как трансфинитум соответствующего ему типа возрастания. Гносеологический субъект в себе не

микрокосмичен, но макрокосмичен: он трансцендентален всякому эмпирическому субъекту и иерархически выше всякого трансфинитума возрастания всякого эмпирического субъекта, а потому трансцендентен ему. Кант сравнивал свою заслугу с Коперниковой. Между тем в действительности он поставил в центре мироздания человека, а Бога сделал производным. Поэтому его дело есть, в сущности, воскрешение системы Птолемея после того, как система Коперника была уже известной. Его можно сравнить только с Тихо Браге, ибо кантовский гносеологический субъект вполне подобен вымышленным и беспредметным точкам — центрам циклического вращения планет по Тихо Браге. Вывод эзотерической философии — Бог есть вселенский гносеологический субъект — восстанавливает истинное мировоззрение, подобное коперниковскому, ибо здесь Первичное есть центр, а вторичное и производное тяготеет к Нему и движется по Его законам. Основная идея Канта — о подчиненности деятельности нашего сознания искони заданной системе трансцендентальных категорий — остается в полной силе, но ее смысл и значение в корне изменяются. Неведомый и непонятный законодатель нашего разумного сознания в кантовской философии при свете эзотеризма обретается в Бытии Первоначальном, а потому действительном и равно обязательном для всех. Общение с высшим миром и его познание есть действительно приобретение новых ценностей, ибо это есть эволютивное усвоение единичным эмпирическим субъектом достояния Абсолютного Гносеологического Субъекта.

Заслуга Канта остается в полной силе в деле ниспровержения ложной метафизики. Оставаясь в границах обычного конкретно-эмпирического сознания, человек действительно не может иметь правильного суждения и действительного познания конечных причин. Если он все-таки пытается делать это, то в результате такого софистического умствования может возникнуть лишь лжеименное знание, дурная метафизика. Субъект познания и его объект соотносительны, и чтобы быть в праве иметь суждение о высшем, необходимо обладать даром повышения качества своей субъектности, иерархического достоинства ее природы и деятельности. Ограниченность познавательных возможностей конкретно-эмпирическим справедлива для всякого сознания, усвояющего только простейшую и низшую модификацию категории пространства — категорию пространства количественного. Напротив, как только человек начинает подниматься до идеи самодовлеющей качественности, он получает возможность реализовать природу высших ступеней трансцендентальной категории пространства, т. е. осуществлять опыт, трансцендентный природе синтетической категории последовательности. Всякое бытие в себе синархично, но обнаруживается актуально по закону иерархического строения. Это значит, что всякое бытие раскрывается в трансцендентальной категории пространства и, обратно, трансцендентальная категория пространства возглавляется бытием в себе как трансфинитумом возрастающего ряда. Чем выше качественное достоинство единичного бытия, тем ему соответствует более высшая ступень в макро-космической иерархии трансцендентальной категории качественного причинного иерархического пространства. Именно в этой категории и обнаруживается внутренняя глубинность бытия, перспектива его единичных качествований и состояний. Для эмпирического сознания, подчиненного синтетической категории последовательности, опыт в трансцендентном невозможен именно потому, что, как показал Кант, к нему не может быть приложима трансцендентальная категория пространства, становящаяся здесь пустой и лишенной всякого положительного содержания. Напротив, при показанном должном расширении идеи трансцендентальной категории пространства она различными ступенями своей качественной иерархии гармонирует со всеми возможными видами и порядками бытия, а потому и всякий трансцендентный опыт оказывается не выходящим за ее пределы в пустоту, т. е. делается возможным и действительным. Таким образом, эмпирический факт возможности восприятия причинной зависимости, приводя к идее

качественного протяжения и иерархического пространства, устанавливает непрерывно возрастающую иерархичность трансцендентальной категории пространства и макрокосмическую всеобщность ее высшей ступени, т. е. трансцендентность всякому единичному эмпирическому субъекту и миру синтетической категории последовательности. Такая природа трансцендентальной категории пространства и утверждает возможность трансцендентного опыта, обуславливая ее только соответствующим повышением качественного достоинства, т. е. иерархического уровня эмпирического актуального сознания познающего.

Показав на пути только что приведенного краткого конспективного изложения критики с эзотерической точки зрения второго постулата кантовского трансцендентального идеализма его ошибочность, т. е. возможность трансцендентного опыта вообще, обратимся к анализу первого постулата. Принимая, что эмпирический человек и его сознание есть только обособленная единичная субъектная самость и ее раскрытие в соответствующем ей множестве единичных элементов, мы неправомерно ограничиваем природу человека и познаваемого им окружающего одной только основоположной категорией монадности. В этом случае первенствующее и основное значение приобретает закон иерархического строения, а проблема гносеологии сводится: во-первых, к закономерной возможности утверждения этого иерархического закона как действительной, объективной, всеобщей и эмпирической истины, а во-вторых, к возможности осуществления иерархических transcensus'ое эмпирическим сознанием, т. е. возможности познания бытия высшего порядка, чем обычно феноменально ему свойственное, и положительного реального опыта в этих высших трансцендентных планах космоса. Отсюда явствует, что второй постулат трансцендентального идеализма непосредственно связан с первым и гетерономен ему, ибо только в одностороннем утверждении монадности и человеческого существа как обособленной самости возникает проблема возможности преодоления субъектной эмпирической ограниченности, т. е. трансцендентного опыта.

Эзотерическая философия и разрешает положительно эту проблему, утверждая и показывая действительную возможность трансцендентного опыта, равно как и единственный путь к реализации этой возможности, превращения ее из закрытой в свободную, эволютивным возрастанием качественного достоинства и иерархического положения эмпирического субъекта и его сознания. Но наряду с этим эзотерическая философия через доктрину о двух основоположных модификациях Реальности расширяет предмет гносеологии и ставит проблему преодоления субъектной эмпирической относительности в более широком значении и глубоком смысле. Целостное человеческое существо есть не только эгоцентрическая обособленная субъектная самость, но и пластический поток определенных вибраций и устремлений. Актуальное эмпирическое сознание также есть одновременно и раскрытие триединства пневматологических категорий в системе их кинетических агентов, и обнаружение становлений пластического потока в его предстоянии. Всякое бытие в себе обладает совместно обеими модификациями Реальности, а потому и его актуальное обнаружение также должно быть одновременно и монадно, и пластично. Так как эволюция актуального бытия заключается в его количественном и качественном возрастании, то она должна одновременно и сопряженно протекать в монадной и пластической стихиях. Поэтому и обратно — с точки зрения актуального эмпирического сознания цель и источник его деятельности, предмет и природа его творчески-познавательных процессов необходимо должны обнаруживаться и в монадности, и в пластичности. Отсюда, параллельно с проблемой возможности познания и иерархических transcensus'оВ в монадной категории, возникает аналогичная проблема возможности усвоения становлений пластического потока и постепенного углубления имманентного с ним сосуществования и сопереживания его вибраций и устремлений. Это значит, что параллельно и сопряженно с монадной гносеологией необходимо должна существовать также и гносеология

пластическая. Обратимся же к краткому изложению ее наиболее существенных эзотерических доктрин.

Первый встречающийся здесь вопрос касается возможности познания пластической стихии вообще, параллельный в некотором смысле начальному кантовскому вопросу о возможности синтетических суждений a priori. Так как пластическая стихия, подобно монадной, прорезывает всю иерархическую перспективу космоса, то подобно ей же отношение к пластичности конкретного актуального сознания и его познавательные возможности необходимо должны быть различными в зависимости от достоинства последнего и природы непосредственно предстоящего объекта. Иначе говоря, гносеологическая проблема в пластической категории, аналогично тому, как это имеет место в монадной категории, необходимо должна расчленяться на подразделения, соответственно основным видам природы опыта. Но наряду с этим между монадностью и пластичностью имеется существенное различие в том, что раскрытие бытия в первой осуществляется по закону иерархического строения, между тем как природа второй определяется вечной актуальностью и всеединством. Если сопряжение с монадностью и познание ее происходит в постепенности в ряде последовательно качественно возрастающих transcensus'ов, то слияние с пластической стихией в себе есть простой и неделимый акт, принципиально чуждый всякой постепенности и последовательности. Тем не менее всякое конкретное эмпирическое есть одновременно и реализация некоторых частных модусов монадного бытия, и обнаружение становлений пластического потока в предстоянии, т. е. оно одинаково причастно обеим основоположным категориям. Это указывает, что и в обнаружении пластичности есть некоторая иерархичность и постепенность, а потому надлежит прежде всего выяснить — в чем именно она заключается и что именно отличает ее от таковых же качеств раскрытия монадного бытия. В монадности иерархический закон составляет самую сущность бытия, и каждое звено иерархии, независимо от его порядка, в свойственных ему тональностях имманентно раскрывает соответствующую составляющую целого бытия. Иначе говоря, иерархическое достоинство конкретного эмпирического не есть только его собственная принадлежность, но и достояние самого Всеобщего в соответствующем модусе, т. е. это достоинство есть не только эмпирическая данность, но и реальность спекулятивная, становящаяся конкретной. Равным образом и постепенная последовательность эмпирического прохождения ступеней иерархического достоинства периферически аналогизирует переживанию реальностью перспективы своей глубинности. В противоположность этому пластической стихии в себе иерархический закон совершенно чужд, и качественное апп-регендирование лишь известной части его вибраций в предстоянии всецело обуславливается природой и состоянием воспринимающего их конкретного эмпирического. Иерархический распорядок и качественно возрастающая последовательность в восприятии вводятся в предстояние пластичности исключительно конкретным эмпирическим и существуют только по отношению к нему же в эволютивной соотносительности. Таким образом, если в монадности эволюция есть действительное и реальное восхождение по ступеням иерархии, то в пластичности эволюция заключается лишь в углублении способности восприятия и усвоения того же самого вечно актуального и всеединого предстоящего потока.

Природа Реальности в себе раскрывается бинером целостного монадно-го иерархического закона и ее пластическим потоком в себе; всякое конкретно-эмпирическое есть также сопряжение некоторого иерархического звена с соответствующими вибрациями предстоящего потока. В силу этого гносеологическая проблема в пластической категории естественно разделяется на два членения: возможности познания пластической природы всякого конкретно-эмпирического и возможности познания пластической стихии в себе. Эти членения соответствуют аналогичным гносеологическим проблемам в монадности: возможности

познания конкретного эмпирического и возможности трансцендентного опыта. Но наряду с указанной аналогичностью гносеологических проблем между ними имеется и весьма существенное отличие, обуславливаемое основным различием природ этих двух видов познания: в монадности познается часть целого, в пластичности же всегда подлжит познанию целое в части. Действительно, всякое иерархическое звено есть реально аппрегендированная часть целого, между тем как тональности предстояния пластического потока всецело обуславливаются по отношению к нему извне — видом монадного бытия или качественным состоянием воспринимающего актуального эмпирического сознания. Отсюда вытекает, что в монадных понятиях и терминах всякий пластический опыт трансцендентен по самому своему существу и что в его эволюции повышается только порядок этой трансцендентности. В самом деле, трансцендентность опыта определяется двумя сопряженными признаками: во-первых, преодолением замкнутости в эмпирическом положении на данных ступенях иерархической системы, и во-вторых — непосредственным сопряжением со Всеобщим. Как это уже было ранее показано, всякий иерархический *transcensus* осуществляется через Всеобщее, хотя бы только мгновенным с ним сопряжением в определенных относительных тональностях. Это сопряжение со Всеобщим становится действительным, постоянным и устойчивым только по достижении высшего звена иерархии, а до этого является только вспышкой мгновенного озарения и служит средством к повышению иерархического уровня сознания в последовательной постепенности, не составляя еще самой цели. В пластичности всякое познание есть также преодоление замкнутости в эмпирическом положении на данных ступенях иерархической системы, но это есть не повышение иерархического уровня сознания в непрерывной или в прерывной постепенности, но выход в стихию, чуждую всякой иерархичности вообще. Это есть непосредственная слиянность с исконной природой Всеобщего, хотя и воспринимаемая только через призму своей актуальной качественности. Следовательно, в пластическом опыте всегда имеются налицо оба признака, определяющих природу трансцендентного опыта.

Наше сознание может познавать в конкретном эмпирическом параллельно монадной составляющей также и пластическую потому, что, будучи системой органически сопряженных кинетических агентов пневматологических категорий, оно также обладает и системой соотносительных с предстоящим потоком категорий: естества, предстояния и устремления. Эти категории эмпирически представляются самобытными и разворачиваются в особой стихии пластического опыта. Совершенно аналогично монадной стихии эти категории также предустановлены здесь для всякого возможного эмпирического опыта вообще, т. е. для всякой познавательной деятельности актуального конкретного сознания. Посему надлежит прежде всего отчетливо выяснить природу этой заложенности для всякого эмпирического сознания категорий: естества, предстояния и устремления. Выше, в § 19, было показано, что в монадности категории пневматологические относятся непосредственно к Сущему, в то время как трансфинитумы категорий: пространства, времени, причинности и модальности суть категории раскрытия Сущего. Отсюда и вытекает, что пневматологическое триединство онтологически первичнее и выше по достоинству всех иных возможных систем категорий. С другой стороны, на пути только что приведенной критики кантовского трансцендентального идеализма было выяснено, что трансцендентальные гносеологический субъект и соответствующая ему система категорий всякого эмпирического опыта в действительности трансцендентны конкретно-эмпирическому миру и эмпирическому субъекту. Истинный Гносеологический Субъект определяется как синтетическое средоточие трансфинитумов типов возрастания всей макрокосмической семьи индивидов, а потому Его природа не микрокосмична, но макрокосмична. В силу этого идея гносеологического субъекта возрастает до достоинства и всеобщности предиката Бога. Однако онтологически этот предикат вторичен, ибо он не

относится к внутренней природе Реальности и не является раскрытием основоположной категории бытия, но по самому существу своему определяет лишь отношение всякого индивидуального модуса бытия к вселенской синархии. Будучи в себе трансцендентной всякому конкретному эмпирическому, идея гносеологического субъекта вместе с тем неразрывно связана и соотносительна с идеей этого конкретного эмпирического в его всеобщем смысле и значении и с идеей конкретного в нем опыта. Для того, чтобы отличить систему категорий пространства, времени, причинности и модальности По основному их признаку сопряженности с конкретным эмпирическим и опытом в нем микрокосмического сознания от пневмато-логической системы, мы и будем их называть монадными трансцендентальными категориями, ибо предикат трансцендентности одинаково присущ обоим этим системам. Обращаясь теперь к пластической стихии, мы видим, что, в силу постоянства ее всеединства и актуальности, в ней не может быть аналогического соответствия пневматологическому триединству. Эта стихия в своей неделимой целокупности есть также категория Сущего и аналогична только монадной категории в ее синархическом целом. Категории: естества, предстояния и устремления возникают только в акте сопряжения осуществляющего конкретный эмпирический опыт единичного микрокосмического сознания с предстоящим ему пластическим потоком. Отсюда и вытекают следующие положения: 1) Категории предстоящего потока хотя и соответствуют категориям пневматологическим, но не могут быть им аналогированы как вторичные и производные. 2) Категории предстоящего потока по самому существу своему неразрывно сопряжены с идеями: конкретно-эмпирического, единичного конкретного актуального сознания и осуществляемым им опытом. 3) Как монадные трансцендентальные категории относятся к раскрытию Сущего в Его ипостасной природе в синархии, так категории: естества, предстояния и устремления относятся также к раскрытию Сущего в Его пластической природе в синархии. 4) Обе эти системы категорий актуализируются и исполняются конкретным содержанием только в процессе эмпирического опыта каждого единичного микрокосмического сознания, но являются равно обязательными и предустановленными для каждого из них, будучи в себе первичнее индивидуальных особенностей индивидов. Все это и обнаруживает с очевидностью полную аналогичность категории предстоящего потока монадным трансцендентальным категориям. Итак— естество, предстояние и устремление суть пластические трансцендентальные категории.

В монадности трансцендентальные категории центрированы на гносеологическом субъекте как осуществляющей конкретный эмпирический опыт самости. Но так как всякое конкретное эмпирическое есть сопряжение монадности с пластичностью, то отсюда мы непосредственно должны заключить об ошибочности ограничения идей гносеологического субъекта одной только монадной категорией. Равным образом и источник жизни и всякой деятельности человеческого существа — его монада — не может осуществлять конкретно-эмпирический опыт, проявляясь только в монадности, а посему и эмпирический субъект необходимо должен обладать в некотором смысле обеими основоположными категориями Реальности. И действительно, мы видим, что и система пластических трансцендентальных категорий так же соотносительна с гносеологическим и эмпирическим субъектами, как и таковая же монадная система. Все это и приводит к необходимости соответствующего расширения идей гносеологического и эмпирического субъектов. Самая идея субъектноTM существенно монадна, но чтобы быть реальностью, она необходимо должна быть в своем существе соединением монадной и пластической стихий. Монадность субъектности является исключительной только в ее абстрактной идее; поскольку же она есть объективная реальность, монадность составляет лишь *tavoc*, ее динамического самосознания. Наше сознание и всякая его деятельность преимущественно связаны с монадной стихией двояким образом. Во-первых, основоположением их природы служит их микрокосмичность, т. е. то, что они призываются к бытию обособленным

в себе индивидуальным началом, в гармонии с чем и вся деятельность всякого единичного сознания протекает в системе космических иерархий, т. е. в перспективе монадно дифференцировавшейся Реальности. Во-вторых, все результаты эмпирической деятельности сознания утверждаются, собираются и соподчиняются при волевом центрировании на личном бытии. Но, параллельно с этим, и сущность индивидуального бытия, и природа черпаемого опытом конкретно-эмпирического материала, наравне с монадностью, зиждутся и на пластической модификации Реальности. Все это и может быть резюмировано следующим образом. — Наше бытие, сознание и данности эмпирического опыта одновременно монадны и пластичны, но поскольку деятельность нашего сознания есть реализация индивидуально обособленного бытия и эволютивное утверждение актуальной субъектности, постольку все это приобретает преимущественно монадный окрас. Сказанное и раскрывает возможность понять соотношение между системой пластических трансцендентальных категорий и началом субъектности. Истинный гносеологический субъект онтологически в себе одновременно монаден и пластичен, но, предустанавливая трансцендентальные условия всякого эмпирического опыта для микрокосмического сознания, онтологически и эмпирически центрированного на монадной самости, он тем самым необходимо соподчиняет познание и монадной, и пластической стихий началу монадной субъектности. Отсюда и вытекает доктрина. — Обе системы трансцендентальных категорий — монадная и пластическая — одинаково центрированы на идее гносеологического субъекта. Осуществляющий конкретный опыт эмпирический субъект, эволютивно выявляя свое самосознание, воспринимает и соподчиняет данности своего опыта в параллельной соподчиненности обеим системам трансцендентальных категорий — монадной и пластической. Так как система пластических трансцендентальных категорий связана с началом субъектности, то эволютивное возрастание эмпирического субъекта раскрывает глубинность и внутреннюю перспективу категорий предстоящей пластичности. В этой эволюции эволюционирует не сам пластический поток, но способность восприятия и усвоения его природы эмпирическим сознанием. Параллельно развитию индивидуального самосознания человек обретает возможность восприятия высших видов бытия, т. е. в категории монадности имеющих высшее иерархическое достоинство, а в пластической — обладающих более тонкими вибрациями своих потоков.

VI. Этика. § 83

Этика есть философская дисциплина, имеющая своим предметом исследование цели, пути, средств и возможностей совершенствования человека, из чего гетерономно вытекают нормы и правила его конкретного поведения. Всякая этика существенно динамична, ибо она изучает не замкнутые в себе и находящиеся в равновесии статические системы, но длящееся и постоянно изменяющееся соотношение между живыми и развивающимися единичными тяготениями человеческого существа и всем его целым с так же непрерывно изменяющимися другими людьми и различного рода внешними условиями. Поэтому сущность этики определяется прежде всего идеей пути и восходящего по нему движения. Это восхождение заключается в качественном возрастании существа человека, в повышении его иерархического достоинства. Начальным звеном этой восходящей лестницы является конкретное эмпирическое. Здесь действует закон непосредственной механической зависимости, и все цепи причинности образуются сцеплением факторов исключительно по их периферическим качествам, вне всякой зависимости от их затаенной внутренней природы и при полном отсутствии всякой личной свободы. Где царствует закон механической причинности и где отсутствует всякая личная

свобода, там не может быть проблемы выбора, а потому не может существовать и никакой этики. Иерархическая система космоса построена по сопряженным принципам: возрастания качественного достоинства и гармонирующего с этим возрастания свободы единичного. Чем выше порядок единичного существа, тем более глубинна качественная перспектива его природы, тем больше оно включает в себя различных деятелей и систем возможностей, тем к более разнообразным сопричисляется оно законам. Различные ступени иерархической системы сосуществуют между собой так, что хотя каждая высшая и включает в себя всю нисходящую цепь низших, но в то же время не подавляет их особой самостоятельности, не парализует деятельности каждой из них в свойственной ей среде и по соответствующим ей законам. Так как в таком сложном иерархическом существе эмпирическое сознание может занимать различные качественные положения и действовать, соответственно этому, по различным законам, то здесь только и восстает проблема оценки различных состояний, выбора между ними, предпочтения одних в пользу других, в согласии с призванными к действию теми или иными императивами. Итак, этика рождается только в иерархически сложном существе в силу закона относительной автономности единичных ступеней иерархической системы. Конечной целью качественного развития индивида является его энтелехия, а потому по отношению к единичному человеку предметом этики оказывается проблема отношения всех его отдельных качественных эмпирических состояний между собой и по отношению к этой его конечной энтелехии. Наконец, для всего человечества общей синтетической энтелехией служит Высшая Реальность, в силу чего этическая проблема включает в себя качественные соотношения и всех людей между собою, и всех их единичных состояний по отношению к Божеству. Итак, этика в своем всеобщем смысле имеет своим предметом исследование пути качественного восхождения от конкретного эмпирического к Божеству, Из изложенного вытекает, что наука этики заложена онтологически в самом законе иерархического строения космоса, что она есть автономная стихия обнаружений Божества в мире и потому предшествует эмпирической деятельности и познанию человека. С другой стороны, раскрытие этической проблемы в сознании человека находится в прямой зависимости от достигнутого им уровня развития и возрастает параллельно дальнейшему его совершенству. Для примитивного дикаря этика почти не существует вовсе: он не ведает высших императивов, и, будучи лишен всякой свободы выбора, тем самым оказывается не подчиненным этическому канону и свободным от всякой ответственности. Всякое развитие есть вместе с тем возрастающее обнаружение этической проблемы, есть возложение на себя все новых и новых видов ответственности в гармонии с обретенными новыми видами свободы. Это и выражается законом: свобода и ответственность сопряжены между собой и возрастают параллельно. Непосредственным следствием отсюда вытекает ошибочность мысли о постоянстве, тождестве и неизменяемости этического канона для всех людей. В противоположность этому эзотеризм утверждает, что этика, в себе единая и тождественная, проявляется различно по отношению к разным людям и достигнутым ими ступеням совершенства; этический канон должен быть соотносителен каждому человеку и его конкретным состояниям и изменяться параллельно с его эволюцией. С этической точки зрения Высшая Реальность представляется синтетическим средоточием этических ценностей, т. е. определяется как Высшее Благо, *Summum Bonum*. Так как мир есть творение Божества и восходящая цепь Его обнаружений, то и этический Его Лик, Высшее Благо, различно проявляется и отражается в бытии единичном и в его соотношениях с ему подобными. Так возникает идея о проявлениях добра, единичном благе и иерархиях его видов. Человек своими конкретными состояниями может соответствовать этим единичным видам добра или, напротив, исказить их и даже представлять собой противное. Отсюда возникает учение о добродетелях и пороках. Каждый человек действует и воспринимает себя самого и окружающее согласно своему конкретному состоянию и свойственной ему природе и

законам. Он подходит ко всему с относительной точки зрения и воспринимает вещи не такими, каковы они есть в действительности в себе, а такими, как они ему представляются. Отсюда рождается этическая проблема оценки соотносительно с довлеющим ему этическим канонем. Так как в результате оценки возникают этические ценности различного порядка и достоинства, то это непосредственно приводит к проблеме выбора. Эта проблема, в свою очередь, естественно подразделяется на две: на проблему свободы выбора и на проблему права выбора. Таковы основные членения этической дисциплины. Соответственно учению о двух основоположных модификациях Реальности — монадной и пластической — возникают две различных системы этики. Обратимся же к краткому изложению их основных доктрин.

В основоположной категории монадности Высшее Благо представляется начальным источником всякого добра в мире, его общим синтетическим хранилищем, средоточием и венцом. Всякое добро исходит из Божества, есть проявление Его Высшей Природы, есть ступень восходящей к Нему лестницы. Добро в себе надмирно, оно предшествует рождению всего видимого, внешнего, преходящего, оно живет в себе особой чистой и далекой от всего несовершенного жизнью, оно лишь приходит в мир, как светозарный вестник горнего мира, оно лишь является в этой юдоли неправды и скорби. Высшее Благо трансцендентно миру, оно есть вершина всех бесконечно восходящих иерархий частных видов добра, а потому в себе добро бесконечно далеко от человека, хотя и видимо отовсюду через сонм его отображений. Добро в себе подобно далекому солнцу, освещающему долгий и трудный путь. Вначале на нем царит непроглядная тьма и холод, и уродливые чудовища копошатся и мечутся в мертвенном мраке, их породившем. Далее черная мгла постепенно сменяется сумерками, косые отраженные лучи невидимого солнца временами скользят по поверхности и открывают силуэты еще более причудливые, жуткие и нелепые, чем они есть в действительности, ибо самые тени сливаются с предметами. Наконец, начинает брезжить рассвет; пред взором путника предстают холмы и овраги, и он с ужасом видит, какие опасности грозили ему на пути. Еще далее — путник приходит в царство дня, он видит свет, наблюдает окружающее, но сам источник света продолжает оставаться по-прежнему далеким и недоступным, ибо всякий прямой взгляд на него слепит. Таков путь человека. — Вначале он вовсе не ведает Горнего Солнца, он весь во власти причудливых порождений мертвенной механической причинности. Когда же далее до его внутреннего взора впервые доходят отблески Высшей Правды, то они не дают еще сами света, а делают окружающий мрак и живущие в нем фантомы еще более страшными и причудливыми. Наступает время, и человек познает в своей душе добро, он начинает видеть путь, но именно здесь раскрывают свои бездны тягчайшие заблуждения и величайшие препятствия. И если даже он сумеет пробиться сквозь всю эту цепь заграждений, он все же научается видеть лишь отражения Добра, лишь случайные и разрозненные его отблески, само же в себе Оно остается по-прежнему бесконечно далеким, и всякая попытка прямого устремления к Нему несет одну лишь гибель. Итак, добро в себе монадному сознанию всегда остается бесконечно далеким, живущим где-то по ту сторону всего видимого и воспринимаемого.

В устремлении к Высшему Благу человек должен довольствоваться в наилучшем случае только Его отблесками, единичными отражениями. Так возникает идея об иерархии частных видов добра. Каждое из них определяет в сознании человека соответствующую добродетель. Добродетель есть обладание частным единичным видом добра. Всякая добродетель определяется некоторой особой идеальной формой. Она есть определенное единичное начало, замкнутое в себе и обособленное; ей свойствен особый вид возрастания, как постепенная реализация в феноменальном эмпирическом некоторого внутреннего искони потенциально заданного ядра. Каждая добродетель есть единичная ступень вселенской иерархии добра; как таковая, она занимает определенное место в целостной системе и ей искони довлеют

определенные соотношения с другими, ей подобными. Проявляясь в конкретных сознаниях, ноуменальное начало добродетели обнаруживается в различной, соответствующей последним, степени совершенства. Чем ниже этическое развитие человека, чем далее отстоит он от идеальной энтелехии, тем в большем карикатурном искажении проявляется в нем добродетель. Здесь действует закон карикатурного искажения, согласно которому отражение реальности на низших ступенях переходит в полярную антитезу. Порок есть карикатурное извращение добродетели. Он не имеет самобытного онтологического обоснования, т. е. не является особой вещью в себе, но возникает к иллюзорному бытию в силу качественного несовершенства воспринимающего добродетель сознания или среды. Отсюда непосредственно вытекает, что добродетели и пороки попарно сопряжены между собой, что всякой добродетели соответствует определенный порок, как ее искажение, и что самый факт существования какого-нибудь порока тем самым с несомненностью указывает на бытие некоторой добродетели, из которой он возник искажением.

Каждая добродетель есть замкнутое в себе единичное начало. Сопрягаясь и органически соединяясь с другими на высших ступенях иерархической системы, добродетель может обнаруживаться в сознании человека в полной внутренней обособленности от таковых же обнаружений других. Благодаря неравномерности и негармоничности развития сознания оно может встречаться с различными видами частного блага в таких сочетаниях и соотношениях между ними, что возбуждаемые ими импульсы сталкиваются между собой и оказываются находящимися порой в непримиримом противоречии. Достижение одного вида блага необходимо требует иногда не только игнорирования другого, но и прямого пренебрежения им и совершения поступков, противоположных им внушаемым. При этих условиях естественно возникает необходимость сравнительной оценки различных видов частного блага и выбора между ними чрез предпочтение одного хотя бы и в ущерб другим. Но так как всякое частное благо является одновременно и самоцелью, и средством достижения сопряженных с ним высших звеньев иерархии, то эта проблема в общем виде оказывается неразрешимой. Оба противоположных решения — иезуитский принцип «цель оправдывает средства» и признание необходимости в каждом средстве видеть также и цель, а потому считаться со всяким частным благом как с нерушимой этической ценностью — одинаково приводят к нелепости. В этом именно и обнаруживается относительность всякого конкретного этического канона и его изменимость в соответствии с качественным достоинством сознания человека и окружающей его среды. Итак — в монадно воспринимающем сознании определение единичных добродетелей как обособленных начал приводит к столкновению их конкретных проявлений и к невозможности одновременно следовать их противоречивым, а иногда и прямо исключаящим друг друга императивным тяготениям, что и обуславливает относительность и изменимость всякого конкретного этического канона. Эмпирическая необходимость производить относительную оценку различных видов частного блага ставит на очередь проблемы: свободы воли, свободы выбора и права выбора. В виду чрезвычайной сложности этих проблем мы ограничимся лишь указанием факта, что в монадном сознании этика раскрывается в сложной системе антиномий.

В основоположной категории пластичности Высшее Благо есть глубинная природа Всеединой Реальности. Пластическая стихия вечно в себе актуальна, чужда всякой иерархической раздробленности и объемлет все виды бытия в целокупном сосуществовании. В этическом восприятии пластическая стихия есть разлитая во всем мире Любовь, есть непосредственное откровение Божества, есть Его живая и деятельная Природа. Эта разлитая в мире Любовь есть не аспекттивное и ограниченное проявление Творческой силы, не замкнутый в себе и относительный образ Всевышнего, но Его действительная Сущность, стихия бытия Ему

имманентная. Слова Кришны: «Бог есть Любовь чистейшая в природе» и Христа: «Бог есть Любовь» — и выражают основную доктрину пластической этики. Стихия любви есть стихия абсолютного имманентизма Реальности. Если в монадности Любовь раскрывается в Эросе как силе единящей и связующей восхищением разделенные относительно объективированными формами ступени вселенской иерархии, если здесь Любовь есть лишь динамическое отражение в органическом сознании исконного всеединства Реальности, то в пластичности Любовь развертывает свое первородное естество, свою абсолютную динамичность и вечное тождество в себе всего в целокупном всеедином сосуществовании. В монадности Высшее Благо и раскрывающая его Любовь в себе абсолютно надмирны, далеки от всего конечного и конкретного, чужды всему слабому и несовершенному, На все земное может падать лишь отблеск их вечного света, оно может лишь жаждать его и тянуться к нему, но всегда и при всех условиях этот горный свет далек и жуток в своей непонятности. Человек предчувствует бытие Горней Любви, но ее законы так отличны от всего ему близкого, так грозны в своей неумолимой и непреклонной силе, что он не может не бояться Высшей Любви, ибо она подавляет его и граничит с гневом. В пластичности Высшее Благо и его Любовь также бесконечно выше и глубже всего конкретного и относительного, всех преходящих явлений; они также надмирны и предшествуют миру, и увенчивая его одновременно. Но, вместе с тем, здесь нет монадной отчужденности горнего от дольного; бесконечное и могучее, раскрывая свою надмирную мощь, вливает ее во все частное и единичное, не подавляя, а, напротив, бесконечно возвышая его. Первородное мира и обнаруживает, и скрывает свою безграничность одновременно; не подавляя ничего, оно все вбирает в себя, оно все пронизывает и исполняет собою, и в этом таинстве не конечное тает в бездонных пучинах Бесконечного, но в самом себе развертывает недра, не могущие иметь пределов. И именно в этом дивном единении бесконечного с единичным, вечного с преходящим и раскрывается всеединая природа пластической стихии.

Будучи источником всяческой силы и безмерных возможностей, она постоянно остается близкой и родной всему даже наималейшему и слабейшему в мире. Здесь именно малое в великом становится также великим, ибо, оставаясь самим собой, оно срастворяется с великим. Именно в пластической стихии Высшее Благо, как разлитая в мире Любовь, будучи силой грозной и бесконечной, ничего не подавляет, но чарует всякое существо, входит в душу каждого человека, как мощная и ласкающая сила Вселенского Материнства. Именно через эту стихию любви человек чувствует и сливается с Богом, именно здесь осуществляется глубочайшая с Ним интимность, именно здесь раскрывающаяся в сердце Любовь есть не только путь к Высшему Богу, но и Сам Бог, рождающийся в человеческом сердце. В монадности всякая Любовь, как эротическое единение двух обособленных единичных реальностей, есть нечто существенно конечное. Эмпирически она может расти и развиваться, но для каждого конкретного случая ей искони положен определенный предел, навек непереступаемый. Если эмпирическим развитием конкретная любовь достигла этого предела, то в дальнейшем она должна переменить предмет своей любви; перейдя или на совершенно новый, или восприняв его заново в высшем плане. Но в обоих случаях предмет новой любви уже не тот, что был ранее, а потому всякая монадная любовь, всякое эротическое тяготение индивидуальных эгоцентрических самостей всегда и принципиально конечны. Пластичность есть стихия абсолютной объектности. Здесь любовное тяготение не связано с ограниченной целью, а потому здесь нет и не может быть определенно-положенного и заданного предела. Здесь чистая любовь есть не средство и не путь к цели, но сама цель; здесь в самом акте устремления раскрывается и его закон, и влекущая его сила, и идеал. Пластическая Любовь есть стихия Любви как цели, пути и средства одновременно. Она не служит здесь чему-то ей внешнему, но есть и субъект, и объект одновременно; это есть Любовь в себе, не гетерономная, но автономная, есть действительно чистейшее проявление

самодовлеющей реальности Любви, есть само Божество, как учил тысячи лет назад Кришна. И если в монадной Любви человек только воспаряет к Богу, если в ней только вскрывается тоска томящейся в этой юдоли скорби души, если здесь она переживает только попытки и порывы взлета к Горнему, то в пластической стихии Любви есть действительная и истинная слиянность с ее первородной природой и сущностью, есть целокуп-ное сосуществование с Божеством, есть растворение в Нем и внесение Его свободы и раздолья в трепещущую в восторге душу, а потому пластическая любовь бесконечна.

В монадности каждый единичный вид частного бытия, каждое переживание Любви не только выражается определенной формой, но и в себе определяется как некоторая обособленная реальность. Всякое эво-лютивное устремление, всякое переживание Любви есть сопряжение обособленных и замкнутых в себе самостей в организованную систему. В этом акте сопряжения элементов в целое их индивидуальные формы соответствующим образом видоизменяются, и именно степень совершенства этого изменения не только обнаруживает, но и составляет сущность единения отдельных в себе и обособленных самостей. Итак, в монадности переживание любви и всякое единение элементов между собой и с высшими ступенями иерархии выражается соответствующей формой и ее изменениями. В пластичности, чуждой принципиально всякой обособленной огра-ненности и дифференциации целого по иерархическому закону, нет и не может быть иерархии частных видов единичного блага и проявлений любви. Будучи чужда началу формы как ограниченности и размежеванности, пластичность так же чужда и ее статической устойчивости. Пластическая стихия есть царство абсолютной динамичности и всеединства, а потому проявление целого в части здесь не может не быть совершенно отличным от таковых же монадных проявлений. В самой пластичности разделения вообще быть не может, но единичное конкретное сознание воспринимает в становлении ее потока лишь соответствующее его состоянию, лишь часть его общей целокупности. Иначе говоря, дифференциация пластической стихии всецело обуславливается пластическими трансцендентальными категориями воспринимающего сознания и только в нем и по отношению к нему же она имеет и может иметь место. Динамический пластический поток есть абсолютная исчерпывающая полнота всех вибраций и видов устремления. Воспринимая становление в предстоянии этого потока, эмпирическое сознание в каждый данный момент оказывается в состоянии воспринять только часть его целостной природы. Если в монадности восприятие есть реальное привнесение в сознание извне некоторой совокупности обособленных и объективированных единичных данностей, то в пластичности акт восприятия наилучшим образом может быть выражен идеей ответственного. Здесь эмпирическое сознание не получает чего-либо нового извне, но его собственная пластическая природа начинает вибрировать соответствующими вибрациями и переживать соответствующее устремление. Сопряжение эмпирического сознания с пластическим потоком, акт ответственного, есть ничто иное, как явление детонации. Если в монадности воспринимающее всегда ниже по достоинству и беднее по содержанию питающего источника, то в пластичности то, что воспринимается, и то, что воспринимает, необходимо и абсолютно имманентны друг другу, сосуществуют в одном и том же *говог'е* бытия. В силу этого, если в монадности законом возможности акта восприятия служит условие исконной потенциальной органической связанности, то в пластичности аналогичную роль играет закон унисон-ности. Пластическое восприятие есть унисонное вибрирование воспринимающего с воспринимаемым.

В пластической стихии Высшее Благо есть полнота гармонических вибраций. Разлитая в мире Любовь — это та вечная гармония сфер, отзвуки которой долетали до слуха избранных. Подобно исполинскому симфоническому оркестру, эта гармония звучит во всем мироздании, пронизывает все, все наполняет собою и включает в себе все ритмы и все частные гармонии. По

своей прикованности к миру преходящего человек глух к этой песне торжествующей в мире Любви, но в мгновения пламенного восторга он в душе своей находит ее отдельные аккорды и отрывки мелодий. И в этом дивном восхищении его душа в полной тишине внешнего начинает звучать тем или иным гимном соответственно природе его восхищения к Высшему. Так рождается единичная пластическая добродетель. Это могучий гимн вечному и надмирному, спустившемуся с горних высот и расцветшему в душе человеческой. Этот гимн полон, насыщен собой, пронизывает все, не ведает леденящих пределов, но в мировом океане гармонии он есть только единичная музыкальная тема, есть только одна из мелодий всеобщей гармонии сфер. Расцветая в душе человека, добродетель подобна отдельному инструменту во вселенском симфоническом оркестре Блага, Любви и Добра. Этот инструмент может отражать в себе даже все звуки в гармонических колебаниях, но все они не могут вместить истинной широты диапазона, сложности и многообразия оттенков и перемежающихся ритмов иных. Всякая пластическая добродетель есть только часть всеобщего Блага, она стремится выразить собой все, но все переводит на свой собственный язык и на свойственный себе ритм. Никогда и ни при каких условиях она не может подняться до въфажения всей красочности целого, до напоенности его полнотой созвучных ритмов и перекликающихся гармоний. Пластическая добродетель, как и монадная, есть часть целого, но здесь выделенность из него и обособленность чужды его существу в себе, она всегда стремится обнять и выразить все это целое и потому оказывается уже не частью только, а целым в части, да и то лишь в силу несовершенства эмпирического сознания человека, его неспособности подняться до всеобщей полноты.

В монадной категории порок. есть карикатурное извращение добродетели. Подобно ей, он есть также обособленная в форме единичная данность, но эта форма является здесь уродливой и сама себя разрушающей. Порок не есть нечто самобытное, но возникает к quasi-самобытному бытию только в силу несовершенства воспринимающего сознания или среды. Аналогично этому, в пластической стихии порок не имеет особых корней и не может быть составляющей абсолютной гармонии Вселенского Блага. Здесь порок появляется лишь благодаря несовершенству воспринимающего, лишь в силу искажения им изливающегося на него блага. Но, вместе с тем, возникновение порока в основоположных категориях и существенно отлично. В монадности порок есть искаженная форма, и он возникает силою несовершенства оформляющих способностей, а потому порок здесь есть болезнь формы. В противоположность этому в пластичности порок, как и добродетель, создается определенными вибрациями глубинного пластического естества. Если добродетель возникает и проявляется гармоническими вибрациями и обладает закономерным ритмом, то порок есть их какофония. Как искаженная форма образуется из элементов чуждых в себе извращенности и могущих создать при иных условиях также и прекрасное и возвышенное, так и какофонические вибрации порока слагаются из звуков и аккордов, которые в отдельности при иных условиях могли бы создать гармоническую мелодию. В пластичности порок есть порча самого внутреннего естества человеческого сознания; это есть не болезнь формы, но болезнь сущности, есть ее глубинное извращение. Естественным образом и символом возникновения и сущности порока в монадной категории является кривое зеркало, дающее уродливое отражение того, что само по себе совершенно и прекрасно. Аналогично этому, в пластической категории возникновение добродетели и порока может быть пояснено следующими символами. Деки скрипки отвечают на колебания струн гармоническими вибрациями и не только усиливают звук, но и создают его собственную глубину, тонкость и силу. Струны на всех скрипках одинаковы, но их звук совершенно иной в зависимости от того, вышло ли дерево из рук Страдивариуса или простого ремесленника. Так и душа человеческая различно отвечает на колебания вибраций пластического потока, в зависимости от качества материала своего эмпирического состава. Если

же на деке рояля лежат разбитые тарелки, то на самое художественное исполнение великим артистом глубокой симфонии они при *pianissimo* будут вовсе безмолвствовать, при *fortissimo* же отвечать лишь Мерзким дребезжанием; Такова природа пластического порока и таково его возникновение в душе С извращенным естеством. Низкий человек или вовсе глух и нем к божественно прекрасным гармониям, или, воспринимая их, можег ответствовать им лишь хаотическими и негармоническими колебаниями. Приведенный символический образ возникновения и природы порока в пластической стихии при всей своей грубой простоте и наивности может весьма облегчить усвоение дальнейших доктрин эзотерической пластической этики.

Гетерономность природы бытия порока как только искажения реального блага остается одинаково справедливой и в монадной, и в пластической категориях. Как каждому предмету соответствует определенная тень, так и каждая добродетель может исказиться в полярно ей противоположный порок и, обратно, факт существования порока *eo ipso* с несомненностью устанавливает необходимость бытия некоторой первичной добродетели, породившей его в процессе своего искажения. Все добродетели и пороки попарно сопряжены между собой: нет добродетели, которой бы не мог соответствовать порок, и нет порока, не связанного с известной добродетелью. Каждый индивид есть целостный микрокосм, но тональности его индивидуальности в этическом аспекте выражаются в искони вложенном в монаду тяготении преимущественно к некоторым определенным добродетелям и их определенным же преимущественно сочетаниям. В пластичности эта доктрина выражается в следующей формулировке: устремлению индивидуального пластического потока преимущественно свойственно отождествляться с устремлениями определенных добродетелей, а его вибрациям унисонно вибрировать с вибрациями последних. Находясь на низших ступенях развития, эмпирическое сознание человека не может обладать достоянием монады, но все его единичные свойства и качества представляют собой качественно искаженные прообразы довлеющих энтелехий развития. Поскольку единичное качество феноменально и отлично от своего ноуменального прототипа, оно есть его карикатурное извращение, постепенно гармонизирующееся и просветляющееся по мере дальнейшей эволюции. Это общее положение в этическом аспекте приводит к тому, что эмпирический человек может обладать только такими пороками, которые соответствуют искони потенциально вложенным в индивидуальность монады добродетелям, что сила и разнообразие пороков свидетельствует о высоком типе возрастания, о грядущем высоком этическом достоинстве. Если в монадности пороки эмпирического актуального существа человека суть карикатурные извращения потенциально довлеющих ему добродетелей в категории формы, то в пластичности эмпирические пороки суть дисгармонические ответствования на вечно в себе актуальные гармонические вибрации индивидуального потока. Отсюда явствует, что эмпирическая порочность, свидетельствуя о низости достигнутого уровня совершенства, не только не предрешает невозможности эволюции и исправления, но, напротив, прямо указывает на глубину типа возрастания человека. Чем более широка и многообразна эмпирическая порочность, чем интенсивнее и ярче эти пороки, тем в будущем этому человеку предстоит достигнуть более высокого этического достоинства. В этом именно и заключается обоснование всего учения о покаянии и искуплении, равно как и объяснение эмпирического факта, что ряд величайших святых в начале своей жизни были людьми глубоко порочными. Путь ко всякой добродетели лежит через порок; чтобы быть добродетельным в каком-либо отношении, необходимо сначала раскрыть в себе сопряженный с этой добродетелью и полярно противоположный ей порок, чтобы затем преодолеть его в его собственной природе. Пороки и дурные страсти не уничтожаются на пути эволюции, но преображаются и просветляются в едином и тождественном устремлении. В монадности это

есть создание постепенно совершенствующейся формы, эволютивно приближающейся к ноуменально заданному идеальному прототипу. В пластичности это есть просветление естества, в каковом эволютивном процессе оно раскрывает в себе дар ответственности гармоническим действенным импульсам столь же гармоническими вибрациями.

Сопряженность добродетелей и пороков обуславливает также природу и вид реакции эмпирического сознания на действенные импульсы. В монадности возникновение порока, будучи подобно возникновению извращенного изображения в кривом зеркале, становится тем более ярким и резким, чем ярче и могущественнее дающее свет. Совершенно аналогичное этому мы наблюдаем и в пластичности. Когда несовершенный человек встречается с добродетелью, то в ответ на ее вибрации и устремление в нем возникают прямо противоположные дисгармоничные хаотические волны порока. Это и приводит нас к пониманию весьма интересных и глубоких психических явлений, обычно представляющихся столь загадочными, странными и непонятными. Так, вид великой добродетели человека вызывает в злодее прямо противоположные и мощные чувства. Великая любовь, чистая, возвышенная и прекрасная, легче всего возбуждает в низменном сознании дикую, непримиримую ненависть. Чем выше этическое достоинство человека, чем пламеннее любовь к людям пришедшего в мир пророка, тем более ужасна, низменна и сильна встречавшая их волна ненависти. Сюда также должен быть отнесен общеизвестный факт, что напряженная мистическая атмосфера церкви и мощные вибрации таинств культа весьма часто вызывают в душе приступ злобы и жажды проклятия всего и богохульства. Совершенно справедливо и обратное положение. — Как гармонические волны добродетели возбуждают в низменном сознании хаотическую какофонию, так и лицемерие порока вызывает в чистом существе этически высокого человека вибрации соответствующей ему добродетели. В этом именно и состоит смысл жизни как школы, в этом именно великое воспитательное значение искусства, а в особенности сценической трагедии как наиболее яркого и показательного обнаружения возможных непроглядных бездн падения человека. Из сказанного вытекает, что искусство пробуждения в людях высоких добродетелей, создание соответствующих им пластических вибраций безмерно более трудно и сложно, чем это представляется примитивному сознанию. Пластическое творчество должно одновременно следовать двумя прямо противоположными путями. С одной стороны, в процессе этого творчества пластические вибрации творца и воспринимающих его людей должны быть все время имманентно сопряженными, должны постоянно сохранять унисонное единение. По мере повышения типа и утончения пластических вибраций творца в плавной постепенности повышаются и утончаются вибрации воспринимающих его людей. Это есть прямое воздействие; но параллельно и сопряженно с ним должно совершаться и воздействие косвенное, по противоположности. Чтобы вызвать этически высшее, проявить вибрации определенных добродетелей, творец должен также действовать и на соответствующие им пороки, пробуждая, вызывая и затем преодолевая их. В совершенно исключительной по внутреннему эзотерическому достоинству серии романов В.И. Крыжановской «Эликсир жизни» встречается рассказ о маге, который путем дисгармонических мелодий возбудил неистовую ярость диких зверей, начавших с бешенством разрывать друг друга. Этот образ верен только наполовину: чтобы возбудить действительно сатанинскую ненависть, необходимо параллельно с прямым действием призывать также к Благу и Любви. В монадности мы видим совершенно аналогичное. Здесь также, например, нельзя создать ложь сильную и яростную путем одной только лжи. Самая страшная и труднопреодолимая ложь всегда необходимо должна хотя бы наполовину состоять из истины. Точно так же нельзя призывать людей откровенно на злодеяния ради них самих, хотя бы они представлялись необычайно заманчивыми и выгодными. Всякая такая проповедь в большинстве случаев осуждена на неуспех, ибо возбуждает в самых отъявленных

злодеях воспоминание о добродетели. Призыв к преступлениям должен всегда совершаться во имя хотя бы иллюзорных, но высоких целей и прикрываться возвышенными стремлениями. Это есть не только психологически верный метод, фальшивая позолота, угрожающая лишь предрассудкам. Это имеет под собою, как показано выше, несравненно более глубокое обоснование и всеобщий смысл.

Эмпирическое существо человека всегда стремится к тому, что ему соответствует. В монадности он живет и воспринимает в таком плане космоса, который соответствует его иерархическому достоинству. Все, что ниже, представляется ему слишком элементарным, избитым и скучным; все же высшее или вовсе не доходит до его сознания, или же представляется диким, нелепым и во всяком случае крайне неприятным. Как на высоких горных вершинах путник начинает задыхаться от редкости и недостатка воздуха, так и высшие планы бытия представляются несовершенному монадному сознанию лишенными действительной жизни, пустыми и затрудняющими естественное течение всех процессов. В пластичности эмпирическое сознание человека обычно ограждено от восприятия высших и мощных вибраций неразвитостью воспринимающего аппарата. Если бы этого ограждения не существовало, человек бы неминуемо погиб — и прямо — от интенсивности тонких колебаний своего естества, и косвенно — от пробудившихся хаотических волн пороков и их беспорядочных столкновений. Проводники и воспринимающие способности человека развиваются и раскрываются в строгом соответствии с его общим развитием и изливают извне вибрации только такой силы, которую он в состоянии безболезненно воспринять и усвоить. Если при сочетании особых обстоятельств сила вещей поставит его в необходимость восприятия более тонких и мощных вибраций, то это только вызовет в нем тоску и страдание. Простейшим примером к этому может послужить хотя бы действие музыки на некоторых животных: собака, например, почти всегда начинает выть, показывая всем существом своим тоску и страдание. То же самое действие оказывает строгая симфоническая музыка на неразвитых людей.

Все это и приводит нас к пониманию факта, что многие люди добровольно уходят из условий, которые другим представляются наиболее желанными. Атмосфера духовной напряженности и этической святости слабым духом приносит одну лишь тоску и страдание. Эта идея с необыкновенной образностью и красочностью выражена Сведенборгом. В своих «Memorabilia» (прил. к «Arcana Coelestia») он рассказывает, что, будучи восхищен духом в рай, он проникся мыслью, Как может Всеблагой Господь допускать вечно толпиться бесам в аду. И вот по внушению Господа один из ангелов низринулся в ад и извлек оттуда одного из самых дурных бесов, чтобы доставить ему небесное блаженство. — «Но мне дано было видеть, что по мере того, как ангел восходил к небесным сферам, его пленник менял гордое выражение своего лица на страдающее, и тело его чернело; когда же он, несмотря на свое сопротивление, был вовлечен в средние небеса, то с ним сделались страшные конвульсии, он всем своим видом и движениями показывал, что испытывает величайшие и нестерпимые муки; когда же он приблизился к сердечной области небес, то язык его вышел далеко наружу, как у очень уставшего и жаждущего пса, а глаза лопнули, как от жгучего жара. И мне сделалось его жалко, и я взмолился Господу, чтобы велел ангелу отпустить его. И когда, по соизволению Господа, он был отпущен, то бросился вниз головой с такой стремительностью, что я мог видеть только, как мелькнули его чрезвычайно черные пятки. И тогда мне было внушено: пребывание кого-нибудь на небесах или в аду зависит не от произвола Божия, а от внутреннего состояния самого существа, и перемещение по чужой воле из ада в небеса было бы так же мучительно для перемещаемых, как переселение из небес в ад. И таким образом я понял, что вечность ада для тех, кто находит в нем свое наслаждение, одинаково соответствует как премудрости, так и благодати Божией»¹⁰.

Различие природ основоположных категорий обуславливает таковое же различие преимущественных проявлений добродетелей в пластичности или в монадности. Монадная категория связана с началом обособленной в себе индивидуальной самости. Поэтому в этой категории все добродетели центрированы на индивидуальном начале и раскрываются в феноменальном параллельно и сопряженно с эволюцией эмпирической личности. Высокое этическое развитие здесь выражается образом героя. В противоположность этому пластическая стихия чужда всякой ограниченности и есть все-единая природа Реальности. Пластические добродетели обнаруживаются лишь в непосредственном имманентном сосуществовании со Всеобщим, что достигается лишь уничтожением индивидуальной самости и преодолением привязанности к личному началу. Высокое этическое развитие выражается здесь образом святого. Итак — монадные добродетели антропо-центричны и создаются эволютивным повышением качественного достоинства личного начала, а добродетели пластические непосредственно теоцентричны и обнаруживаются в уничтожении самости в стихии целокупного сосуществования с Божеством как Высшим Благом.

Обособленность и замкнутая в себе самость добродетелей, как частных видов блага, в монадной категории ставит проблемы: оценки, выбора, его свободы и права его свершения. Как сказано выше, это неминуемо приводит к неразрешимым антиномиям при всякой попытке общего решения. Единая и во всех случаях тождественная этика здесь не может существовать, и этический канон необходимо должен видоизменяться соответственно с достигнутою человеком степенью развития и окружающими его условиями. В пластичности все это предстает в совершенно ином свете. Здесь высшее Благо есть не трансцендентная вершина бесконечно возрастающих этических иерархий, но всеобъемлющая целокупная вселенская симфония всех гармонических вибраций. Как в монадности единичные виды блага соподчиняются иерархически между собой и высшее замещает собой соответствующую совокупность низших, так в пластичности устремления и вибрации расчленяемых конкретно эмпирическим сознанием добродетелей в действительности гармонически сосуществуют между собой, образуя одну

целостную симфонию. В силу этого здесь нет и не может быть столкновений между различными проявлениями Блага, но каждое из них, развиваясь и действуя в своей стихии, находится в гармоническом содружестве со всеми другими и гармонически расширяет полноту и всеобщность их действительной жизни. С другой стороны, общая периферичность начала формы обуславливает возможность близкого, почти неразрывного в монадной категории соединения не только частных видов блага разного достоинства иерархического, но и соединения благого с порочным. Чаще и ярче всего это встречается эмпирически в проявлении красоты. Будучи сама по себе проявлением Высшего Блага, т. е. определяя способность восприятия и создания ее человеком как добродетель, красота может соединяться с пороками и тем видимо возвышать их до достоинства добродетели. Такова всякая демоническая красота, виды и проявления которой неперечислимы.

Ясное сознание и правильная оценка этих проявлений в монадной категории представляет большие трудности, ибо здесь правильно провести грань между благим и порочным почти невозможно, а огульное принятие или огульное отрицание одинаково ошибочны. Именно эти смешанные проявления добродетели и порока и представляют наибольшие опасности на пути этического развития. Напротив, в пластической стихии сознание человека без всякого труда производит это как бы химическое разложение составных вибраций на части. Как наше ухо легко различает гармонические звуки скрипки от шумов проезжающей мимо гроыхающей телеги, так и непосредственная пластическая интуиция сразу улавливает во всем ту пропасть, которая разделяет гармонический ритм благого от хаотических вибраций порока. Таким образом, в пластической стихии проблемы оценки и выбора вовсе не имеют той силы, резкости

и неразрешимой в общем виде трудности, как в монадности; отделяя непосредственной интуицией порочное от благого, сознание здесь вовсе не задается оценкой этого благого, ибо здесь все одинаково глубинно, бесконечно и имманентно сосуществует с Реальностью, а потому здесь нет и не может быть предпочтения одного другому, т. е. выбора, но все дополняет гармонически друг друга.

Этическая эволюция в монадной категории заключается в постепенном повышении иерархического достоинства, в восприятии, усвоении и утверждении в себе постепенно возрастающих аспективных отблесков Высшего Блага. В пластичности этическая эволюция актуального эмпирического сознания человека состоит не в строительстве нового, не в актуализации искони заданных потенциально индивидуальных качественностей и не в привнесении в существо микрокосма реальностей макрокосмических. Эволюция здесь заключается в раскрытии проводников человеческого существа, в развитии способности воспринимать и гармонически ответствовать вибрациям вселенской симфонии Блага и Добра. Эта эволюция подобна постепенному снятию пут с многострунной арфы, когда каждая вновь освободившаяся струна входит в гармонию, начинает звучать в свойственных ей вибрациях и тем повышает красочность, мощь и полноту общей мелодии. Каждая пробуждающаяся добродетель есть струна пластического инструмента природы человека, и чем больше пробуждается этих струн, тем полнее, глубже и ярче становится этическое его сосуществование с Божеством. Параллельно с общим нарастанием красочности и сочности звука происходит также и расширение возможного диапазона колебаний, делаются доступными новые октавы за счет отодвигающихся крайних пределов. Наконец, человеческое существо начинает вибрировать такими вибрациями, которые для обычного сознания оказываются вовсе неуловимыми, подобно тому, как при достаточно большом числе колебаний струны в секунду звук для нашего уха вовсе перестает быть слышимым.

Это есть переход актуального сознания человека в высшие планы космоса, уже недоступные вовсе обыденным способностям и средствам восприятия, но в действительности еще ближе слитые с Царственной Жизнью Реальности в Себе. Таков путь пластического развития. В области этики он выражается не только в раскрытии общеизвестных добродетелей до их наивысших ступеней, но и в рождении в человеческом существе таких тонких вибраций добра, таких высоких добродетелей, что обычное сознание совершенно бессильно не только их вместить, но и иметь о них хотя бы отвлеченную идею. При бесконечной высоте и абсолютном совершенстве конечной цели путь к ней не может не быть бесконечным и, проследовав видимое обычным взором восходящее пространство, он скрывается из глаз, чтобы продолжать восхождение в иных высших мирах к Вечному и Всесо-вершенному Свету.

VII. Эстетика. § 84

Эстетика в философском смысле есть наука о красоте, ее природе, законах и проявлениях. Идея возвышенного и прекрасного воспринимается человеком в строгой зависимости от достигнутой им ступени развития. Примитивное сознание дикаря или современного простолюдина почти вовсе лишено способности воспринимать красоту; они проходят мимо нее, не замечая ее присутствия и тем более не оценивая ее достоинства. Но наряду с этим именно здесь проявляется с наибольшей яркостью и очевидностью искони врожденное тяготение к конкретным проявлениям еще совершенно не осознанной инстинктивной силы и потребности воспроизведения красоты. Искусство зарождается в своем примитивном виде на самых начальных ступенях развития, но здесь оно еще не имеет ничего общего с деятельностью

эстетического сознания в собственном значении этого понятия. Является ли примитивное искусство чисто прикладным или оно уже имеет особый смысл в себе — в обоих случаях, одинаково, оно здесь есть лишь порождение некоторого безотчетно движущего импульса и может быть аналогировано лишь с игрой. Истинное чувство прекрасного, отвлеченная идея красоты, дар ее видеть, распознавать и оценивать возникают лишь при высокой культуре. Ближайшей иллюстрацией к этому служит исторический факт, что идея красоты вообще и самое понятие о «красоте природы» возникли лишь в весьма недавнее время. Инстинктивное проявление и сознательное творчество — вещи бесконечно различные, ибо первое непосредственно вложено в нас самой природой, а второе есть результат многих сознательных усилий и долгой культуры. В своем первоначальном зарождении идея красоты носит еще вполне гетерономный характер. Ее природа и ценность определяются не самобытно в ней самой, но исключительно по тому влиянию, которое она оказывает на встречающего и воспринимающего ее человека. Так, еще Платон в «Гиппии» определяет красивое тем, что «оно приятно для слуха и зрения» (codiaKorjс, тексио<реш\$ уов). Если в «Федре» Платон и определяет горний мир как источник, хранилище и полноту красоты, по отношению к которому все проявления красоты в преходящих явлениях суть только несовершенные отблески идеальных первообразов вещей, то и здесь красота, истина и добро, составляя нечто целостное и единое, не дают основания выяснить особенности собственной природы первой из них. Только начиная с Аристотеля возникает стремление к разрешению проблемы красоты по существу, зарождается автономная эстетика. Идея красоты отделяется от ее конкретного воздействия на сознание человека и испытываемого им при этом переживания. В дальнейшем начинает подвергаться анализу с различных сторон общая проблема соотношения идей красоты и целесообразности. В результате Кант в «Критике способности суждения» дает свое знаменитое определение красоты как «бесцельной целесообразности», более или менее лежащее в основании всех эстетик последнего времени. Так как в эстетике с наибольшей яркостью и очевидностью встречаются и разграничиваются основоположные категории Реальности, то этот факт не мог не отразиться и в конкретных направлениях искусства, и в многообразии эстетических мировоззрений. Но, несмотря на такое чрезвычайно значительное приближение к истине, она все же не получила должного и полного выражения; монадность и пластичность не были осознаны в своей собственной природе, а потому и эстетическая проблема осталась по существу открытой.

Синтетическое учение эзотеризма о красоте в монадной категории, м о — надная эстетика, может быть вкратце изложено следующим образом. Всякое проявление красоты необходимо имеет глубинный характер, т. е. прекрасное наравне с количественным протяжением всегда обладает также и протяжением по качеству. Иначе говоря, прекрасное есть всегда соединение двух или нескольких конкретных видов бытия различного иерархического достоинства, и притом такое, что они, дополняясь и прославляя друг друга, не подавляются и не ослабляются взаимно, но сочетаются в единое гармоническое целое. Отсюда вытекают следующие условия возможности бытия прекрасного: во-первых — соединяющиеся виды конкретного бытия должны быть причастны общим иерархическим координатам, во-вторых — низшее должно обладать относительной свободой и самостоятельностью в проявлениях, т. е. внешняя окружающая среда должна соответствовать природе этих низших элементов, давать простор им свойственной феноменологии, и в-третьих — природа высшего должна обнаруживаться чрез посредство низшего, благодаря чему деятельность последнего и приобретает внутреннюю качественную глубинность.

Таким образом, все прекрасное есть необходимо и иерархически сложное. Единичные дифференциальные элементы и их суммарные конгломераты принципиально чужды эстетической реальности, но, гармонически со-подчиняясь высшим началам, они могут

образовать прекрасное, стать его материальным субстратом. Итак — красота есть качественная организация. Но так как качественная организация, гармоническое сопряжение периферической множественности с центральным единством есть закон организма, то красота есть обнаружение органического строения, есть основной предикат жизни: все живое прекрасно и прекрасно только живое. Синтетическая категория органичности есть феноменальное отражение и соответствие синтетической категории синархичности. Поэтому красота в мире есть непосредственное откровение всеединства, исконной природы Реальности. Красота, как и Любовь, есть раскрытие Бога, бесконечно восходящий путь к Нему и стихия предвосхищения имманентного с Ним слияния. Всякая организованная совокупность элементов может существовать во имя и для достижения некоторой определенной конкретной цели и только ее. Отрицать существование конкретной цели вообще в данном определенном случае мы не имеем права, ибо мы можем лишь констатировать факт отсутствия такой цели в пределах ведомых нам взаимоотношений эмпирического актуального сознания. С другой стороны, всякое качественно организованное множество в природе, деятельности и взаимоотношениях своих элементов обнаруживает их соподчиненность некоторому высшему бытию и стремление к его реализации, т. е. целесообразность. Так как факт этой целесообразности эмпирически очевиден, а сама цель в общем случае лежит вне возможностей познающего сознания, то здесь и возникает вполне закономерно кантовское определение красоты как «бесцельной целесообразности», утрачивая при этом свою парадоксальность. В гармонии с этим изложенное непосредственно указывает действительную причину исторически позднего возникновения способности эстетического суждения и зависимость ее развития от общей эволюции культуры.

Чтобы воспринимать красоту, необходимо обладать в сознании внутренней качественной глубиной; чтобы оценивать прекрасное, нужно раскрыть в себе способность качественного восхищения к конкретно обнаруживающимся источникам красоты. Примитивное сознание, обладающее весьма малым качественным иерархическим диапазоном, плоско воспринимает окружающий мир и потому глухо к разлитой в нем красоте. По мере эволюции сознания и расширения его качественного диапазона оно начинает воспринимать более высокие по иерархическому достоинству конкретные виды бытия и, соответственно этому, оно оказывается способным к эволютивному же усвоению возрастающего ряда прекрасного. Чем выше достигнутая сознанием качественная ступень, тем более высокие раскрываются в нем виды прекрасного, тем более оно становится восприимчивым к царствующей во всем мире Красоте.

Эзотерическое определение красоты как качественной организации по существу тождественно формуле Аристотеля, полагавшего ее как единство во множестве. Однако эта последняя краткая формула обладает слишком общим смыслом, ибо она выражает природу Реальности в целом, не улавливая конкретности эстетической ценности. $\epsilon\nu$ кои лоМ. а, как природа Реальности в себе, существенно первично, предшествует конкретному бытию космоса и его синархии. Напротив, красота возникает лишь в космосе и есть его энтелехийное завершение. Это есть не Реальность в себе, но Ее становление в инобытии, есть просветление феноменального горним естеством. Здесь то $\epsilon\nu$ кса. ло Ха есть результат эволюции, а потому по отношению к собственной природе феноменального есть вторичная, обретаемая ценность. Поскольку единство-множественность Реальности есть Ее вечный незыблемый предикат, центрированный на единстве раскрывающемся, т. е. генетическом, и вместе с тем восстанавливающимся, т. е. синтетическом, постольку единство-множественность красоты имеет определенное динамическое устремление к высшему единству, центрируясь актуально и эмпирически на множественности. Зная это, мы и можем правильно воспринять эзотерическую доктрину. — Красота есть обнаружение в окружающей среде качественного обратного

восхождения множественности к породившему ее единству. Так как качественное возрастание множества заключается в его упорядочении, в организации, то отсюда непосредственно вытекает приведенное ранее определение красоты как качественной организации. С другой стороны, организация множества, какими бы высшими императивами и импульсами она ни вызывалась, всегда необходимо осуществляется и обнаруживается непосредственно в иерархическом плане множества, качественно повышающемся с эволюцией последнего. Это значит, что и красота обнаруживается в плане, природе и деятельности множественности элементов прекрасного. Последнее осуществляется двумя органически между собой сопряженными путями: в качественном эволютивном перерождении единичных элементов и в повышении иерархического порядка их взаимоотношений. Качественное изменение частей в себе и их взаимоотношений выражается идеей гармонизации множества. Отсюда следует, что проявление красоты в феноменальном множестве есть гармонизация его элементов, и степень совершенства прекрасного определяется совершенством достигнутой эмпирически гармонизации его составляющих. Организация множества и гармонизация его элементов есть актуальное обнаружение его сопряженности с высшим синтетическим единством, факта сосуществования их в закономерном иерархическом звене. Таким образом, прекрасное возникает в процессе раскрытия синтетического единства в соответствующем ему множестве в природе, среде и законах последнего.

Антиномия определений эстетики по Платону и по Аристотелю заключается в том, что первый полагал единственным источником и вместилищем красоты горний мир, а второй, верный своему общему формальному методу, дал ей определение как единства в разнообразии, что приложимо и к конкретным явлениям феноменального. В первом случае получается, что все прекрасное в этом мире есть только слабый и несовершенный отблеск истинной и непреложной красоты надзвездного мира. В созерцании здешней красоты душа только переживает воспоминание (catx/tvijai) о красоте своего горнего отечества. Поэтому красота открывается только действительно возлюбившему ее (fpiXoKa&oc,}, ставшему ее истинным любовником (epaatrjt;) и в самой любви своей стремящемуся к божественной красоте (cxXrftovt;). Во втором случае учение о красоте выливается в учение о красоте конкретных объективных отношений. Эзотеризм разрешает эту антиномию, весьма близко подходя к идеям Плотина. Горний мир, как абсолютно совершенная синархия, есть идеальное гармоническое сопряжение единства со множественностью, есть мир абсолютно совершенной организации, есть царство вечного го еу кои. лоМа, есть царство первородной красоты. Здесь каждая часть есть и часть, и целое, здесь все гармонично сосуществует друг с другом, и каждое отражает в себе все и отвечает всему. Горний мир и его ангельские иерархии суть высочайшее и совершеннейшее средоточие Красоты, раскрывающей величие Престола Бога. Все прекрасное в космосе, все единичные проявления красоты действительно суть только отблески Красоты Горней. Но, вместе с тем, и всякая земная красота есть реальная объективная ценность; она не оторвана от горнего, но есть его вхождение в феноменальное, и именно в актуальности этого явления актуализируется соответствующий ему надмирный первообраз. Иначе говоря, красота в мире не только спекулятивна и не только конкретна, но конкретно-спекулятивна. Она двухприродна и потому одинаково есть и отблеск идеального, и эмпирическая ценность, могущая и долженствующая подлежать также и объективно-формальному анализу. Красота есть путь от дольного к горнему, и, одновременно принадлежа им обоим, она возвышает первое до второго. Идея Аристотеля об основоположности отношений в учении о красоте остается в полной силе. Прекрасное всегда иерархически сложно, и каждый элемент прекрасного становится таковым именно в силу сопряженности его собственного качественного состояния со взаимоотношениями с другими. Единичный элемент прекрасного, выделенный из его сложного целого, перестает быть таковым

и нарушает также и общую гармонию. С этой точки зрения особый эзотерический смысл получает библейское сказание об изгнании Адама из рая. Грехопадение повлекло за собой отрешение от древа жизни, находившегося среди Эдемского сада, т. е. отрыв адамической множественности от синтетического единства жизни. Нарушение гармонических отношений привело к качественному извращению единичного, к понижению его иерархического достоинства, к извращению его естества (ovoia). Адам получил кожаные одежды — физическое тело, ставшее для человека основанием его субъективной замкнутости. Это есть символ общего закона, что разрыв множественности с синтетическим единством влечет за собой гибель организации и красоты, что субъективно выделившийся элемент извращается и ниспадает на низший план бытия. Но так же справедлив и обратный закон. Красота рождается в единении разрозненного; в преодолении эгоистической замкнутости, в возникновении организации. Гармоническое сочетание единичных дотоле разрозненных элементов неотвратимо привлекает на себя творческие и возвышающие воздействия высших синтетических центров. На этом именно законе основывается реальность соборности, Церкви, и именно здесь раскрывается смысл слов Христа: «Где двое или трое соберутся во Имя Мое, там Я среди них». Организация есть сущность, результат и цель всякого истинного творчества, есть возрастание от феноменального к ноуменальному. Но так как по мере возрастания организации возрастает и красота его обнаружения, то красота есть прямой и естественный путь к Богу, и именно она, по мудрому завету Достоевского, спасет мир.

Основоположная синтетическая категория пластичности есть стихия вечного и постоянного гармонического сосуществования частей с целым, есть царство вечной актуальности го ev кои. лоААа, а потому пластичность в себе есть царство вечной и совершенной красоты. Пластическая стихия чужда обособленности ограниченного бытия, в ней не может быть замкнутости и размежеванности единичного, а потому здесь гармония во всеобщем и природа красоты не могут не быть отличными от таковых же в монадной категории. Множественность единичного здесь отражает в себе высшее единство и достигает гармонической организации не через качественное возвышение субъективных форм и их взаимоотношений. Единичное повышается в достоинстве и соединяется с иными видами бытия не как особый центр с вне его лежащим, но как раскрытие глубинности единого всеобщего бытия и всеобъемлющей жизни. Гармоничность множества здесь устрояется не совершенством периферических взаимоотношений ограниченных форм, но полнотою внутренней жизни, которая простирается повсюду и все единит в себе. Поэтому как в монадности ключом к совершенной организации и красоте является закон соотношений обособленных субъектностей, так в пластичности аналогичную роль играет закон непосредственного сосуществования в стихии единой и нераздельной жизни. Отсюда непосредственно явствует, что в монадности совершенная организация и прекрасное является результатом совместной деятельности и напряженных усилий разрозненных вначале субъективных элементов множества. Напротив, в пластичности совершенная красота постоянно заложена и вечно раскрывается в ее собственной стихии в себе. Монадный элемент может быть актуален в совершенно определенных относительных пределах, т. е. принадлежать эмпирически к определенному иерархическому плану, все же дальнейшее его бытие и все виды будущих взаимоотношений остаются всецело в состоянии возможностей, частью свободных, а частью и закрытых. Элемент пластический актуален во всей своей целокупности; он существует как часть постольку, поскольку же и как часть целого, имманентно с ним сосуществующая; проявляясь и действуя как единичное, этот элемент все время неразрывно соединен со всеми иными и со Всеобщим, а потому пластическое бытие и гармоничность суть синонимы. С другой стороны, всякая монадная организация и красота, основываясь на начале формы в ее широком смысле, существенно статичны. Хотя красота и возникает в эволютивном движении феноменального к

горнему, но все же по природе своих проявлений она всегда выражает это устремление как бы в застывшем состоянии. Поэтому монадную красоту должно также определить как застывшее движение, как мгновенно схваченный и окаменевший порыв. Рождаясь из движения и побуждая к нему, монадная красота всегда ищет совершенной формы, в которой бы она могла запечатлеться. Она выливается в символ, но как бы ни был велик его внутренний динамизм, символ всегда остается закрепленной формой, недвижимым слепком с глубинной и живой действительности. В противоположность этому внутренняя организация пластической стихии, ее вечная царственная Красота не только напоены движением, не только раскрывают его во всех своих членениях, но и суть само движение, непрерывно длящийся и развивающийся живой порыв. Гармония единичного в целом красота сосуществования частей здесь осуществляется непосредственно е стихии жизни, в переплетении и взаимном ответственности отдельных устремлений. Не форма бытия гармонически связывается с иными формами, но непосредственно его живое естество пронизывает все и исполняется само всем; здесь все внешнее действительно становится внутренним, чуждое — своим; здесь каждое становится всем и все раскрывается в каждом. Чем полнее и глубже бытие, чем интенсивнее его вибрации, чем более сложно, могуче и красочнее его устремление, тем с большим блеском обнаруживается в нем и его гармония со Всеобщим, и собственная гармония Всеобщего во всей ее целокупности. Итак — красота в пластической стихии зиждется непосредственно на глубинности и динамичности жизни.

Актуальное эмпирическое сознание человека есть результат сопряжения монадной и пластической стихий. Его эволюция в первой состоит в реальном созидании новых эмпирических ценностей, а по отношению ко второй заключается в эволютивном раскрытии способности усвоения становлений пластического потока в предстоянии. Как было уже сказано, способность восприятия и сравнительной оценки прекрасного — эстетическое сознание — возникает лишь в результате долгих усилий и высокой культуры. В монадности достоинство и мощь эстетического сознания определяются достигнутым человеком иерархическим достоинством и соответственным последнему возможным для него диапазоном качественного колебания эмпирического сознания по иерархическим координатам. Чем выше это достоинство и шире этот диапазон, тем человек получает возможность восприятия и осознания более сложных видов организации, более высоких и тонких проявлений прекрасного. В пластичности эстетическое сознание зарождается вместе с непосредственной интуицией глубинности бытия и растет и развивается параллельно последней. Как иерархически плоскостное сознание чуждо монадной красоте и неспособно воспринимать прекрасное, так и плоскостное ощущение проходящего жизненного потока устраняет возможность переживания пластической красоты. Если монадная эстетичность, как и вообще общее монадное развитие, осуществляется преимущественно в категории формы и через призму ее, если лицемерие красоты обуславливается здесь способностью восприятия гармонических соотношений между формами, то эстетическое дарование в пластичности разворачивается в процессе углубления во внутреннее естество бытия, в созерцании невидимых волн жизни, непрерывно протекающих под покровом внешних форм. Пластическое развитие есть не создание новых ценностей, есть не развитие субъектного начала, но только преодоление односторонней подчиненности закону размежеванных форм, выход из-под его давящего гнета в родимую стихию необусловленной жизни. Пластическая красота — это первородная ткань жизни, это та вечная основа, из которой возникает все обособленное единичное, чтобы вновь войти в нее при достижении энтелехии. Пластическая красота вечно и во всем присутствует, она пронизывает все и раскрывается одинаково как в великом, так и в малом, ибо в ней все есть одно. Эстетическое развитие в пластичности есть лишь раскрытие дотоле дремавшего взора на вечно живое и повсюду

предстоящее, есть лишь пробуждение дерзновенно поправленной формы свободы непосредственного интимного сопереживания внутренней первоосновы всяческого бытия. Человек постольку чувствует пластическую красоту, поскольку он осознал свою глубинность, поскольку система внешних форм его существа есть лишь периферический узор самобытно вложенного в него содержания, поскольку кроме лицезрения форм и их сочетаний он способен к восприятию жизни, вообще — поскольку он жив и сущность своего самосознания полагает не в утверждении схем и ограничений, но в непосредственном устремлении к жизни, становящейся и целью, и путем.

Как было уже сказано, инстинктивные проявления потребности прекрасного зарождаются на самой заре человеческой культуры, и на пути ее истории примитивное искусство предшествует возникновению отвлеченной идеи красоты и эстетического сознания в прямом его смысле. Разумеется, никакое искусство невозможно, если в человеке нет чувства прекрасного и хотя бы смутного тяготения к его идеальным типам. Поэтому позднее возникновение эстетического сознания необходимо понимать лишь в том смысле, что способность эстетического отвлечения от конкретного возникает позже способности его эмпирического воспроизведения. Идея отвлечения, спекулятивной дискретности, есть прямая принадлежность монадного сознания, а потому развитие эстетики в ее узком монадном смысле вовсе не обозначает ни высшей степени искусства, ни рождения новых видов восприятия прекрасного высшего достоинства. В сущности говоря, монадная эстетика в узком смысле представляет собой лишь ответвление от общей магистрали целостного эволютивного пути приобщения человека к красоте и ее проявлениям. Отвлеченная эстетика, в силу самой ее отвлеченности, по существу есть искусственная дисциплина, которая только становится условно закономерной и необходимой благодаря общей преимущественной подчиненности эмпирического сознания монадной категории. Целостное и гармоническое проявление способности человека воспринимать, осознавать и стремиться к красоте выливается в искусство. Всякое искусство есть конкретно-спекулятивная реальность. Оно не есть только подражание эмпирическим вещам, которые, в свою очередь, суть только слепки и подражания первообразам Горнего, т. е. «подражание подражанию», как полагал Платон. Напротив, в искусстве совершается самобытное творчество, теургическое воплощение идеального в эмпирическое, а потому в нем возникает то, что должно быть (*otaetvatdei*), как справедливо указал еще Аристотель. Будучи конкретно-спекулятивной реальностью, всякое истинное искусство необходимо одновременно монадно и пластично. Именно в искусстве с наибольшей яркостью и наглядностью раскрываются особенности этих двух основоположных категорий, и именно в нем же становится наиболее очевидной необходимость их гармонического соединения и взаимного прослаивания. Как только одна из этих основоположных составляющих чрезмерно развивается в ущерб другой, тотчас же наступает период упадка и извращения искусства, превращения его из дивного гимна красоте в вымученные создания заблудшего и мечущегося сознания. Искусство в себе едино, но различные виды и способы его эмпирических воспроизведений определяют иерархию его отдельных отраслей, на протяжении которой преимущественное доминирование одной постепенно переходит к доминированию другой. Наиболее монадным видом искусства является архитектура. Здесь почти безраздельно царит закон форм и гармонии их сочетаний. Всякое произведение зодчества стремится выразить прежде всего гармонию форм и их иерархический распорядок, дать совершенное распределение деталей в сложном целом. На высшей своей ступени зодчество уже не довольствуется одной только феноменальной красотой, но и задается целью выразить через ее посредство некоторую высшую идею. Последнее может осуществляться двойственным путем. В первом случае произведение зодчества представляет собою иероглифический символ некоторого принципа. Такое значение, например, имеет куб, крест

или корабль, как основные формы христианской церкви. Во втором случае выражается не стационарный принцип, но динамическая идея, выражается некоторое устремление к определенной цели, хотя опять-таки чрез посредство недвижимой формы. Наиболее яркими иллюстрациями могут послужить египетские пирамиды и обелиски, равно как готические храмы средневековья. Если в первом случае мы видим наивысшее проявление односторонней монадности, то во втором уже намечается переход к пластической динамичности; здесь целью служит не форма и ее закон, но движение, устремленность к намечаемому вдали идеалу. Такой вид искусства и может быть охарактеризован как застывшее движение. В наивысшем одностороннем напряжении монадности архитектура имеет весьма ограниченные средства, а ее произведения оказываются весьма далекими от естественного самоощущения человека. Они могут изумлять и подавлять его, вызвать в нем соответствующее настроение, но всегда остаются какими-то причудливыми и неестественными. Безжизненный камень начинает оживать и делаться действительно одухотворенным лишь по мере умения зодчего воплотить в нем, параллельно с гармонией и иерархическим порядком форм, также и пластический динамизм. Это достигается, с одной стороны, через изменение основоположного задания, замещение стационарного принципа динамической идеей, а с другой — через соединение с более пластическими видами искусства — скульптурой и живописью.

На второй ступени за архитектурой мы встречаем скульптуру. Здесь также основную роль играет монадный закон и воплощающая его форма, но, параллельно с этим, самобытное значение приобретает также и пластический динамизм. Задача скульптуры вовсе не ограничивается механическим воспроизведением эмпирических форм, но заключается в поиске целостного прекрасного, которое, хотя и воплощается в форме, но в то же время, не исчерпывается ею. Именно по отношению к скульптуре и ее произведениям мы встречаем понятие «пластичности», которое даже в обыденном общепринятом понимании заключает в себе нечто вполне своеобразное и отличное от категории формы как таковой. «Пластичность» изваяний выражает их жизненность, их внутреннюю правдивость и соответствование живой действительности. Пластическая статуя, независимо от совершенства формы, вся исполнена внутренним движением; она не только гармонична в монадном смысле, но и выражает некоторую внутреннюю сущность, устремление и тональности живого существа. Вне пластичности скульптура может создавать лишь мертвенные слепки с действительности, лишь ее маски, лишённые всякой глубинности и действенной силы. Истинное произведение искусства ваяния вовсе не есть подражание эмпирическому, но существенно выше него. Через жертвование строгостью закона соотношений, через использование гармонической асимметрии скульптор вкладывает в свое творение длительность состояний, улавливает самый процесс движения и жизни. Поэтому форма такого творения не есть уже слепок с эмпирического состояния, пространственная фотография, но есть целая цепь последовательных форм, застывшее движение в самом прямом и глубоком смысле. Нахождение равновесия между различными и параллельными требованиями монадности и пластичности и составляет великую трудность искусства, и именно здесь проявляется величие и глубина дарования ваятеля. Никакая недвижимая натура не может дать полного материала для истинного произведения искусства. Самое прекрасное тело и самая выразительная поза при механически точном запечатлении в камне всегда дадут бледное и безжизненное изваяние. Скульптор должен наблюдать саму жизнь, не только находить прекрасные формы, но и улавливать динамический ритм движения. Затем он должен пережить эротический экстаз целостной красоты и в этом восхищении своего духа уловить то синтетическое единство, которое сразу объемлет в себе всю цепь единичных форм и ритм их пластического перехода друг в друга в живом устремлении. Так рождается истинно прекрасная форма, одновременно воплощающая в себе и монадную красоту, и пластический

ритм. Изложенное и показывает, что в скульптуре пластическая реальность и ее законы действительно уже имеют вполне самобытное значение и только проявляются через посредство монадной формы.

На третьей ступени можно поставить живопись. Благодаря ее близкому родству со скульптурой здесь приходится только повторить сказанное по отношению ее. Так как художник имеет в своих руках более разнообразные и полные технические средства, чем скульптор, то соотношение монадной и пластической составляющих истинного целостного искусства здесь раскрывается с еще большей яркостью, силой и очевидностью. Но, с другой стороны, в живописи прибавляется, по сравнению со скульптурой, существенно новый элемент — краски. Распределяясь по законам категории формы, краски в то же время не исчерпываются ею и обладают чисто пластическими свойствами. Оттенки и переливы красок, их общий тип и своеобразные колориты, их сочность и воздушность — таинственным путем передают индивидуальность и устремление автора и оказывают непосредственное воздействие на внутренний душевный мир зрителей, вызывают в них гармонирующие пластические вибрации и настроения. Поэтому в живописи соотношение монадности и пластичности может и должно быть исследовано и в аспекте категории формы, и в приложении к тональностям красок. Механическое запечатление эмпирической действительности в односторонней монадности приводит или к простой фотографии, или к фотографии раскрашенной. Все равно — изображен ли здесь сложный пейзаж или жанр — в обоих случаях, одинаково, в результате получается лишь фиксированный слепок с мгновенного состояния живой действительности. И формы, и тональности красок тут запечатлевают лишь случайное единичное состояние, а потому совершенно бессильны выразить длительность и полноту непрерывно текущей жизни. Напротив, истинный художник вкладывает в свою картину, наравне с гармонией формы, также и динамическую длительность жизни. Вот почему творение большого мастера не только с тонкостью улавливает общий характер и наималейшие особенности изображенного, но и живет в прямом и полном значении этого слова. Насколько всякая фотография плоскостна и безжизненна, настолько художественный портрет или пейзаж глубинны и живы, и это одинаково проявляется как в начертании контуров, так и в красках. Итак — истинно художественная живопись отличается от фотографии тем, что первая есть гармоническое соединение монадности с пластичностью, между тем как вторая односторонне монадна. Дар пластических восприятий и воспроизведения пластической жизни и кладет непереступаемую грань между самым лучшим и искусным живописцем и истинным художником. Так как гармоническое действенное воссоединение монадности с пластичностью и есть сущность всякого творчества вообще, то признание за художником творческого достоинства является, в сущности, частным следствием из общей доктрины. Художник постольку является творцом, поскольку он воссоединяет в своей картине монадность с пластичностью, т. е. поскольку он реально творит новую жизнь. Поэтому именно художественное произведение вовсе не есть подражание эмпирическому, но создает действительно новые и реальные ценности, есть целостное теургическое действие. Современное искусство выдвинуло два противоположных направления, которые и интересны прежде всего тем, что воочию показывают тщету попыток одностороннего следования только одной из составляющих целого. Так, уродливым гипертрофированием односторонней монадности в живописи является кубизм и попытки transcensus'a эмпирических закономерностей в одной только категории формы, как это мы встречаем в знаменитом изображении «внутренности скрипки» Пикассо. Аналогичным, но противоположным крайним увлечением односторонней пластичностью являются некоторые направления импрессионизма.

За искусством изобразительным начинается искусство слова, и здесь наиболее монадной

формой оказывается проза. Литературное изображение действительности и начертание влекущих нас к себе идеалов, подобно графическому искусству, является целостным и жизненным лишь в гармоническом воссоединении монадности с пластичностью. Если автор ограничивается простым записыванием последовательного ряда фактов и изменений состояний, если даже он только констатирует совершающиеся процессы, то в результате получается лишь протокол, безжизненный и пустой перечень событий. Писательское искусство и определяется даром восприятия и воспроизведения внутренней динамичности жизни, непрерывности ее течения и глубинности ее содержания. Истинный роман тем и отличен от протокола, что в нем пред глазами читателя предстают не механически связанные цепи фактов, а живые люди, течения и события. Чем выше дарование автора, тем более живы его герои; они не только являются характерными и верными образами, но и воплощениями действительно существующих устремлений и вибраций человеческой души, они близки, понятны не только по их словам и поступкам, но и по всей внутренней и живой своей природе. Более того, богатство и необычность фабулы, равно как и роскошь окружающей героев обстановки играют сравнительно весьма второстепенную роль. Великие литературные произведения, их действенность и вечная ценность создаются исключительно глубиной психического анализа, внедрения в сущность переживаемого. Самые, казалось бы, простые переживания в самой повседневной внешней обстановке в руках великого мастера раскрывают неисчерпаемую глубину и всецело захватывают читателя. С другой стороны, литературное произведение только тогда имеет действительно мощное влияние на людей, когда автор действует на читателя по пластическим законам. Не сила монадного убеждения, не яркость красок и форм сопрягают автора с читателем, но унисонность вибраций и устремлений. Именно умением вызвать и укрепить соответствующее настроение, создать динамическое тождество между переживаниями героев романа и переживаниями читателя и определяется сила и культурная ценность литературного произведения.

По мере возрастания пластической составляющей в литературном произведении оно переходит из прозы в поэзию, где промежуточными ступенями являются: стихи в прозе и белый стих. При одинаковой справедливости всего только что сказанного для поэзии и для прозы первая отличается от второй наличием чисто пластического элемента — ритма. По мере того, как словесное изложение в самой своей технике начинает отображать со все большей силой пластичность, ее динамизм и текучесть, она и переходит в поэзию. Если законом сочетания слов в прозаическом периоде служит иерархический распорядок и красота соотношений частей, то в произведениях поэзии такое же основоположное значение имеет динамическая текучесть речи и гармоничность вибраций следующих друг за другом звуков. Всякий ритм сам по себе есть могучая действенная сила, ибо он непосредственно потрясает человеческую душу и вызывает в ней ответные устремления. Поэтическое произведение тогда является действительно великим, когда оно равно совершенно и в монадности, и в пластичности, когда оно вместе с глубиной монадного смысла и красотой чередующихся форм наделено также и мощной глубиной ритма. Как жалки попытки плохого стихотворного изложения монадно глубоких идей, так одинаково плоско-стны и бесцельны односторонние увлечения ритмом. Но благодаря глубинности пластической стихии вообще даже такой пустоцветный ритм все же действительно настолько силен, что и здесь увлекает людей. Последнее и дало, как известно, основание Ницше обидеться на поэтов, столь легко побеждающих самые хитроумные построения монадного разума и потому названных им с их слушателями «дураками ритма».

Наивысшей ступенью в этой иерархии, где пластичность приобретает первенствующее и господствующее значение, является музыка. Уже тот факт, что музыкальное произведение раскрывается только во времени, помимо протяжения пространства, показывает его чуждость

монадной категории. Действительно, здесь начало формы играет вполне подчиненную роль, относясь только к средствам выражения, но не к собственному ее естеству. Содержание музыки — это чистые вибрации и устремление пластического естества. Помимо монадных форм и соответствующего им закона иерархического распорядка, музыка непосредственно выражает собой пластическую жизнь и устремления автора и сопричисляет к ним души слушателей. Музыка есть исконное искусство природы; она есть непосредственное проявление вселенской пластической стихии, есть внутренняя жизнь его потока. Совершенный гармонический ритм и переливы его вибраций и составляют ту глубинную ткань мира, из которой возникает затем все единичное в процессе монадного ограничения. Истинная совершенная музыка, дивная гармония сфер, всегда и вечно звучит во всем мироздании, и только несовершенное ухо земного сознания бессильно ее воспринять. Всякое естество ткется вибрациями, и во всеобъемлющем лоне мировой пластичности всегда и вечно звучат все ритмы и гармонии, которые затем проявляются порознь в блеклых тонах феноменального. Всякая жизнь, движение, рост есть мелодия, и как тонкий аромат она распространяется повсюду, соединяется и гармонирует со всеми иными. Пластичность в себе, этот первородный родник всяческой жизни, есть великая симфония бытия, есть вечное хранилище и источник всех трагических песней жизни в этой юдоли. Поэтому глубинность музыки воистину безмерна. Она пронизывает все планы космоса, все виды бытия и одинаково всему родна и близка бесконечно, и все влечет к безбрежному простору и к жизни внутренней, не ведающей дна. Музыка отвечает всему, она единая способна все выразить, соединить и просветить в себе, она одна не знает никаких пределов и для нее нет ничего ни слишком низкого, ни слишком высокого. Всякое движение сердца, всякая дремлющая в тишине мечта, всякое радование или печаль в ее горделивом одиночестве, все тональности бытия и переливы жизни — одинаково обретают в океане музыкальных звуков и свою сущность, и свое влечение, и путь, и цель. Искусство музыки воистину царственно, ибо оно роднит с безмерной глубиной и в то же время чуждо леденящему закону распорядка, кладущему пределы и налагающему цепи последовательности. Музыка — это магический язык бытия; он ведом и понятен всякому, всему несет великое исцеление, есть сила бодрящая и врачующая надломившуюся в борьбе духовную силу. Музыка есть душа мира, есть океан скорби бытия, вместилище неслышимых стенаний твари, есть песнь торжествующей Жизни, есть вечный гимн Любви и Красоте. Истинно великая душевная сила, мощное переживание пластического естества всегда легко находит и соответствующую систему монадных форм. Напротив, даже высочайшее знание формы и ее законов мертвенно и пусто, остается по ту сторону жизни во мгле иллюзорных фантомов. Вот почему никакое изучение теории музыки не может создать истинного композитора и, наоборот, действительное музыкальное дарование дает также и непосредственное знание систематики форм. Точно так же и в воспроизведении музыкальных творений одностороннее знание техники совершенно обедняет их и распыляет всю вложенную в них силу. Только тот, кому ниспослана великая душа, имеет власть вызвать вложенный в них гений и заставить трепетать сердца. Наконец, должно сказать, что каждый человек истинно жив лишь постольку, поскольку он чувствует и понимает музыку, поскольку его конечное существо способно отвечать музыке — этой магической основе жизни.

Такова иерархия основных видов искусства. Соединяясь вместе, они создают более сложные и синтетические его виды, среди которых на первом месте стоит искусство сценическое. Как известно, мечтой Рихарда Вагнера было создание музыкальной драмы как искусства абсолютно целостного и объединяющего в себе все его отдельные виды. Здесь именно гармоническое сочетание монадности с пластичностью обнаруживается во всей своей красоте и всеобщности, здесь именно искусство поднимается до своей конечной энтелехии — целокупного теургического воссоздания жизни.

1) Проблема монадной и пластической социологии.

Природа, устройство и деятельность человеческих обществ до настоящего времени подвергалась исследованиям хотя и в различных направлениях, аспектах и стремлениях, но все они одинаково не выходили из рамок синтетической категории монадности. Все исторически известные социологические учения, теории и школы неизменно исходили из предпосылки, что человек есть единичный в себе замкнутый субъект, есть индивидуально обособленная самость. Эта предпосылка сама по себе справедлива, но в то же время улавливает лишь одну половину истинной действительности, ее монадный аспект. Между тем эта предпосылка основополагалась как целостная истина, как нечто само собой разумеющееся, как нечто вовсе не долженствующее подлежать особому глубинному анализу. Такая еретическая односторонность в самом корне уничтожала возможность надлежащего усвоения истины и во всех последующих построениях. На пути монадного постижения не могли не встретиться также и такие проблемы, которые с очевидностью обнаруживали недостаточность имеющихся средств, методов и приемов познания. Но, не улавливая своей исходной ошибки, монадное сознание должно было прибегнуть к искусственному отрешению от целого класса эмпирических данностей и к замещению живой действительности абстрактными схемами и отвлеченными соотношениями. В результате современная социология вполне естественно приобрела характер крайней искусственности и гипотетичности, равно как и общую склонность к утопизму. Определяя единичное человеческое существо только как конкретную самость, монадное сознание воспринимает всякое человеческое общество в системе категорий монадного множества. Во-первых, оно представляется ему имеющим как бы атомное строение, статичным в своих элементах и прерывным по природе. Во-вторых, оно полагает высшее единство, синтетически объединяющее элементы множества, трансцендентными каждому из них, т. е. считает, что каждый элемент связан с другим лишь периферическими взаимоотношениями, а с высшим единством сопряжен только через внутреннюю самость и свойственный ей тип возрастания. В-третьих, монадное сознание определяет эволюцию каждого человека только как возрастание силы и иерархического порядка эгоистического утверждения самости, и именно на этом основном стремлении строит систему естественных склонностей, возможностей и прав каждого индивида. В-четвертых, оно определяет тип и природу синтетического единства коллектива только как собирательную или синтетическую ипостасную личность, объемлющую отдельные существа общества только по стихии самости и формы проявлений. Таким образом, исходная предпосылка приводит к определению природы человеческого общества как коллектива обособленных самостей, соподчиненных каждое порознь высшему единству, одинаково им трансцендентному, и связанных между собою в плане эмпирической деятельности только периферическими взаимоотношениями феноменологии. Существо каждого человека как отдельного индивида и как члена общества одинаково центрировано на самости, и вся жизнь его есть лишь естественное и неотвратимое тяготение к ее эгоистическому утверждению. Отсюда: всякая наука об обществах имеет своим предметом множество сталкивающихся и борющихся между собою эгоизмов, а всякое право основывается на идее конечного предела, до которого может свободно простираться эгоизм обособленной личности. Нормы общественных отношений и общественных конституций лишь регламентируют свободу эгоизма единичной личности и частных множеств, т. е. классов и различных ассоциаций. Две абсолютно полярные антитезы монадного социологического мировоззрения — анархизм и социализм — одинаково центрируются на идее свободы эгоистической личности. Анархизм возводит эту свободу до

основоположного принципа и провозглашает ненужность и вредность каких бы то ни было ее ограничений; социализм вовсе отрицает свободу личности, принося ее в жертву абсолютной свободе суммарной личности коллектива. Итак — анархизм характеризуется абсолютным утверждением свободы эгоизма, а социализм — абсолютным ее отрицанием, но оба они целокупно определяются этим исходным положением, которое и исчерпывает все их спекулятивное содержание. Утверждая обособленность единичных членов человеческого общества, монадное сознание наталкивается на большие затруднения при определении природы его высшего единства. При отсутствии надлежащей развитости высшей интуиции трансцендентное бытие этого единства оказывается недоступным непосредственному постижению. Здесь представляются только два исхода. В первом случае трансцендентное игнорируется или прямо отрицается, и общая целостность общества отыскивается в плане бытия и конкретно-эмпирических возможностей познания среднего индивида. Этим синтетическое единство извращается в суммарное, и само множество начинает пониматься только как агрегат, т. е. группа, выделенная из общей окружающей среды (Герберт Спенсер). Суммарное единство не есть действительное объединение элементов множества по внутренней природе каждого из них и по его взаимоотношениям с другими; оно улавливает лишь алгебраическую сумму актуальных проявлений и только формально объективирует его как нечто целое; оно есть только количественное понятие, но отнюдь не качественное; его пределы определяются как произведения отдельных гетерогенных единств на число всех членов группы. Таким образом, ясно, что суммарное единство ни в коей мере не преодолевает прерывности множества, не раскрывает внутренней связи элементов между собой, а только констатирует факт наличия некоторых иерархических феноменологических соотношений. Проблема единства и целостности общества здесь только затушевывается, но попытки ее решения по существу здесь даже и не предпринимаются. Во втором случае высшее трансцендентное единство общества только постулируется как данность, и уже затем на основании этого постулата, как рабочей гипотезы, предпринимаются попытки объяснения эмпирической действительности. Этот путь также оканчивается неудачей, ибо природа постулируемого высшего единства остается неведомой в себе. Действительно, высшая интуиция может дать лишь спекулятивный факт бытия высшего единства и только те его качества, которые аналогизируются качествам данного индивида. Отдельный член множества принципиально неспособен к адекватному познанию трансцендентной природы синтетического единства общества, ибо тип его возрастания выше и отделен непреодолеваемым *transcensus* от М. Наиболее яркой к этому иллюстрацией служат органическая и спиритуалистическая теория. Первая, определяя общество как организм, оказывается бессильной определить природу и функции этого организма в себе и должна пользоваться подчас весьма грубыми и наивными аналогиями с организмами живого мира. Она, правда, признает, что организм обществ иной и относится к высшему порядку, но в чем именно заключается эта высота, каковы его своеобразные качества в себе — эти вопросы остаются открытыми. Спиритуалистическая теория, постулируя единство духа или души народа, также пользуется лишь аналогиями с психикой отдельного человека, и в результате Адам Кадмон, или ангел народа, есть только количественно громадный человек. Не имея возможности разрешить проблему единства и целостности человеческих обществ по существу, монадное сознание отказывалось также и от идеи единства обществ, предустановленного их собственной природой и природой отдельных индивидов. Так как подчиненные категории монадности сознание естественно тяготеет к разуму, то единство обществ стало представляться ему лежащим по преимуществу или даже исключительно в категории формы. Согласно этому такое единство было объявлено исключительным порождением сознательно-разумных усилий человека или их конечной целью. В первом случае существование человеческих обществ было

признаваемо результатом открытого или молчаливого соглашения в сущности совершенно в себе обособленных людей и объединившихся лишь для обоюдных выгод и под влиянием однородных условий жизни. Такова идея пресловутого «социального договора» Жан-Жака Руссо, откуда естественным средством и абсолютной панацеей совершенной государственной организации является учредительное собрание, как вполне сознательное соглашение граждан, каковое обстоятельство и делает его всеильным палладиумом от всех невзгод. Во втором случае объединение полагалось возможным и возникающим лишь при полном тождестве целей и интересов. Отсюда социалистическая идея классов и их взаимной непримиримой борьбы. Общество будет единым только при уравнивании всех граждан в целях, интересах и средствах. Здесь мы видим наиболее резкую противоположность идее высшего синтетического единства общества, заложенного в высшей его природе, и крайнее гипертрофирование значения интеллекта. Единство по природе замещается искусственным единством — делом рук человека и усилий его разума.

Таким образом, проблема природы и действительной сущности деятельности человеческих обществ одностороннему монадному сознанию представляется неразрешимой. Она раскрывается в своей настоящей глубине и становится доступной эволютивному познанию только при свете эзотерической доктрины о бинере модификаций Реальности. Здесь человек представляется не только обособленным субъектом и индивидуальной самостью, но и пластическим потоком определенных вибраций и устремления. Соответственно этому всякое человеческое общество подлежит параллельному изучению в обеих основоположных синтетических категориях. Оно есть не только система обособленных субъективных деятелей, индивидуальных эгоцентрических самостей, но и сосуществование объективированных порознь в категории предстояния индивидуальных пластических потоков, т. е. общество есть одновременно и множество монадное, и множество пластическое. Равным образом человеческое общество, как множество, одновременно и параллельно целокупно объединяется в высших единствах: монадном — синтетическом и трансцендентном природе каждого элемента — и пластическом — целокупном и имманентном по сосуществованию и с каждым элементом в себе, и в его становлении в категории предстояния. Пластическая природа общества воспринимается в системе категорий пластического множества. Во-первых, динамичность природы каждого элемента обуславливает динамичность и всей целокупной природы общества; множественность его становлений обнаруживается в длительности различных иерархических протяжений подобно смене последовательных состояний, непосредственно перерождающихся друг в друга, в чем и раскрывается непрерывность природы пластического множества. Во-вторых, природа высшего единства здесь воспринимается в категории целокупного сосуществования; оно имманентно бытию и становлению каждого элемента и одновременно раскрывается в природе этого элемента в себе и в его взаимоотношениях с другими, благодаря чему последние приобретают такое же первоосновное значение, как и первая. В-третьих, в пластическом созерцании эволюция каждого человека как члена общества заключается в возрастающем сознании им факта имманентного сосуществования в бытии и становлении с целокупной реальностью, в отрешении от всякого личного субъективного достояния, т. е. в уничтожении самости и в замещении эгоцентричности центрированием на проходящем через единичное целокупном всеедином потоке. Именно отсюда возникает система естественных обязанностей индивида пред обществом и пределов его возможностей. В-четвертых, пластическое созерцание воспринимает целокупное единство общества как действительное и перманентно актуальное то iv кса. даЛЛа; оно объемлет и включает в себя все единичное в категории пластической целокупности, в которой оно вместе с тем исполняет собой единичное и через внутреннюю природу к феноменологическим становлениям во взаимоотношениях с

другими элементами, и через становления во взаимоотношениях к внутренней глубинной природе каждого элемента. Таким образом, в пластическом созерцании природа человеческих обществ определяется непрерывным становлением всеединого целокупного потока в элементах пластической множественности по длительности протяжений. Каждый элемент имманентно сосуществует высшему единству в своей глубинной природе и в феноменологических становлениях во взаимоотношениях с другими, благодаря чему восхождение от единичного к целокупности высшего единства может осуществляться лишь в параллельной гармонической сопряженности с внедрением в глубинные истоки бытия единичного и с выявлением движущей первоосновы феноменологических взаимоотношений. Существо каждого человека как обособленного пластического индивидуального потока зиждется на динамическом устремлении и вибрациях, доступных эмпирическому обнаружению лишь до определенной глубины; пластическое включение в общество, снимая необходимость центрирования на индивидуальной субъектности и типе обособленных пластических вибраций, тем повышает предел свободных возможностей эмпирического обнаружения проходящего через человека космического всеединого потока. Последнее и приводит нас к следующей весьма важной доктрине, — В монадной категории включение индивида в общество лишь обогащает возможностями его эмпирическую феноменологию, но не изменяет природу индивидуального бытия в себе и довлеющего ему типа возрастания; напротив, в категории пластичности включение существа человека в пластичность общества одинаково повышает глубину становления вселенского потока и в его глубинной природе, и в его феноменологических взаимоотношениях с окружающим. Отсюда: наука об обществах в категории пластичности имеет своим предметом глубинное перерождение единичного человеческого существа, когда оно включается в поток высших вибраций и устремления; в этом включении пред человеком предстают новые цели и обязанности, он приобретает новые средства и методы приложения парящей в мире творческой силы и, соответственно этому, пред ним раскрываются возможности действительного сосуществования с реальностями высших порядков. Здесь не может быть определенных норм общественных отношений и закрепленных конституций государственных организмов, ибо, с одной стороны, их объект непрерывно и многообразно изменяется, а с другой — здесь может царствовать лишь закон безусловной свободы. Если в монадности подлежит сдерживанию эгоизм обособленной самости и регламентации ее возможности и способы борьбы с другими, то в пластической стихии утверждение единичного есть всегда вместе с тем и отрешение его от личного достояния и замещения ограниченного бытия, целей и средств таковыми же высшего порядка, а потому и более отражающими в себе Всеобщее.

Эзотеризм различает синтетическое сознание человеческого общества от его эгрегора: первое есть целостное сознание, свойственное высшему единству множества в себе, а второй есть совокупность актуальных эмпирических сознаний членов группы. В монадной категории эгрегор может быть определен как актуальное сознание высшего синтетического Я множества, а синтетическое сознание — как и его искони заданная энтелехия. В пластической категории эгрегор есть обнаружение пластического потока группы в ее конкретно-эмпирическом сознании, т. е. его становление в категории предстояния. Эгрегоры разделяются на реальные и мнимые, и это разделение остается справедливым для обеих основоположных синтетических категорий. В монадности эгрегор реален тогда, когда ему соответствует в высшем плане единый центр, по отношению к которому он есть лишь феноменологическое обнаружение. В противоположном случае эгрегор мним и образуется лишь случайными периферическими сцеплениями взаимно чуждых элементов. В пластичности эгрегор является реальным, когда он есть воспринимаемое конкретно-эмпирическим сознанием становление в предстоянии единого целокупного потока; когда же эгрегор образуется только случайно унисонными

феноменологическими вибрированиями индивидуальных потоков без их имманентного сосуществования в глубинной природе друг с другом и с единым целокупным потоком — то он мним. В социологии классическими проявлениями мнимых и реальных эгрегоров являются толпа и общество. Посему эти явления, их природа и феноменология представляют собой существенно различные проблемы, долженствующие быть изучаемыми порознь. Но наряду с этим в обоих случаях мы встречаем и некоторое весьма существенное тождество. Всякая жизнь есть одновременное проявление обеих основоположных категорий, но в то время как пластичность вечно в себе актуальна, монадность лишь последовательно эволютивно переходит из потенциального состояния в актуальное в историческом процессе. Поэтому во всякой конкретно-эмпирической реальности пластическая стихия неизменно имеет основное и первенствующее значение; как бы ни была активно развита монадность, она всегда далека от своей конечной энтелехии, а потому и не может не играть вторичную и подчиненную роль в сравнении с вечно актуально совершенной пластичностью. Эта общая доктрина в социологии преломляется в постулат, что в жизни всякого общества и толпы, одинаково, пластичность первенствует, а монадность ей только сопутствует. Отсюда и вытекает, что природа, жизнь и психика человеческих масс должны быть изучаемы в пластической категории прежде всего и что односторонне-монадное исследование может касаться лишь объективирования и классификации внешних феноменологических проявлений, но в принципе неспособно подняться до познания своего предмета как вещи в себе. Действительно, познание в монадной категории может иметь дело только с эгрегорами как актуальными обнаружениями и только в пределах свободных возможностей актуального сознания познающего. Вещь в себе здесь является трансфинитумом возрастающего ряда и, как таковой, отделена непереступаемым *transcensus*'ом. Напротив, имманентизм пластической стихии прямо открывает доступ посильному познанию самой вещи в себе.

2) Учение о толпе.

! Природа и деятельность толпы¹¹ до сих пор изучались только с внешней феноменологической стороны. Ее основным признаком служит случайность возникновения и легкость распада, в противоположность медленно создающимся и устойчивым организованным обществам¹². Возникновение толпы и ее природа для монадного сознания представляются неразрешимыми загадками. Во-первых, несомненен факт глубокого и коренного изменения психики индивидов, образовавших толпу. Личное начало здесь гаснет, целый ряд, казалось бы, основных и неизменяемых свойств и способностей вовсе атрофируется, и в то же время на их месте неожиданно возникают новые. Юридическая практика знает бесчисленное число случаев, когда член толпы, совершившей неслыханные преступления, потом сам не мог объяснить их смысл и причину, как и то, как мог он в этом участвовать. Что-то, что сильнее его, поработило его волю и сознание и увлекло на деяния, которые он в обособленности не только никогда бы не совершил, но даже и не подозревал самой возможности бытия в себе такой способности. Есть ли это образование некоторой особой «души толпы»¹³ и подчинение ей сознаний отдельных индивидов или только пробуждение обыкновенно дремлющих потенций (или «задатков» — *virtualites*), в своем целом образующих как бы особое «состояние индивида в толпе»¹⁴ — в обоих случаях монадному сознанию приходится лишь констатировать факт изменения психики индивида, отвергая в то же время всякую возможность какого бы то ни было объяснения этого по существу. Во-вторых, при образовании толпы не может быть и речи о взаимном разумно-сознательном соглашении отдельных людей, как это, казалось бы, неумолимо следовало из основного принципа «*contrat social*» Руссо. Итак — ни образование толпы, ни психика ее членов не поддаются анализу по существу в монадной категории. Действительно, в толпе

первенствующее значение пластической стихии обнаруживается с наибольшей яркостью. Толпа живет только чувством и волей, разум же в ней или вовсе атрофирован, или же проявляется лишь в почти незаметной степени. Масса людей сковывается в толпу не соображениями или убеждениями разума, но только общностью инстинктов, увлечений или устремлений. Толпа захватывает человека своей непосредственно чувствуемой силой и олицетворяемым ею напряжением воли. Толпа не приобщает к себе органически новых членов; здесь сила доводов ничтожна, а если они и имеют место, то только как проводник, устрояющий связь как нечто вторичное, служебное и посредствующее, но отнюдь не как самодовлеющая ценность. Действие нарастающей толпы наилучшим образом может быть пояснено понятием заражения¹⁵. Здесь личность не приобщается, как самодовлеющая ценность, но как бы насильно окрашивается под определенный тон, заражается определенным чувством и определенным устремлением. В противоположность организованным обществам здесь индивидуальная личность совершенно уничтожается¹⁶, из человека как бы выдергивается тот внутренний стержень, на котором зиждется его индивидуальный мир и из которого он черпает способность к самоконтролю и к самонаблюдению. Власть сдерживающих центров здесь совершенно прекращается, как равно атрофируется и способность планомерных действий и постепенного следования по определенным путям к намеченным целям. Отсюда крайняя причудливость, непоследовательность и полное отсутствие логической закономерности в феноменологии человека толпы. Он всецело отдает себя на служение общим целям толпы, которые существуют в данный момент, устремляет все свои усилия на их достижение, нисколько не считаясь ни с чем, ни со своими личными целями и выгодами, ни даже не учитывая того, каковы были эти цели в предшествующие моменты, каковы они будут в будущем, какова связь между ними. Человек толпы живет только настоящим в полном забвении прошлого и всех его даже тяжелых уроков и в полном неведении будущего, не будучи даже способен хотя бы предпринять попытку его предугадания. Человек толпы утрачивает всякую связь со своим личным опытом, с него спадают все привычные привязанности, для него перестает существовать всякая этика, он не ведает никаких идеалов и не воспринимает никаких императивов кроме влекущей толпу в данный момент общей цели, жажды ее обладания и самозабвенного к ней устремления. Вот почему толпа одинаково способна на величайшие беззаветные подвиги и на неслыханные, кошмарные преступления¹⁷. Невероятна, невыразима возможная жестокость толпы: она бездушна как машина, никакие мольбы не тронут ее, она не чувствительна ни к какой правде, но та же толпа может совершать и благороднейшие из деяний, показывать примеры величайшего самоотречения, мощного дерзания к цели, несмотря ни на какие препятствия. И эта цель тут обыкновенно бесконечно высока и недостижима; более того, она остается совершенно непонятной членам толпы, но пусть она есть хотя бы на краю света или только грезится в бесконечной дали лучезарным фантомом — и толпа пойдет к ней, устлая путь жертвенными телами. Нередко толпу изображают символом дитяти. Этим хотят показать ее беззаботность и ветреную изменчивость, ее непостоянство и неведение грядущих расплат. Толпу рисуют также исполинским многоголовым и многоруким чудовищем, свирепым или игривым, но одинаково страшным и в кровожадности, и в игре. Оба эти образа далеки от действительности и бессильны ее выразить хотя бы с отдаленной приближенностью. Монадное сознание прибегает к ним, ибо лучшего найти не может, ибо объект познания чужд его природе, методам и средствам. Толпа не дитя и не чудовище; она не выражается и этими конечными звеньями монадной иерархии, как не выражается и обычными проявлениями монадной стихии. Природа толпы — пластический поток; толпа есть вихрь, свободно несущийся в окружающем пространстве. Этот вихрь не связан ни с чем вокруг, он замкнут в себе, и вертится и кружится вокруг мнимого центра и несется влекомый порывистыми и изменчивыми шквалами собственных страстей. Каждая толпа

есть сила, сила стремящаяся и влекущая, наталкивающаяся на лежащее на пути и преодолевающая препятствия до тех пор, пока вся изначально вложенная сила не растрачена, пока не будет израсходован первоначальный заряд. Тогда наступает смерть толпы. Если ее образование подобно намагничиванию куска железа, в каком-то акте все элементарные магниты ориентируются в определенном направлении, то смерть толпы есть исчезновение магнитного поля, когда все элементарные магниты вновь распределяются в хаотическом беспорядке. Смерть толпы есть ее распад: составляющие ее люди утрачивают связь между собой, их индивидуальные пластические потоки расцепляются, и каждый начинает движение согласно своему собственному устремлению и вибрирует в своих собственных вибрациях. Если возникает новое магнитное поле, элементарные магниты куска железа вновь создадут магнит. Так и умершая, распавшаяся толпа под действием нового мощного импульса может образоваться вновь. Намагниченное железо может попасть также в новое магнитное поле, более мощное и имеющее противоположный заряд; железо при этом не только размагничивается, но и перемагничивается, меняя северный магнетизм на южный и обратно. Точно так же и толпа может попасть в пластический поток иного и даже обратного устремления; тогда толпа преобразует свою природу, и люди устремляются к новым целям, совершенно позабыв о прежних. Этим объясняются известные в истории случаи, когда преступная и разъяренная ненавистью толпа под действием великой воли и духовной чистоты вибраций существа подвижника останавливалась и вместо кровавой тризны шла на подвиг. Таково же и разращение толпы: сплоченная и поднятая во имя благородной цели толпа под действием пробужденных злонамеренней низменных инстинктов превращалась в злодейскую. Толпу труднее собрать впервые, чем воздействовать на уже готовую по чисто эмпирическим условиям. Опасность и угроза всякой толпы и состоит в сравнительно легкой доступности пресечения вложенных в нее благородных устремлений, извращения в преступные. Последнее и дает закономерное оправдание, в частности, необходимости строгой дисциплины в воинских массах.

Доминирование в природе и деятельности толпы пластической стихии обуславливает единственно возможный путь к ее постижению и творческому руководству — это непосредственное воздействие на ее пластичность. Если толпа уже образовалась и наэлектризована известным устремлением, то несомненный успех перед нею будет иметь только тот оратор, который сумеет ярко выразить и укрепить это устремление. Если же, не обладая достаточной силой, чтобы преодолеть это устремление и заменить его новым желаемым, он дерзнет все-таки призывать такую толпу не только к иным целям, но даже только к изменению тактики, к отложению немедленных действий — он встретит или безразличное игнорирование, или открытый взрыв злобы и ненависти. Поэтому простейший способ верного и легкого успеха — это убеждать толпу в том, в чем она уже убеждена, возбуждать уже имеющееся устремление и выставлять лозунги, непосредственно подходящие к ее состоянию. Лозунг есть классический прием пластического воздействия. Он совершенно чужд разумному монадному сознанию; это не есть цель, хотя его и выдают за таковую, это не есть и логически закономерный путь к цели; лозунг — это вежа, указующая направление устремления в данный момент, хотя в дальнейшем криволинейный путь в действительности ведет к иной, подчас и прямо противоположной цели. Как ни прост и грубо наивен способ успеха пред толпой путем приравливания к ней и выкидывания соответствующих ее состоянию хлестких лозунгов — он всегда был и будет применяться с одинаковым успехом. Отождествляясь с настроением толпы, эти люди возносились ею как олицетворение и символ ее устремления. Будучи в действительности только медиумами, порождениями и игрушками толпы, эти люди принимали на себя личину вождей, забывая или делая вид незнания того, что при малейшем изменении общего устремления толпы и неудаче нового к ней приравнивания эти бутафорские вожди

тотчас же будут обратно ввергнуты в ничтожество, откуда они вышли. Как волна несет на своем гребне щепку, так и вожди толпы несутся ею, и только наивные люди принимают высоту их положения за показатель их действительной силы и достоинства. Но и при этих условиях жалкое тщеславие влечет многих людей к такому эфемерному успеху. Сказанное объясняет также, почему люди, обладающие сравнительно большими дарованиями и достоинствами, встречаются толпой или вовсе враждебно, или просто ею игнорируются, в то время как совершенные ничтожества достигают и почестей, и известности. Первые не достигли еще дара творческого теургического воздействия на массы, но уже считают недостойным себя подлаживаться под толпу, а потому и терпят неудачи; вторые идут по последнему пути и достигают желанного. Они именно и дали основание древнему афоризму: «как мало надо иметь ума, чтобы управлять людьми». Что из того, что такое правление в действительности иллюзорно; оно видимо всеми и всеми принимается за действительное.

Первоначальное образование толпы и возбуждение ее устремления требует больших сил и знания ее природы, При этом надлежит различать два случая. В первом имеются готовыми общие инстинкты и жизненные цели; люди еще не соединены вместе, но каждый из них порознь уже настроен соответствующим образом. Такое состояние масс легко доступно восприятию всем и может быть уподоблено напряжению атмосферного электричества в знойный летний день перед сильной грозой. Как это физическое напряжение как бы придавливает человека, затрудняет дыхание и вызывает пульсацию в висках и головокружение, так и психическое напряжение людских масс тяжело ложится на душевное настроение, поднимает нервность и вызывает ощущение то какого-то гнетущего давления, то какой-то жуткой пустоты. Подобно далеким зарницам и здесь вспыхивают местные волнения, предвещающие наступление грозы. Как перед всяким мощным ураганом воздух цепенеет в мертвой тишине и неподвижности, в полном затухании ветра и окостенелости листвы, так и здесь последние минуты перед стихийным народным волнением в массах царит грозная тишина. Это момент наивысшего нарастания эмоционального и волевого напряжения, замирающего в звонкой неподвижности. И вот здесь достаточно резкой вспышки хотя бы и малейшей искры, чтобы взорвать накопившийся горючий материал. Отдельный человек или небольшая группа решаются ярко и отчетливо выявить повсюду назревшее, но пока таящееся. Эти люди должны обладать решимостью и дерзновением, умением сильно желать и не останавливаться ни перед чем для достижения цели. Вообще они могут и не обладать постоянно этими качествами как выработанными, осознанными и урегулированными, ибо здесь вполне достаточно быть способным хотя бы к короткой вспышке в надлежащий момент. Весьма часто, если не всегда, эти пионеры в дальнейшем ходе событий утрачивают всякое решающее и даже хоть сколько-нибудь заметное значение и возвращаются в безликую среду. На их место приходят другие, уже выбрасываемые на гребень волны ее собственным устремлением и в большинстве случаев случайными сочетаниями обстоятельств. Итак, непосредственные возбудители толпы и ее устремления при наличии уже готового напряжения масс не могут почитаться творческими деятелями. Они только используют накопившийся горючий материал, и их собственная личность не имеет решающего значения; не пояись именно эти люди, сила обстоятельств выдвинула бы других, которые все равно исполнили бы назревшее. Отсюда ясно, что вожаки толпы отнюдь не должны почитаться вождями в действительном значении этого понятия. Они суть такие же обезличенные члены толпы, как и пассивно исполняющие деяния скопищ. Как частицы воды попеременно оказываются на гребне волн и в провалах между ними и причина этому лишь общее устремление волн, так и отдельные индивиды толпы возносятся и низвергаются лишь устремлением ее пластического потока.

Наряду с пассивным следованием устремлению толпы и использованием уже назревшего

напряжения и благоприятных обстоятельств история знает также примеры и истинного творческого воздействия единичных сильных людей на крупные сборища и массы. При враждебных внешних условиях они одной только силою духа возбуждали мощные устремления, вовлекавшие в свой поток широкие массы. Этот класс людей и тип их творчества чрезвычайно разнообразны по порядку и достоинству. Его можно представить в виде возрастающего ряда, где на низшей ступени стоят вожди толпы, ею же самой выдвинутые, а высшую ступень образуют основоположники крупных духовных и государственных организмов. Соответственно этому на низшей ступени мы встречаем случайную и недолговечную толпу, а на высшей — жизнеспособное и устойчивое общество. Чем выше достоинство творческого духа, тем в подавляющем большинстве случаев выше и порядок объекта и результата творчества. Непосредственные воздействия великанов духа на случайную хаотическую толпу весьма редки, ибо они почти всегда ограничиваются лишь мимолетными встречами и изъяснениями уже подготовленных ранее восторгов или ненависти. Тем не менее возможны случаи, когда во имя каких-либо высоких целей отдельный человек творчески создает новое мощное массовое движение. Разумеется, и здесь необходимо должны находиться налицо соответствующие исподволь подготовляющие факторы, должно уже нарастать ходом предшествующих событий надлежащее настроение, но все это дремлет в подземной стихии людского сознания. Реализовать в конкретное действие уже готовое напряжение или до того еще вызвать его из темных глубин и уже затем воплотить в эмпирическую действительность — задачи весьма различные по трудности и значению. Творчество *ex nihilo* невозможно и есть нелепость; сущность творчества состоит, вообще говоря, в повышении иерархического достоинства имеющегося материала. В монадной категории творчество определяется как организация. Чем более упорядочено множество, тем выше свобода его элементов, и чем глубже, эластичнее и тоньше между ними соотношения, тем с высшим синтетическим единством оно актуально сопрягается. Иерархия множеств и иерархия монад возрастают в параллельной гармонической сопряженности. Повышая иерархический порядок множества, тем самым делают его гармоническим соответствием и периферическим актуальным раскрытием единства более высокого иерархического порядка. Так как всякий организм есть сопряжение единства со множественностью, то повышение порядка их порознь приводит к соответствующему возрастанию достоинства и всего целостного организма. Отсюда явствует также, что монадное творчество неразрывно сопряжено с идеей эволюции. Пластической стихии в себе эта идея принципиально чужда. В сопряжении конкретно-эмпирического сознания с пластическим потоком эволюционирует не самый поток и не его становления в категории предстояния, но степень осознания человеком этих становлений. Таким образом, в категории пластичности творчество есть выявление вечно в себе актуального пластического потока в актуальном конкретно-эмпирическом сознании. Как монадное творчество есть конкретная деятельность в эмпирической среде, так творчество пластическое заключается лишь в воздействии на *tavos*, конкретно-эмпирического сознания, в раскрытии в нем подземных глубин и в пробуждении к деятельности дотолле дремавших проводников. Существо каждого человека в пластической категории определяется как проводник вселенского пластического потока. Пластическое развитие человека заключается в очищении и осознании в себе этих проводников, в гармонии с чем они начинают пропускать все более тонкие вибрации вселенского пластического потока, Наука развития проводников и есть йога. Отсюда становится понятным, что творческое воздействие одного человека на других в пластической категории и состоит в просветлении их естества извне, в раскрытии их проводников, благодаря чему они и сопрягаются непосредственно с высшими планами бытия. Если монадное творчество заключается во вмешательстве в естественную жизнь людей и даже в насильственном их сближении с новыми

реальностями и законами, то творчество пластическое открывает доступ людям самим достигнуть желаемого. Монадное творческое воздействие всегда носит печать некоторых навязчивости и насилия; напротив, пластическое творчество есть стихия истинной и полной свободы. Здесь людям указывается обетованное, раскрывается путь и даются средства, пользуясь которыми они уже самостоятельно свершают свое восхождение. Зная все это, мы и можем понять действительную природу пластического творческого воздействия сильного духом на массы. Здесь не может быть никаких убеждений или навязываний, тем паче невозможен приказ. Слова, поступки и жесты здесь служат только посредствующими элементами, орудиями, осуществляющими интимный контакт между творцом и людской массой. Источником творчества здесь является пластичность творца, сила и тонкая глубина вибраций его потока. Входя в соприкосновение с людьми, творец по закону детонации постепенно пробуждает в их существе всевозрастающие по достоинству вибрации. Это проявляется внешне в настроении людей, они начинают жить тем же ритмом жизни и, по мере углубления вибраций потока творца и сохраняя все время унисонное с ним сопряжение, незаметно для самих себя имманентно сливаются с желанными ему пластическими волнами. Это есть постепенное перерождение каждым его глубинного самоощущения; его собственное существо и все вокруг, все средства и цели начинают восприниматься в новом свете, они исполняются теми же чувствами, как и творец, они напрягаются одинаковым с ним усилием. Если в монадном творчестве творец все время по своей природе остается выше своих слушателей, трансцендентным им, то творчество пластическое имеет своим основным законом постоянство сохранения имманентности творца и слушателей, полной унисонности и целокупной тождественности их вибраций. При успехе творчества монадного слушатель чувствует себя побежденным доводами, подавленным силой духа и напряженностью воления. Напротив, действительность пластических творческих воздействий проявляется прежде всего в том, что каждый человек чувствует, что он свободно и самостоятельно пришел к конечному своему волевому и эмоциональному состояниям. Вселенский пластический поток есть всеобъемлющее лоно всех единичных состояний и устремлений, и притом в вечной актуальности в себе, в противоположность всеобщности трансцендентного в монадной категории, в себе конкретной только потенциально. Поэтому всякое пластическое творчество, в сущности говоря, всегда и при всех условиях имеет уже готовыми настроения и устремления, долженствующие быть воплощенными в конкретном эмпирическом. Подготовленность масс к восприятию творчества здесь заключается не в актуальном обладании определенными данностями, но только в свободе возможностей раскрытия соответствующих проводников. Но благодаря имманентности сосуществования всех реальностей в пластической стихии подготовленность масс к восприятию творчества здесь уже не имеет такого решающего значения, как в монадной категории. При достаточно большой силе духа творца он может всегда преодолеть последовательную постепенность прохождения отдельных этапов и непосредственно, опираясь только на свой собственный творчески перерождающийся ритм, переключить пластические вибрации людей в соответствующий *tavos*, В последнем и обнаруживаются наивысочайшие пластические творческие достижения.

3) Учение об эгрегорах общества.

В исторически известной социологии до сих пор не было произведено разделения между толпой и обществом по существу и с должной ясностью. Их разделяют обычно только по совокупности внешних периферических признаков, но проблема различия их природ в себе остается открытой. При свете эзотеризма мы и получаем возможность ответить на этот вопрос. В категории монадности различие между толпой и обществом определяется тем, что первая есть

мнимый эгрегор, второе — эгрегор реальный. Всякому обществу соответствует определенный реальный трансцендентный синтетический центр, в то время как у толпы он только искусственно объективируется извне. Это различие есть основоположное и определяет их глубинную природу, все же остальные различия качественностей являются вторичными и производными. Устойчивость и органическая упорядоченность общества как множества суть только следствия его соподчиненности и соответствия некоторому высшему гармоничному в себе единству. Периферическое родство индивидов — членов общества, общность их частных интересов, целей и условий деятельности, наконец, тип и свойства конституции общества также являются лишь обнаружениями единства их общего трансцендентного первоисточника. В категории пластичности общество отличается от толпы наличием постоянной проявленности в конкретном эмпирическом имманентного пластического сосуществования членов общества в некотором ряде исторических цепей становлений потока в предсто-янии. Это значит, что отдельные пластические потоки членов общества в глубине их существа становятся и сосуществуют имманентно в их основоположном самоощущении, что основные музыкальные темы их вибраций частью унисонны, частью же образуют гармонические аккорды, что личная обособленность проявляется лишь как бы в инструментировке и расцвечивании основных тем. Высшее целокупное пластическое единство общества имманентно каждому его члену и раскрывается, непосредственно в его природе. Оно не только перманентно есть, но и постоянно обнаруживается во всей жизни и всякой деятельности каждого индивида общества. Поэтому пластическая сопричастность человека к обществу не может быть никакими искусственными путями ни уничтожена, ни приобретена вновь. Для этого потребовалось бы полное перерождение всего бытия человека и всех его глубинных свойств, полная смерть всего прошлого и целостное рождение в новом, что, разумеется, невозможно. В противоположность этому в толпе унисонное вибрирование пластических потоков индивидов возникает более или менее случайно, под влиянием внешних воздействий и окружающих обстоятельств, и распространяется лишь на сравнительно второстепенные и узкие области пластической природы их существа. Как наведенное извне, а не заложенное внутри и не выработанное длительным предыдущим гармоническим сосуществованием, имманентное сближение индивидов в толпе не может быть ни глубоким, ни долговечным, ни устойчивым. Идеальная толпа и идеальное общество, одинаково, в обоих основоположных синтетических категориях являются начальной и конечной ступенями возрастающего ряда: в монадности в этом ряду эволюционирует органическая сопряженность членов, упорядоченность их множества и возрастает иерархический порядок высшего синтетического единства, которому это множество соответствует и соподчинено; в пластичности по мере восхождения по ступеням этого ряда увеличивается глубина и всеобщность имманентного сосуществования индивидов и значение унисонности и гармоничности вибраций их потоков. Всякая конкретно-эмпирически объединенная масса людей занимает в этом ряду некоторое среднее положение между толпой, как антитезисом, и обществом, как тезисом бинера первого вида. Соответственно этому всякое конкретно-эмпирическое людское общество есть одновременно и толпа, и общество, и его эволюция заключается в постепенном преобразовании из первой во второе.

Природа и деятельность обществ до сих пор изучалась с внешней феноменологической стороны. Исключительным предметом исследования здесь являлись: общественное устройство и государственные конституции, нормы и виды общественных отношений, обычаи и склонности народа, его этнографические и психологические особенности. Помощью подробного и критически-сравнительного перечисления всех этих феноменологических качеств и пытались обрисовать внутреннюю физиономию данного общества или народа. Такое познание, во-первых, феноменологически периферично, а во-вторых, ограничено монадной категорией.

Какое бы ни совершалось восхождение иерархическими *transcensu'aMN* к ипостасной трансцендентной сущности народа, такое познание может раскрыть лишь монадную половину истинной действительности. Более того, как уже было пояснено, во всяком конкретном эмпирическом пластическая стихия первенствует, и только в пластическом сопереживании реальностей они непосредственно обнаруживают свою глубинную сущность. В монадной категории мы сначала изучаем обособленную индивидуальную самость, и уже затем восходим к изучению крупного общественного организма. В пластичности, как стихии абсолютной в себе имманентности, мы должны целокупно исследовать природу общества и членов в нераздельном единстве. Однако такая задача оказывается не по силам конкретно-эмпирическому сознанию и средствам интеллектуального словесного изложения. Поэтому мы по необходимости должны прибегнуть к искусственному расчленению единичной целокупной проблемы. В монадной категории мы восходили к высшему единству государственных организмов и обществ путем изучения последовательных ступеней иерархии эгрегоров. Этим же путем мы воспользуемся и в пластическом познании, для чего и перейдем к изложению эзотерического учения о пластической природе эгрегоров.

Простейший и основной вид общества образуется физическим сродством составляющих его индивидов. Эмпирическое конкретное состояние такого общества, его природа и основные качества обуславливаются физиологическим эгрегором. В монадной категории он определяется следующим образом. — Физиологический эгрегор есть совокупность опыта всей предшествующей биологической иерархии существ, т. е. всех их собственных эволютивно раскрывавшихся форм и конкретных условий им соответствовавшей среды совместно с актуально проявившимися в них законами природы. Всякий эгрегор общества, как аналог актуального сознания монады, есть хранилище и постоянно возрастающий по содержанию и достоинству результат опыта всей предшествующей эволюции. В категории монадности всякое состояние реальности воспринимается *sub specie* самости и формы, равно как и эволюция представляется последовательным развитием центрированных на самости актуальных форм, а потому и эгрегор оказывается здесь некоторой синтетической самостью, обнаруживающейся в сложной иерархии форм. Родство членов множества определяется и выражается родством их форм; это объясняется, с одной стороны, единством высшей синтетической сущности, а с другой — единством их общего источника происхождения. Каждый индивид в цепи своих предков развивался и в себе, как обособленная форма, и в соотношении с себе родственными, как средой. В конечном результате физиологический эгрегор есть множество обособленных самостей, связанных между собой родственностью и взаимоотношениями актуально раскрывающих их форм. В пластической категории физиологический эгрегор есть конкретно-эмпирическое обнаружение единого целокупного потока общества в физиологической природе образующих его индивидов. Здесь элементы множества сопряжены между собой не родственностью и взаимоотношениями их раскрывающих внешних форм, но непосредственным единством их глубинной пластической природы. Равным образом общность происхождения здесь проявляется не в сопряженности последовательных во времени цепей сменяющих друг друга форм, но в непрерывности и целокупности единого потока жизни.

Действительно, естественным органическим элементом всякого физиологически сопряженного общества является семья. Простой арифметический подсчет показывает, что приблизительно всего 15 поколений назад количество предков каждого индивида исчисляется уже миллионами, т. е. все члены одного народа если не целиком, то в большинстве имеют общих предков. Различие родов образовалось сравнительно весьма недавно, да и то все древние роды, помнящие свою генеалогию, знают свою родственность. Этот факт в монадной категории иллюстрируется тем, что каждому народу соответствует определенное генеалогическое древо.

Отсюда явствует, что в учении о физиологическом эгрегоре основное значение имеет проблема генеалогии. Единство рода, наследственность и явления атавизма совершенно необъяснимы в монадной категории. Каким образом единая клетка сперматозоида может заключать в себе и передавать неисчислимо громадное содержание — бесконечное множество дифференциально малых свойств и качествований как физических, так и психических — совершенно непостижимо, Еще поразительнее невероятный динамизм простой клетки зародыша. Размножаясь и приобретая питанием многие сотни миллионов клеток, зародыш всех их подчиняет себе, окрашивает своими свойствами и даже наделяет их силой дальнейшей преемственной передачи индивидуальных и родовых особенностей. Хотя тело человека ежедневно обновляется и вместо тысяч умирающих клеток появляются другие, общий тип человека сохраняется во всех возрастах и передается дальнейшему потомству. Эта сложность содержания клетки в монадном сознании может быть представлена лишь бесконечно сложной и совершенно в каждом случае особой формой, что в действительности не имеет места. Что же касается до динамизма клетки, ее грандиозной потенциальной и кинетической энергии, то это уже окончательно и с нетерпимой резкостью противоречит самым основным законам механики. Эзотеризм разрешает эту проблему тем, что клетка сперматозоида есть не только обособленная монадная форма, но и становление динамического пластического потока. Она является только посредствующим звеном между конкретно-эмпирическим и стихией пластической жизни. Каждый живой организм хранит в себе эссенцию жизни, ее эликсир, как его называли оккультисты. Эта эссенция разлита во всем теле через кровь, но с особенной силой она проявляется в сперме, чем и объясняется важность ее значения наряду с кровью в магических ритуалах. Эта эссенция есть стихия имманентности с Реальностью в себе, а потому она качественна, а не количественна. Зародыш в самый момент своего возникновения получает жизнь, т. е. сопричисляется к космическому пластическому потоку. Элементарная клетка есть уже монадное объективирование становления в предстоянии этого потока, т. е... есть уже жизнеспособное органическое воссоединение основоположных модификаций Реальности. С этого момента зародыш есть уже вещь в себе, и клетка начинает развертываться в возрастающую иерархию в постоянной сопряженности с пластическим потоком, Каждому роду, а затем и каждому отдельному индивиду соответствуют определенные вибрации и особый тип устремления потока. Индивид осознает и реализует лишь часть родового содержания, но в глубине своего существа сопряжен со всем его целым. Сперма есть феноменологический номен родового и индивидуального потоков, равно как матка — символ лона. Отец, давая жизнь ребенку, сопрягает его со вселенской пластичностью в ее цалокупности как стихии имманентности, но в то же время раскрывает возможность обнаружения прежде всего тех его вибраций и устремлений, которые преимущественно свойственны роду, ему самому и индивидуальности ребенка. В свою очередь, мать делает тождественное соответственно вибрациям и устремлениям потока своего рода. Отсюда явствует, что *если в монадности смена положений представляется прерывным чередованием форм, лишь дифференциально мало связанных между собою единичными почти бесконечно малыми клетками, то в пластичности каждый род есть непрерывный пластический поток, а отдельные поколения суть только длящиеся объективации его становлений в предстоянии,*

Каждый род и даже каждый отдельный индивид заключает в своем теле начало бессмертия, и только конкретно-эмпирическое несовершенство делает эту возможность закрытой. Смерть есть иссякновение вложенной в зародыше эссенции жизни при неумении ее пополнять. Это есть следствие нашей оторванности от пластического потока жизни через подчиненность монадной самости, есть следствие грехопадения, введшего в мир смерть. Мысль, что наша жизнь продолжается в потомстве, верна и действительна только в аспекте пластичности. Но хотя род и

долговечнее индивида, он также смертен, ибо здесь также иссякает во времени жизненная эссенция. Здесь именно и обнаруживается истинная причина запрещения браков между близкими родственниками, ибо для длительности рода постоянно необходим приток новой крови. Равным образом иссякновение жизненной силы с очевидностью обнаруживается в вырождении: явные дегенераты чаще всего проявляются в небольших замкнутых обществах, как, например, в аристократии и уединенных поселках. Единство пластического потока в каждом роде по мере возрастания его древности повышает вероятность его скорой эмпирической гибели. Но наряду с древностью рода повышается и устойчивость его основных глубинных качественностей. Принадлежность на пути ряда поколений к высшей культуре общества увеличивает восприимчивость к более тонким пластическим вибрациям, повышает общий уровень сознания. В этом смысл и оправдание замкнутости патрицианских родов и первостепенной важности аристократии всякого рода в жизни народов.

Пластическая непрерывность отдельных родов и их родственные между собою связи раскрывают общее единство пластического потока каждого народа, Как индивид обособляется в потоке рода, так род обособляется в потоке целостного племени обертональными типами устремления и вибраций. Проблема национальности обнаруживает свою действительную сущность только в ее пластическом восприятии. В монадной категории мы определяем физиологическую принадлежность к определенной национальности рядом антропометрических измерений, равно как психическую — нормами характера и типов психологической деятельности. Этот метод целиком основывается на принципе формы и существенно статичен; идея национальности здесь выливается в определенный неподвижный образ, которым мы и пользуемся затем как эталоном. В категории пластичности национальность определяется типом основного устремления и вибраций естества. Отдельные свойства и качества оказываются уже не имеющими самостоятельного и первенствующего значения, но только объективированными порознь становлениями единого целокупного потока. Соответственно этому эталоном национальности становится некоторый действенный динамический тип человека.

Взаимная сопряженность членов человеческого общества представляет собой некоторую иерархию качественно возрастающих ее видов. Их физиологическая родственность предшествует возникновению свободной личности и лишь косвенно зависит от ее направляющих и регламентирующих усилий. По мере эволюции культуры связанность образующих общество людей постепенно повышается в своем качественном достоинстве, переходит в более высокие иерархии и становится также и результатом сознательных совместных усилий и работы индивидов. Исторически первые сознательные попытки к организации общественной жизни зарождаются на почве общности экономических интересов и необходимости объединения усилий для достижения безопасности, выгоды времени и исполнения более крупных и тяжелых работ. Точно так же и в обществе, достигшем высокой культуры, экономический союз и организация служат основанием для объединения более высоких порядков. Актуальная эволютивная сопряженность индивидов общества в экономическом отношении, совместно с выработанными на пути предшествующего опыта потенциями и проявившимися законами, образуют экономический эгрегор. Так как в монадной категории всякая эмпирическая реальность возникает в процессе эволюции и определяется видами и соотношениями в категории формы, то здесь экономический эгрегор может быть определен следующим образом. — *Экономический эгрегор есть совокупность опыта всей предшествующей иерархии экономических организмов и групп, т. е. всех их собственных форм и конкретных условий среды совместно с актуально проявившимися в них законами природы.* Этот эгрегор определяет, следовательно, как настоящее экономическое состояние группы, организацию и механизм обмена богатств между отдельными ее членами, так и стремление к

дальнейшей эволюции. Понятие экономического эгрегора выше по достоинству и универсальнее, чем понятие хозяйства общества в обычно понимаемом смысле, ибо первое включает в себя не только экономическое достояние общества, совокупность действующих в нем экономических законов и выработанные конкретно формы и нормы организации, но также и совокупность состояний, тональностей и законов психики индивидов, в то время как второе объемлет лишь узко-экономическую область.

В монадной категории, согласно ее основоположному началу самости, экономический эгрегор общества зиждется на экономическом достоянии и соответствующих психических потенциях отдельного индивида. *Всякая ценность здесь определяется прежде всего статически. Она есть определённая объективная объектность, находящаяся в обладании определенного субъекта.* Первая часть этого определения показывает, что монадная ценность непосредственно образуется некоторым обособленным и ограниченным формой содержанием. Ее значение и достоинство хотя и могут изменяться в соответствии с ее движением, видами и обстоятельствами взаимоотношений с другими, но и помимо них она является определенной объективной реальностью. В конкретно-эмпирическом идея монадной ценности обнаруживается прежде всего в так называемых *реальных ценностях*, т. е. существующих вне зависимости от искусственных условий и усилий человека. Но для того, чтобы естественное даруемое природой благо представляло собой действительную реальную ценность, оно должно находиться в обладании определенного объекта. Так, например, залежи каменного угля, находящиеся в недоступной местности, удовлетворяют лишь первой части определения монадной ценности, но не второй, а потому и не представляют собою таковой. Иначе говоря, монадная ценность возникает в субъект-объектных отношениях человека с природой, причем как объект, так и субъект выделяются из окружающего и утверждаются статически. В силу этого *всякая монадная ценность есть ценность индивидуализированная и притом двойственно: по субъекту обладающему и по самой ее объектности.* Монадная ценность индивидуализирована по объектности, ибо она есть определенно обособленная естественная реальность; она индивидуализирована также по субъекту ею обладающему, ибо она становится реальной лишь в акте конкретного обладания. Из самого определения монадной ценности вытекает, что она неразрывно сопряжена с началом частной собственности. Именно в акте владения определенным субъектом определенной ценностью на праве собственности мы и наблюдаем проявление монадного принципа в экономической области, Начало частной собственности объединяет в себе и принцип самости, и статичность конкретной данности, и понятие о двойственной индивидуализированной монадной ценности, Как монадная ценность лежит в основании всякого конкретного достояния и хозяйства, так в монадном аспекте экономический государственный или общественный организм представляется системой иерархически упорядоченного множества частных единичных хозяйств — достояний конкретных субъектов по праву частной собственности. *Всякое богатство общества как целого слагается исключительно из богатств составляющих его индивидов и может расти и развиваться исключительно лишь соответственно развитию последних и совокупностью их возрастающих усилий*¹⁹.

Самая целостность и единство общества обнаруживается как субъект высшего порядка, деятельность и призвание которого сводятся только к осуществлению такой наилучшей организации, при которой каждый частный собственник и его единичное хозяйство находили бы для себя наибольшую безопасность от насильственных покушений и наиболее благоприятные условия для своего дальнейшего развития и возрастания. Таким образом, высшей субъектности общества как целого здесь приписывается чисто служебное значение: не граждане для государства, но государство для граждан. Признание государством частной собственности есть признание экономической свободы индивида, но так как экономическая свобода лежит в

основании всякой свободы вообще и является ее необходимым условием, то государство, построенное на начале частной собственности, eo ipso построено на принципе безусловной свободы индивида. Все закономерно должны стеснения и ограничения свободы индивида определяются лишь тем, чтобы свобода одного не нарушала и не стесняла свободы других. Поэтому строгость ограничений и развитость регламентации взаимоотношений граждан со стороны государства находятся в строгой обратной пропорциональной зависимости от эмпирического этического развития граждан. Это и выражается известной формулой, что всякое правительство должно стремиться сделать себя ненужным, Сюда же относится и китайская поговорка, что «законы и мандарины существуют не для честных людей». Если в эмпирической действительности начала частной собственности и свободы индивида утрачивают свою параллельную сопряженность и даже оказываются в контрадикторных столкновениях, то это происходит лишь от несовершенства конкретных условий и эмпирического состояния сознания граждан. Наряду с этим здесь необходимо указать следующее. — Всякий организм есть сопряжение центра и периферии, высшей синтетической субъектности и множества конкретных субъектов низшего порядка. Поэтому естественно возникает проблема взаимоотношений этих двух различных иерархических планов субъектности. Органическая система сознания отдельного человека центрирована на его Я, т. е. на высшем единстве, а потому субъектности единичных элементов сознания существенно вторичны и должны служить первому, хотя бы и с ущербом для себя. В истинном духовном организме — в соборной Церкви — высший синтетический субъект и единичные субъекты, образующие множественную периферию, одинаково обладают в себе самодовлеющей ценностью и значением, а потому ни высшее низшему, ни низшее высшему не должно и не может быть приносимо в жертву. Но, в силу самого совершенства такого духовного организма, такая проблема не может здесь и возникнуть. Низшее должно преодолеть только свое эмпирическое субъективное несовершенство, но не саму субъектность: стремясь к высшему и достигая его, низшее тем самым обретает и самого себя в довлеющем ему истинном величии. Равным образом здесь высшее не поработает свободы низшего, но, напротив, пробуждает и возвеличивает ее путем освобождения из иллюзорных конкретно-эмпирических пут. В организме общества мы встречаем некоторое среднее положение между этими двумя крайними случаями. Высшее единство общества, вообще говоря, является только синтетическим, но не генетическим, т. е. оно не является заданным искони и императивно, но само возникает в историческом процессе, В каждом своем конкретном состоянии оно определяется и обуславливается эмпирическим состоянием общества как множества и совокупностью его прошлого. В силу этого эмпирическое общество занимает некоторое среднее состояние между реальными и мнимыми эгрегорами, и его высшее синтетическое единство есть лишь часть ноумен, поскольку оно в своей истории сопрялось и воплотило в себе ряд ноуменальных идей, а частью простое персонифицирование конкретного эмпирического. Эта двойственность природы высшего синтетического единства общества и разрешает антиномию взаимоотношений между ним, как целым, и отдельным составляющим его индивидом. Поскольку это единство есть ноумен, личность и свобода индивида должны быть приносимы ему в жертву, но здесь острота этой жертвы снимается, ибо здесь цели в своей глубинности совпадают, и индивид, жертвуя только своим внешним эмпирическим, лишь приближается к своей энтелехии и возвеличивает свою истинную субъектность. Поскольку единство общества обуславливается его эмпирическим феноменологическим состоянием, оно само должно служить индивидам и приспособляться к их нуждам. Между тем в исторической действительности мы нередко встречаем случаи, когда стоящие во главе правления всецело отождествляют государственность с высшим трансцендентным началом и потому решаются целиком приносить ей в жертву личность и

свободу индивида. К этой ложной идее, которую пытался философски обосновать Гегель, мы еще должны будем вернуться в последующем изложении.

Обращаясь теперь к проблеме феноменологии экономического эгрегора в аспекте монадности, мы должны выяснить природу движения ценностей и его значение для них самих. Так как монадная ценность возникает и существует по закону статических взаимоотношений, то всякое совершаемое ею движение *вторично* по отношению к ее собственной природе. Само это движение ни при каких условиях не способно создавать новые ценности и является исключительно лишь средством и методом организации, упорядочения множества конкретных хозяйств едичных субъектов. Сложный процесс круговорота ценностей целиком слагается из единичных актов конкретного обмена. Во всякой нормальной сделке выгадывают обе стороны, и совершающийся здесь товарообмен статичен по своему существу, ибо само перемещение ценностей здесь оказывается только затрудняющим элементом, вызывающим потерю времени и расходов. Иначе говоря, здесь акт движения ценностей является лишь неустранимым злом, оправдываемым лишь иными косвенными путями. Чем легче этот процесс и меньше таких движений, тем более выигрывает благосостояние страны. Поэтому задача государства как высшего синтетического центра заключается здесь прежде всего в облегчении и сокращении движений, что достигается, с одной стороны, улучшением путей сообщения, а с другой — сокращением числа посредников между производителями и потребителями. С этой точки зрения и государство, и потребитель, и производители прямо заинтересованы в создании мощных трестов, в которых трение между промежуточными звеньями производства естественно стремится достигнуть минимума. Напротив, дифференциация капитала и обусловливаемая ею расторженность отдельных, звеньев цепи между производителем и покупателем вызывают осложнение и удорожание обмена ценностей, ибо малые предприятия никогда не могут довольствоваться такими оперативными доходами, которые вполне достаточны для крупных. Но в организации крупных сообществ и трестов мы встречаемся уже и с другой составляющей экономического эгрегора — с его пластичностью. Проблема рационального разрешения движения ценностей в границах монадности представляется неразрешимой по существу, и чем больше общество и чем сложнее его экономическая жизнь, тем она восстает в большей остроте. Общество может довольствоваться экономической жизнью в узких пределах одной монадной категории только при примитивном и преимущественно земледельческом хозяйстве.

Из самого определения монадной ценности следует, что процесс ее создания обусловлен раскрытием в человеке определенного ряда психических способностей. Здесь рисуется образ настойчивого труженика, всецело поглощенного своим хозяйством и прилагающего к нему все силы. Он вполне изолирован в своей работе, привязан к определенному месту и естественно стремится к тому, чтобы возможно меньше зависеть от окружающего, чтобы самому удовлетворять все свои потребности. В идеально односторонней монадности все его благосостояние зависит только от природы и его собственных усилий; вся его деятельность центрируется на его собственной личности, а потому от него требуются разнообразные психологические качества хорошего хозяина.

В пластической категории, согласно ее основоположному началу динамичности, экономический эгрегор общества зиждется на круговороте ценностей, как особой самодовлеющей реальности, и соответствующих психических потенциях индивидов, как элементов пластического множества. *Всякая ценность здесь определяется прежде всего динамически. Она есть сила определенного устремления, по самой природе своей действующая во всеобщности целого, а потому в себе свободная от статических связей с конкретным субъектом.* Первая часть этого определения показывает, что пластическая ценность непосредственно возникает в конкретном движении на экономическом плане и не может быть

от него отделена. Ее значение и достоинство хотя и могут изменяться в соответствии с видами и обстоятельствами эмпирического сопряжения с конкретными субъектами, но и помимо них она является определенной объективной реальностью. Если первая часть определения устанавливает отсутствие сопряженности пластической ценности в себе с конкретным субъектом в силу динамичности ее природы, то вторая утверждает тождественное в силу ее существенной всеобщности. Монадная ценность статична, и ее конкретность обуславливается статическим же ее выделением из окружающего и обособлением в себе. Пластическая ценность динамична, и ее конкретность устанавливается непосредственно ее устремлением. Поэтому поскольку первая центрирована на определенном элементе множества в своей объектности, постольку вторая центрируется на общей природе множества как единой целостной реальности. В первом случае для реальности монадной ценности необходимо должна существовать сопряженность с определенным индивидом, во втором же — такая реальность пластической ценности непосредственно устанавливается самым фактом действительности существования группового целого, общей природой множества. Но, параллельно с этим, для того, чтобы пластическая ценность конкретно и эмпирически обнаруживала свое бытие в преимущественно монадном сознании индивидов — членов множества, она необходимо должна обладать потенцией становления в свойственной этому сознанию системе трансцендентных категорий, т. е. предстоять ему. В этом становлении в пред- стоянии пластическая ценность сопрягается с одним или несколькими конкретными субъектами, но это сопряжение, в противоположность имеющему место в монадных ценностях, обладает существенно вторичной природой, есть факт эмпирической феноменологии, но не основной предикат ее собственного существа. Иначе говоря, пластическая ценность возникает непосредственно в динамической жизни множества как целого, и лишь обнаруживается в сознании индивидов в категории предстояния, Если возникновение монадной ценности совершается в категории субъект-объектности обособленного индивида, то в сопричислении его к пластической ценности нет ни обособленного объекта, ни проявления замкнутой субъектности. Здесь совершается лишь сосуществование человека на экономическом плане с динамической силой конкретного устремления. Все это и резюмируется доктриной: *всякая пластическая ценность в себе безлична, и ее динамические сосуществования с конкретными субъектами вторичны по природе, как эмпирические становления в предстоянии в себе замкнутой целостной динамической конкретности.*

Понятия о монадной и пластической ценностях являются спекулятивными и возникают дедукцией из общей основоположной эзотерической доктрины о двух модификациях Реальности. Всякое конкретное эмпирическое есть органическое сопряжение этих двух первоосновных составляющих, а потому в нем не может быть найдено их проявлений порознь. Но, с другой стороны, только при знании спекулятивной природы монадной и пластической ценностей делается доступным правильное уяснение эмпирической феноменологии экономического эгрегора человеческого общества. Все его конкретные данности и процессы представляют собой некоторое их сочетание, сопряжение двух различных природ и двух различных систем законов. Монадная составляющая проявляется в преобладающем значении в реальных ценностях, добываемых человеком из природы. Что же касается наиболее ярких проявлений пластической ценности, то их нужно искать прежде всего в динамической жизни общества как целого. Это есть поток ценностей, и притом таких, которые не связаны с определенной личностью, легко подвижны и существуют только благодаря факту бытиямножественного целого, Очевидно, что сюда должны быть отнесены: деньги, разного рода ценные бумаги и динамический элемент торговли, наиболее ясно обнаруживающийся в торговле деньгами, т. е. в банковском деле, Если монадная ценность возникает и может существовать

даже в сопряжении только с одним индивидом и всякое дальнейшее ее движение и всякий товарообмен представляются явлениями вторичными, то пластические ценности возникают и существуют только в сложной жизни общественного целого.

Так, деньги возникают и возрастают в своем значении только в организованном множестве людей. Вначале они представляют собой простые меновые знаки, все назначение которых сводится только к облегчению торговли, к достижению большего удобства. Но с развитием и усложнением цивилизации деньги не ограничиваются этим чисто служебным значением. Они становятся не только олицетворением экономической силы, но реальной силой, управляющей и движущей всю экономическую жизнь общества. Они возрастают до такого же основного и всеобщего значения, как и так называемые реальные ценности, и составляют с ними основной бинер политической экономии. Долгий и нерешенный спор о том, какое государственное общество богаче — обладающее ли большими запасами естественных богатств или имеющее мощную валюту, — и показывает воочию параллельность и одинаковое основное значение этих двух видов общественного достояния, т. е. их бинерную сопряженность. Действительно, самые грандиозные естественные богатства остаются втуне и не могут создать столь необходимого экономического движения, круговорота ценностей. Точно так же и одна валюта, не имея приложения, сама себя обессиливает и уничтожает. При этом конкретный эмпирический вид валюты представляет собой проблему сравнительно второстепенную. Золотая или серебряная валюты, или, наконец, система биметаллизма, в сущности, так же условны, как и бумажное обращение. Это как нельзя лучше устанавливается историческими колебаниями мировых цен на благородные металлы, равно как и их соотношений между собой. Блестящие, но, к сожалению, не выполненные императором Николаем I замыслы о хлебной валюте в связи с ипотечным кредитом по всем вероятностям должны были привести к блестящим результатам и вывести Россию из ее хронического золотого голода. Как бы ни разрешалась конкретно проблема валюты, задача государственного общества сводится прежде всего к обеспечению ее устойчивости и постоянства. Всякое, даже самое осторожное ее изменение тяжело потрясает всю экономическую жизнь страны. Насколько в современном государстве денежное обращение играет важнейшую роль и справедливо аналогизируется с кровеносной системой человеческого организма, настолько же и ее состояние является естественным барометром экономической жизни и благосостояния страны. Денежное обращение непосредственно центрируется на обществе в его целом, — это есть *признак всеобщности* пластической ценности. Деньги существенно динамичны и в мертвом положении утрачивают всякое значение и для индивида, и для общества, ибо их назначение быть все время в движении, — это есть *признак динамичности*. Наконец, деньги не связаны с определенной субъектностью индивида и лишь предстоят ему и становятся в конкретном хозяйстве, — что и составляет *признак безличности*.

Круговращение ценностей и денежные обороты совершаются через посредство торговли. Ее призвание существенно динамично, ибо она имеет своей целью движение ценностей. С монадной точки зрения торговля не создает никаких новых ценностей и, пользуясь разницей цен, лишь вампирически извлекает свои барыши с производителей и потребителей, т. е. отождествляется со спекуляцией. Между тем в действительности торговля не только включает в себе творческое начало, но и вообще может быть мощной и успешной только при разумном осознании и использовании этого начала. Истинная задача торговли состоит в создании новых рынков сбыта, в возбуждении новых видов и устремлений потока ценностей. Это есть внутреннее пластическое естество торговли, ее динамическая творческая первооснова. Она не только использует естественно сложившиеся разности экономических потенциалов, чем определяется *спекуляция*, но самой динамичностью устремления потока ценностей призывает к бытию новые виды экономических взаимоотношений. Иначе говоря, если с монадной точки

зрения движение ценностей представляется лишь мгновенным актом их простой взаимной перемены мест вокруг некоторой воображаемой оси при достижении статического равновесия, то торговля в действительности представляет собой природу особых динамических ценностей, чем и устанавливается ее пластичность. Как спекуляция в себе пуста и есть лишь болезненный нарост на экономической природе страны, так торговля есть реальная динамическая вещь в себе, что и обнаруживается эмпирически в ее великом культуртрегерском значении на пути всей всеобщей истории. Внутренняя пластичность торговли обнаруживается также в особом *процессе обезличения ценностей*. Для торговца важно не статическое достоинство ценности, но только ее динамический эквивалент, ее подвижность и напряженность воплощаемого в ней экономического устремления. Равным образом здесь совершенно изменяется и природа чувства и права собственности, ибо они переносятся с объекта как такового на пластическую динамичность, проявляющуюся через его посредство. Субъектность торговца связана с ценностью совершенно иным образом, чем это имеет место по отношению к монадным ценностям.

Означенный процесс обезличения ценностей достигает полного своего развития в торгово-промышленных акционерных обществах. Здесь не только сохраняется в полной мере общая пластическая динамичность торговли, но и в корне уничтожается статичность субъекта собственности. Впервые, всякая акционерная компания существенно анонимна, и все ее достояние является общим для пайщиков. Право собственности пайщика здесь совершенно лишено статической предметности и обособленности и есть лишь право участия в результатах динамической деятельности общества. Акция, как ценность и предмет собственности, лишена статических признаков и субъект-объектной связи с определенным индивидом не только в силу ее подвижности и безымянности, причем последний признак в именных акциях может и отсутствовать, но и благодаря, что важнее всего, существенной динамичности самого реального объекта собственности. Это основное различие акций и монадных ценностей и обнаруживается в том, что вторые определяются по своей реальной стоимости, между тем как первые котируются почти исключительно по доходности, при наличии лишь более или менее правильного учета их вероятной доходности в будущем. Равным образом самый факт существования акций *eo ipso* устанавливает наличие некоторого организованного общества, где члены солидарны в своих интересах, т. е. экономически сосуществуют друг с другом. Иначе говоря, акция, кроме признаков динамичности и безличности, обладает также и признаком непосредственной центрированности на конкретно-организованном множестве людей, как едином целом, что и составляет конкретно-эмпирическое отражение идеи пластической всеобщности.

Котировка акций, кроме указанной уже динамичности, ярко обнаруживает также и ряд других пластических признаков. Весьма знаменательно, что биржа существует исключительно для преимущественно пластических ценностей. Сюда прежде всего относится сырье массового потребления, образующее в мировом хозяйстве те основные кормящие потоки, из которых затем и выкристаллизовываются разного рода специализированные фабрикаты. Если *товарная биржа* составляет как бы переход от монадности к пластичности, то *фондовая биржа* живет почти исключительно пластической стихией. Давно известно, что разумной логики в колебаниях цен сравнительно весьма мало, равно как и то, что монадными способами ни учитывать биржу, ни воздействовать на нее нельзя. Царствующие здесь приливы и отливы, ажиотаж и паника создаются и проявляются настроениями, интенсивностью экономических торгового и спекулятивного устремлений.

Возникновение и развитие пластических ценностей обуславливается раскрытием в человеке определенного ряда психических способностей. Они естественно развиваются в

атмосфере больших городов и крупных экономических оборотов. Помимо обычной монадной логики и способности статической оценки — у человека рождается особая восприимчивость к динамическим устремлениям и напряжениям экономической жизни. Монадным способностям организации и инициативы здесь соответствует совершенно особый дар улавливать еще только нарождающиеся тяготения, отождествлять с ними свое хозяйство и в самом динамическом процессе его деятельности все более приспосабливаться к тому, что называют потребностями и условиям рынка, но что есть ничто иное, как пластический ритм потока экономических ценностей. Как в монадности все усилия и дарования центрируются на определенном деле, на желании укрепить и возможно более развить определенное хозяйство, предприятие или распространение определенных товаров, так в пластичности такой направляющей первоосновой оказывается непосредственно сам пластический динамизм, независимо от того, в какие конкретно-эмпирические формы он облекается в данное время. Монадные и пластические экономические способности весьма различны по природе и составляют некоторый психический бинер. Весьма нередко человек, одаренный в одном направлении, оказывается вовсе неспособным к успешной деятельности в ином.

Истинная природа экономического эгрегора общества определяется бинером монадной и пластической составляющих. Поэтому экономическая деятельность индивида и экономическая жизнь страны в действительности протекают в параллельной подчиненности двум различным системам законов. Существуют два вида ценностей, и они одинаково необходимы для нормальной жизни и естественного развития. Только та страна действительно богата, в которой параллельно происходят процессы возникновения и развития монадных ценностей и в которой действует мощный пластический поток. Чем более повышается экономическая культура, чем теснее соединяются и переплетаются экономические интересы, тем более дифференцированность множества человеческого общества уступает место целостной организации. Эта организация осуществляется двойственным путем: во-первых, через тщательное разграничение и иерархическое соподчинение интересов частных субъектов собственности и, во-вторых, через развитие непосредственных связей в имманентном экономическом сосуществовании.

Возникновение и жизнь физиологического эгрегора общества всецело управляются общими законами природы, и здесь значение сознательной воли индивидов сводится к нулю. В экономическом эгрегоре мы впервые встречаем элемент сознательной воли человека, но поскольку он имеет нередко решающее значение для отдельных индивидов, постольку в общей жизни страны оно весьма незначительно. Экономические проблемы настолько сложны и трудны, что человек бессилён адекватно охватить их в своем сознании и прямо воздействовать на экономическую жизнь. Все попытки такого рода всегда оказываются косвенными и неверными. толчками, приводящими нередко к обратным, а всегда к иным результатам, чем желаемые. С другой стороны, эмпирическое сознание в таких quasi-творческих потугах обычно ограничивается одной монадной категорией, вовсе не учитывая или не улавливая пластической составляющей. Значительное влияние сознательная воля индивидов приобретает лишь в политической жизни человеческого общества. Хотя политическое устройство и жизнь также создаются по естественным условиям и законам, но с внешней стороны они могут представляться созданиями сознательных усилий граждан. Актуальная сопряженность индивидов общества в политическом отношении совместно с выработанными на пути предшествующего опыта потенциями и проявившимися законами образует политический эгрегор. Так как в монадной категории всякая эмпирическая реальность возникает в процессе эволюции и определяется видами и соотношениями в категории формы, то здесь политический эгрегор может быть определен следующим образом. — *Политический эгрегор всякого*

организованного общества есть не только совокупность опыта всей предшествующей иерархии политических организмов, т. е. всех их собственных форм и конкретных условий среды совместно с актуально проявившимися в них законами природы, но и совокупность сознательных попыток реализации определенных интеллигентных схем. Политический эгрегор в своем истинном целом объемлет собой не только совокупность форм и видов иерархического распорядка членений общественного устройства, но и различные течения в сознании государственного организма, стремящиеся выработать новые и представляющиеся более совершенными нормы жизни граждан по отношению друг к другу и всему целому общества. Как особый план групповой жизни, политический эгрегор есть целостная реальность, раскрывающаяся лишь в целостном бинере монадности и пластичности.

Односторонняя преимущественная подчиненность нашего эмпирического сознания монадной категории обнаруживается с необычайной яркостью в сфере политической. Огромное большинство людей, и в том числе даже и ряд выдающихся государственных деятелей, слепо убеждены, что общественное устройство всецело исчерпывается началом формы, обнаруживается только в ней и только от нее зависит. Всякая конституция всегда утверждается и излагается чисто монадно, и иерархия выражающих ее форм выдается за адекватное выражение устройства и функциональной деятельности общества. В соответствии с этим монадному началу и обнаруживающему его началу формы приписывается всеобщий творческий смысл. Все достоинства и недостатки государства выводятся из его монадной организации. Отсюда первым следствием является то, что система общественной организации провозглашается исключительным результатом разумных усилий человека. Так как начало формы и иерархическая организация имманентны человеческому разуму, а первые имманентны естественной жизни обществ, то из этого делается логический вывод об имманентности разума этой жизни. В силу этого все то, что не подходит под нормативные рамки разума в общественной жизни, или игнорируется, или отвергается как нечто случайное, несовершенное или, наконец, патологическое. Все это может быть выражено как неправомерное одностороннее рационализирование жизни человеческих обществ. Но если все в этой жизни фатально подпадает под юрисдикцию разума, то отсюда становится понятным и второе следствие из отождествления монадной организации и деятельности общества с таковыми же в себе, — Устранение недостатков общественной жизни может и должно быть осуществлено через утверждение надлежаще совершенной формы — монадной конституции. Отсюда логически вытекают все идеи Руссо об общественном договоре как единственном фундаменте всякого государства, Если ранее такие договоры совершались полусознательно, а потому были далеки от совершенства, то теперь просвещенные разумом граждане на учредительном собрании могут выработать совершенную конституцию и тем достигнуть если не рая на земле, то во всяком случае значительной к нему приближенности, Эти идеи лежат глубинным обоснованием всякого политиканства. Надо создать совершенную форму государства, и этим все будет достигнуто, — таков их постоянный и неизменный девиз. Отсюда же, равным образом, вытекает идея парламентаризма, т. е. управления государством помощью коллективного выборного представительства. Если все проблемы государственной жизни общества всецело объемлются сферой и законами разума, с другой же стороны — если истина раскрывается в результате обмена знаний, мыслей и предлагаемых методов разрешения, то именно парламент, наряду с отсутствием недостатков личного деспотизма, представляет наибольшие гарантии рациональнейшего, т. е. истиннейшего разрешения всех этих проблем. Эта фанатическая и наивно-убогая вера в парламентаризм, зародившись в конце XVIII века, продолжает до сих пор лярвически одерживать человечество, что и дало основание меткому и глубокому афоризму Иоганна Шерра²⁰. — «Каждое столетие, кроме общечеловеческой, имеет еще свою особенную

глупость. Придурковатость девятнадцатого века носит парламентарный характер (*innia garrula senatoria*)». Отсюда, наконец, и возникает та стихийная и наивная вера в революционные скачки и ломки, которая двигала и движет до сих пор народные массы. При этом естественно крайне обесценивается и уничижается естественный ход истории, веками сложившиеся установления и традиции, ибо все это, как выходящее за пределы обычного плоского интеллекта, провозглашается нелепыми пережитками и жалкими остатками варварства, предшествовавшего ныне наступившему веку общего и всем понятного единого разума. Но, увы, сама история грозными уроками показывает, как далеки от истины все эти воздушные замки.

Параллельно и сопряженно с монадностью общество живет также и в пластической своей составляющей. Каждое общество есть не только определенная иерархическая система форм, но и пластический поток, и именно его природа и законы имеют первенствующее и господствующее значение. Жизнь общества не статична, но динамична, и все его внешние формы суть только объективации состояний и вибраций его пластичности. Государственная организация есть только отражение глубинного пластического состояния, а потому справедлива мысль, что всякий народ имеет то правительство, которого он заслуживает. Когда государственное устройство насильно навязывается извне, то даже при его высоком совершенстве оно может принести один лишь вред, а то и прямую гибель. Равным образом формы общественной жизни могут устареть, ибо народ в своем пластическом динамизме их рано или поздно переживает, и тогда никакие искусственные подпорки не могут поддержать рушащееся устройство, а самые попытки к этому лишь ускоряют неотвратимый крах и лишь усиливают его катастрофичность. Более того, при всяких революционных скачках и переломах изменяется в сущности лишь кличка. Общество в себе не знает и не может знать революционных перепадов и вливает в насильственно ему навязанные формы все то же старое содержание. Эта доктрина блистательно подтверждается всей историей и горьким опытом всех тех революций, которые не являлись только констатированием исподволь дотоле свершившегося факта. Таким образом, мы естественно приходим к парадоксальной формуле: всякая революция лишь постольку действительна, поскольку она есть этап непрерывно длящейся эволюции. Последнее, в сущности, является лишь частным приложением к политической области общего закона эволюционного развития. В себе эволюция длится непрерывно, но с внешней стороны она обнаруживается рядом последовательных скачков — *transcensus'oe* — в категории формы. Пластичность и глубинность истинной природы и жизни человеческих обществ обуславливают их недоступность познавательным возможностям интеллекта, их существенную иррациональность. Общественная жизнь не может познаваться разумом не потому только, что его эмпирическое в нас проявление недостаточно и несовершенно, не потому только, что этой жизнью управляет некоторый более высокий и трансцендентный нам разум, но потому, что она вообще и принципиально протекает в иной природе, чем ему свойственная, потому что жизнь общества прежде всего пластична, в то время как начало разума подчинено монадной категории. Отсюда — полная нелепость утверждения всеобщности начала формы и монадной организации, отсюда наивность веры в форму как абсолютную панацею, отсюда ложность всех мечтаний Руссо и его последователей и отсюда, наконец, наивность и тщетность всякого политиканства в частности. Совершенное государственное устройство появится только тогда, когда люди поймут необходимость коренного изменения самых основоположных его принципов. Конституция и государственное управление должны непосредственно зиждиться на пластическом потоке данного общества и соответствовать динамически его живым и постепенно изменяющимся устремлениям и тональностям вибраций. Государственное устройство должно быть не давящим ярмом на жизни народа, но столь же живым откликом на его тяготения и совершающиеся в нем процессы, сколь жива его реальная действительность, сколь далека она от мертвенной

закостенелости. Общественные учреждения по призванию своему суть только становления в предстоянии пластического потока общества, и они должны понять и стремиться выполнить это призвание. Законом пластического развития является не революция, но эволюция, а потому и общественные учреждения должны отвечать течению жизни общества постепенным качественным изменением, Из всего этого и вытекает вторичность начала монадной формы в политической жизни общества, а потому и довлеющая ей соподчиненность и служебное значение. По отношению к отдельным людям степень их способности воспринимать и сливаться в имманентном сосуществовании с пластической жизнью общества и устремлениями его потока, хотя бы и не отдавая себе ясного в этом отчета, и составляет истинное дарование к общественной и государственной деятельности, которое обычно совершенно неправильно называют «государственным умом».

4) Учение о духовной природе и единстве обществ

Выяснив на пути этого конспективного изложения бинерность монадной и пластической составляющих в физиологическом, экономическом и политическом эгрегорах, перейдем теперь к учению о духовной природе человеческих обществ как целостных реальностей, Основная встречающаяся здесь проблема касается вопроса о порядке и достоинстве общества как целого. Насколько толпа и ее феноменология легкодоступны конкретноэмпирическому наблюдению и нашли себе отражение в многочисленной литературе, настолько природа проявлений высшего духовного единства организованных человеческих обществ представляется обычно весьма смутной и неопределенной. Здесь даже остается открытым вопрос — где именно и в каких явлениях эмпирической жизни мы должны искать отражения духа и души народов? К исследованию этого мы и должны обратиться прежде всего.

В гранях монадной категории проблема основоположного духовного единства общества представляется неразрешимой. Прежде всего несомненен факт, что всякое эмпирически наблюдаемое скопище людей в своем целом значительно ниже по своему качественному достоинству своих составляющих²¹, равно как и то, что человек, как член сборища, в большинстве случаев делает чудовищный регресс в умственном, этическом и других отношениях. Эта идея является одной из основных в классической работе Тарда²²,— «Даже самые совершенные формы социальных организмов, какие только известны, всегда обладают значительно низшей организацией, чем те живые существа, из которых они слагаются. Полипняк представляет род растения, тогда как отдельный полип является животным; точно так же, как бы затейлива ни была организация роя пчел или муравейника, она во всяком случае окажется несравненно менее сложной и удивительной, чем организация пчелы или муравья»,

То же самое можно сказать и относительно человечества: наши общественные учреждения представляют собой механизмы, слишком грубые в сравнении с нашей собственной организацией, и никогда коллективный ум (*esprit collectif*), проявляющийся в парламентах и конгрессах, не может сравниться с умом самого посредственного из составляющих эти учреждения членов, ни по быстроте и верности суждения, ни по глубине и широте мысли, ни по гениальности начинаний и решений. Отсюда и поговорка: «*senatores boni viri, sunatus autem mala bestia*». — При несомненной справедливости идей Тарда все же, с другой стороны, а priori достоверно, что общество в своем целом должно обнаруживаться кроме категории количества, что характеризует толпу, также и в категории качества, каковые проявления должны обладать и высшей природой, и высшим достоинством, чем имеющие место у отдельных составляющих его индивидов. В самом деле, в противном случае оказывалось бы, что общество есть только агрегат, мнимый эгрегор, т. е. что оно совершенно однородно с толпой, В этом случае оказывалось бы также, что человек в своей обособленности есть венец творения. Эти выводы контрадикторно

противоречат всей эзотерической доктрине и, кроме того, противоречат также и целому ряду непосредственных эмпирических данностей.

Отсюда и вытекает необходимость заключить, что проявления высшей духовной сущности народов следует искать в ином направлении, чем это обычно делается. Если всякое людское собрание есть толпа, то духовное начало общественных организмов не может проявиться чрез их посредство. Толпа образуется периферическим соединением индивидов между собой, а потому для ее образования необходим их непосредственный контакт в конкретном эмпирическом, и, обратно, такой непосредственный контакт предопределяет природу собрания как скопище, толпу, В противоположность суммарной и иерархически плоскостной природе толпы в ее целом духовная сущность общества есть единство синтетическое, лежащее выше и глубже по природе, чем существо и сознание отдельных индивидов, В этой сущности люди соединяются между собой через глубинные корни своей природы, через ту внутреннюю первооснову, из которой разворачиваются затем в порядке иерархического нисхождения все их феноменологические качества и особенности. Здесь категория количества и все количественные протяжения существенно неприменимы, а потому расположение индивидов во времени и в пространстве никакого значения не имеет. Более сего, для того, чтобы человек актуально и эмпирически мог чувствовать, переживать и сознавать эти свои глубинные корни в высшем начале, для того, чтобы он мог жить более высоким устремлением и видом жизни, где он органически сопрягается с таковыми же глубинными сущностями других людей и со всей их синтетической высшей природой, необходимо отсутствие внешних феноменологических раздражающих восприятий, впечатлений и действий. Эротическое восхищение к высшим видам бытия может осуществляться в многолюдном собрании лишь при наличии особых, совершенно исключительных условий — при действительном участии в посвятительной мистерии. Но и здесь монадное начало и самость индивида чрезвычайно принижаются, здесь возможно лишь дионисийское восприятие мистических откровений, но не аполлоновское творческое оформление почерпнутого.

Целостное творчество, как одновременное и сопряженное слияние с высшими сущностями и осознание их даров в конкретной реализации, может происходить лишь в мистерии глубочайшего одиночества, когда все земные органы восприятий и действий безмолвствуют, когда человек целиком поглощен созерцанием внутреннего мира и разворачивающегося в перспективе его иерархической глубинности торжественного шествия нисходящих из горнего веяний, постепенно облекающихся в довлеющие им формы феноменального. Отсюда мы и можем прийти к правильному уразумению эзотерической доктрины. — *Высшая духовная сущность народа может проявляться не иначе как через глубинные корни бытия его отдельных индивидов, причем внешний между ними контакт должен отсутствовать*, Но если это так, то, с монадной точки зрения, появляется непримиримое противоречие между определением существенно высшей природы общества как целого и возможностью и даже единственностью этой возможности проявления высшей сущности через посредство индивидов. В самом деле, хотя категории количества и качества, вообще говоря, различны, но в данном случае отличие общества от индивида устанавливается прежде всего по количеству, и уже затем ставится проблема качества.

Полное отрицание категории количества уничтожает основание для всех дальнейших изысканий, сводит к нулю поставленный для разрешения вопрос. Именно поэтому монадное сознание и не может не стремиться увидеть проявление высшей сущности народа в тех или иных видах массовой феноменологии. Иначе говоря, с монадной точки зрения между высшей сущностью общества и всяким его отдельным индивидом необходимо должен существовать непереступаемый *transcensus*, и первая должна всегда оставаться трансцендентной второму. Мы

же пришли к тому, что между ними и только здесь совершается контакт, имманентное сопричисление низшего к высшему. Этот онтологический вывод об одновременной трансцендентности и имманентности духовной сущности народа его отдельному индивиду и приведет нас в дальнейшем к уяснению истинной природы этой сущности. Обратимся же к исследованию эмпирической феноменологии общества как целого, Эта проблема одинаково относится к социологии и истории, но для целостности изложения я не буду расчленять ее по этим двум дисциплинам.

Так как сопряженность индивида с высшей духовной сущностью народа лежит в глубинных его корнях, то она тем самым предшествует эмпирическому содержанию и деятельности его актуального сознания и неизменно должна окрашивать их своими тональностями. Эта сущность предшествует бытию каждого отдельного человека, каково бы ни было его относительное положение среди народа, каково бы ни было достоинство его личного дарования. И величайший гений во всех устремлениях и тональностях своего творчества, и самый обыденный простолюдин в своем характере и преимущественных психических наклонностях одинаково прослаиваются веяниями высшего единства народа, императивно придающими всему особый и своеобразный колорит,

Индивидуальность человека может быть бесконечно разнообразна, и сам человек в своем волевом самосознании может чуждаться и даже ненавидеть свой народ, совершенно не понимать или отрицать его идеалы, противиться всеми силами его современному состоянию, желаниям и влекущим целям, но, несмотря на все это, при всех условиях дух народа неизменно продолжает окрашивать все его существо, влечения и поступки. Высшая сущность народа всегда и при всех условиях покрывает все совершающиеся в нем процессы и все разнообразие индивидуальностей, она окрашивает своими тональностями все иерархические ступени глубинности жизни, она все и всех влечет к определенным энтелехийным целям, она творчески направляет и координирует все конкретные устремления. Итак — духовная сущность народа есть реальность высшего порядка и достоинства, чем отдельные составляющие ее индивиды, предшествует им и относится к ним как синтетическое всеобщее начало.

Какова же природа этой духовной сущности человеческого общества? Есть ли она некоторое высшее обособленное и индивидуальное начало, тождественное по принцип} отдельным индивидам и представляющее из себя такую же, как и они, субъектную самость, имеющую только высшее иерархическое достоинство и потому трансцендентную им? — На пути истории утвердительный ответ на этот вопрос в наиболее яркой и решительной форме мы встречаем в философии Гегеля. По его учению, множественность и дифференцированность индивидов народа всецело обуславливается эмпирическими условиями феноменального. Эта дифференциация осуществляется в категории воли, природа которой и полагается самоопределением разума. Все единичное есть только акциденции, модусы единой всеобщей субстанции, и в стихии абсолютной спекулятивности всякое различие между ними, их дифференцированность, исчезают.

По мере эволюции индивида происходит принципиальное преодоление конкретной субъективности и переход к объективности Всеобщего, и в этом процессе происходит постепенное отождествление с высшим спекулятивным бытием народного духа. «Субъективная воля должна познать свое спекулятивное тождество с другими субъективными волями. Она должна убедиться и признать, что множество индивидуальных волей есть «множество» лишь по своей внешней видимости, по своему явлению; по существу же это множество не разъединено реально, но образует одну единую Всеобщность, единую всеобщую волю, народный дух (Volksgeist). Эта единая всеобщая воля и есть та духовная субстанция, которая входит в каждую единичную волю в качестве ее живой сущности и заключает в себе все единичные воли в

качестве своих живых органов»²³. Таким образом, Гегель утверждает, что дух народа и дух отдельного индивида тождественны по принципу бытия, ибо они различаются лишь наличием у второго привязанностей к конкретноэмпирической субъективности. Это различие касается лишь актуального состояния, но не самой глубинной природы.

Всеобщая воля — «по себе сущая субстанция» — создает единичное в своем тлении, а потому единичная воля есть «для себя сущее явление». Отсюда явствует, что для Гегеля духовная сущность народа представляется ничем иным, как духовной сущностью некоторого совершенного человека, т. е. он понимает ее как монаду, Гегель затушевывает остроту этого вывода и обходит неизбежно вытекающие из него непримиримые противоречия благодаря двум другим взаимно сопряженным и одинаково неправильным положениям его системы. Во-первых, он отрицает основоположность начала индивидуальности, ибо его субстанциальная стихия есть единое спекулятивное понятие. Во-вторых, он отвергает закон иерархического строения в его глубоком смысле, распространяя его лишь на промежуток между спекулятивным и конкретным эмпирическим, но не саму спекулятивную стихию. Между тем при принятии основоположности начала индивидуальности в связи с законом иерархического строения, т. е. при признании, что ноуменальный мир не плоскостей, но, напротив, в своей собственной природе глубинен, есть совершенно организованная синархия, действительное *svKai mtoXka*, монадное определение сущности народа неотвратимо противоречит всей эзотерической доктрине и целому ряду ее отдельных выводов и законов.

В самом деле, как монада, эта сущность должна представлять собой статически обособленную индивидуальную самость, т. е. бытъ некоторым живым существом. Отсюда мы приходим к представлению о горнем Французе, Англичанине или Русском, по отношению к которым отдельные члены соответствующих народов являются психофизическими клеточками. Это не только явно нелепо, но и весьма плоско и пошло. Каждый народ вовсе не есть эмпирическое обнаружение определенного субъектного начала, как и, обратно, далеко не каждый народ, как явление, бессмертен и ноуменален в своем синтетическом целом. Истинная монада предсуществует эмпирическому Я и его сознанию и лишь раскрывается в его деятельности. Отдельная инкарнированная личность может быть даже вполне феноменальной и смертной, и только в целостной самсаре развертывается перспектива потенций и качественностей индивидуального духа. Напротив, народ в лучшем случае может бытъ аналогирован с личностью, ибо он создается в феноменальном историческом процессе. В этом процессе, действительно, воплощаются и обнаруживаются в нем ноуменальные начала, но они макрокосмичны, а не микрокосмичны, это есть *идеи*, а не единая индивидуальная монада. Далее, каждый народ образуется совокупностью отдельных людей, каждый из которых есть единичное раскрытие своей собственной монады. Человек связан со своим народом только через актуальные личность и сознание и только на время данного воплощения.

Учение о карме и гипотеза о монадной сущности народа друг друга исключают, ибо на пути своей самсары человек последовательно оказывается членом целого ряда самых разнообразных народов, а потому его собственная монада необходимо должна бытъ независима по своему бытию от этих гипотетических монад народов. Но если монада народа не связана с монадами индивидов, то тогда она есть синтез без содержания, центр без периферии. Вообще, признание ноуменальности сущности народа, его обожествление, возникает исключительно из неумеренной национальной гордости, есть всецело порождение конкретно-эмпирического. Человеку действительно, как это показывает история, весьма свойствен этот вид горделивого заблуждения, но повторяемость ошибки вовсе не устанавливает ее истинности. Наконец, как уже было показано, сущность народа не только трансцендентна индивиду, но одновременно с тем и имманентна ему; последнее и разрушает в корне гипотезу о ее монадности.

Духовные сущности народов не статичны и не представляют собой замкнутых субъектностей, но динамичны и обладают *макрокосмической конкретностью*. Они суть членения вселенского пластического потока, выделяемые из его всеединой всеобщности особенностями исторической жизни народов. Каждый народ есть не феноменальное обнаружение некоторой трансцендентной субъектной самости, но пластический поток определенных вибраций и устремления. Действительно рисующийся нам синтетический облик каждого народа или национальности существенно *пластичен*: он есть не определенная форма или система форм, недвижимых и в себе замкнутых, но некоторая живая сущность, лишь принимающая формы и непрерывно сменяющая их в продлении своей жизни. Мы воспринимаем дух народа и определяем в каждом отдельном случае принадлежность к нему данного индивида, степень его типичности вовсе не по сравнению с некоторым статическим эталоном, но по степени его соответствия определенному виду жизни, ее динамической устремленности и мироощущению. Нередко мы ограничиваемся здесь понятием *характера*, но что же представляет он собой, как не вполне динамическую реальность пластической стихии? Характер только внешне определяется конкретно обособленными поступками, но они не составляют его, а лишь определяют, обнаруживают его. Характер есть вид действительного отношения к жизни, одинаково проявляющийся и в пассивных восприятиях, и в активных воздействиях; он показывает напряженность и многообразные тональности протекающего через человека потока жизни, качественности его вибраций и тональности его преимущественных устремлений²⁴. Именно в силу своей пластичности идея характера одинаково приложима и к отдельному человеку, и к целому народу, ибо в первом пластичность есть одна из основоположных составляющих, а во втором есть единственная сущность как его общей природы, так и его связи с человеком.

Сказанное о пластичности облика и восприятия нами каждой национальности нетрудно пояснить историческими примерами. — Так, *древний грек* восстает пред нашим взором вовсе не как синтетическая совокупность совершенных им конкретных деяний, но как чарующая сказка мятущейся, но просветленной жизни. Не сверкающий мрамор, блеск побед иль горние выси философских познаний ткнут образ элина, но его великое дерзание, его непрерывные взлеты к надмирному, тонкость души и горячая деятельность, не смущающаяся неудачами в сфере обыденной жизни. Древняя Греция вся утопична, вся преисполнена великих идей, здесь небо почти сливается с землею, но его ослепительный свет так чарует и ослепляет взор, что лежащее у ног бессильно привлечь его на себя, вызвать желание кропотливой будничной работы. От Ликурга и Перикла до походов Александра элин все время живет в мире идей, его пламенеющий дух озаряет весь мир своим стихийным стремлением к прекрасному, бесконечному и надмирному, изливающимся на человека по многообразным руслам искусства, философии и социальных утопий. Но наряду с этим здесь все время царит полное неумение совершать мешкотную повседневную работу, создать и остановиться на определенно выбранных формах. Отсюда бесконечные неурядицы и междуусобия, отсюда тщета высочайших порывов, отсюда быстрый закат, который хотя и ослепителен в своем роскошном великолепии, но смог стать действительным достоянием последующих поколений лишь творческой работой долгих веков, Поскольку элин жертвовал дольним для горнего, постольку *римлянин* олицетворяет собой прежде всего начало оформления и организации, Аполлон сменяет здесь Диониса, и идея Рима выливается прежде всего в идею государственности, величавого покоя и гордой силы совершенного закона. Как грек энтузиаст, так римлянин скептик; первый посвящал все свои силы взлетам к небу, второй стремился довести земное до наивысших пределов величия и кончил тем, что обожествил его. Здесь сталкиваются два бинерных идеала, ибо они были вызваны и оплотнены двумя противоположными устремлениями. И грек, и римлянин

стремились к счастью и видели его в покое, но первый знал лишь счастье вечного стремления и находил душе своей покой лишь в вихре восхищений, а второй желал недвижимого покоя и счастье лицезрел в рах готаншт. Их жизнь вся пронизана стихийной жаждой наслаждения, но грек умел и оргию любви телесной возвести в служение высшему, и в трепетаньи страсти ловить неслышимые ритмы тоскующей по горнем своей души и восхищать ее на крыльях Эроса, тогда как римлянин земное в наслажденьи провозгласил божественным. Но вот еще народ, могущий послужить живым олицетворением умения находить прекрасное и упиваться наслаждением. Сын зноя, пышных цветников и мощных ароматов, *араб*, есть причудливое переплетенье многоцветных сил и трепетаний, Он весь исполнен томлением к красоте, он от рождения обладает даром быть тонким ее ценителем, он жаждет роскоши и во всякой вещи умеет находить ее затаенное, Он видит сущность жизни в наслаждении и, зная, что оно является лишь в мгновениях, умеет жить мгновением, создать его и жертв здесь не считать. Весь мир есть царство красоты, и все ее явления льют в душу особые восторги. Но для него все виды наслаждения суть только пышный узор и украшение единой основной стихии, наслаждения любви. И через призму любви сексуальной араб воспринимает все мировое бытие. И сам он, и все деяния в жизни, все цели и желания, вся природа и, наконец, Сам Бог суть только ступени любовного экстаза. Жизнь в себе, бытие, и высшая реальность, добро, прекрасное и предельное блаженство — суть сущность спазмы, и только в переживании любви раскрывается и торжествует бессмертное начало. Но высочайшее наслаждение в любви всегда исполнено и великой скорбью. Отсюда — та печать печали, которая лежит на всей арабской жизни, пронизывает весь блеск и пышность всех ее узоров. Отсюда глубочайший пессимизм, презрение ко всему земному, покорность и великое терпение перед ударами судьбы, умение скрываться в тайниках души и жить мечтой и упиваться сказкой. И это причудливое и странное смешение любить и тонко все ценить и вместе с тем всего чуждаться, жить полной жизнью и быть от нее вдали, желать мгновений, их бурных шквалов страсти, и, замкнувшись в себе, молчаливо внимать серебристому журчанию потока вечности — и составляют ритм души араба. Любовный экстаз есть умирание, есть распыление личного начала в непостижимой первоначальной мощи. Вот почему религия араба покоится на страхе перед грозностью Всевышней Воли. Совершенно аналогично этому пластичен и облик каждого из современных народов. Великое настоящее и несомненно еще более великое грядущее англосаксов всецело определяются качествами их пластического потока. *Англичанин* определяется прежде всего чувством долга, интенсивностью воли, самообладанием, инициативой, смелостью и личным достоинством. Он есть истинный сын свободы, ибо в нем врождена способность самому полагать ей пределы, он весь проникнут своей национальной идеей и остается верен ей во всем, куда бы ни заносила его судьба, но в то же время он умеет уважать и всякую иную самобытность, а потому равно уживаться со всеми народами. Он наравне с полной пытливостью ума и смелостью дерзаний знает цену наследию веков и свято блюдет их традиции. Но при всей полноте бьющей в нем силы, при полном расцвете мировой семьи народов Великой Англии он обнаруживает во всей своей жизни покой и достойное величие полной национальной зрелости. Кто хочет понять в немногих словах, что значит дух английского народа, тот пусть только вспомнит гибель «Титаника», неожиданность катастрофы, и как после призыва капитана: «Будьте англичанами» прекратилась всякая паника, и люди, переодевшись во фраки и смокинги, при звуках гимна погрузились в пучину океана, уступив места в шлюпках женщинам и детям. Перенесенный в Новый Свет и слившись с рядом других народов, народ английский создает ныне новую расу *североамериканцев*. Это самый динамический из всех народов мира. Но наряду с необычайной развитостью воли американец преисполнен также и живой непосредственной жизнерадостностью. Тонкий и пессимистический английский юмор уступает здесь место здоровому смеху юности,

наслаждающейся расцветом своей силы. Труд, соединенный со смехом, перестает быть давящим и тяжелым и из кабалы обращается в спорт. Американец исполнен фантазии, но эта фантазия всегда идет параллельно с делом, совершенствует и поднимает его. Америку презрительно считают страной долларов, желая этим показать, что для американца деньги — все. Но это совершенно неверно, — Америка — страна дела и деятельности, а деньги здесь только средство, а не цель. Американец, как верно замечает Мюнстерберг, предпочитает лично заработанный миллион ста миллионам, полученным наследством. В каждой своей деятельности американец прежде всего спортсмен, ибо он видит во всяком деле нечто живое и само по себе ценное, а потому и не жалеет вкладывать в него силы.

Итак, синтетический облик каждого народа в его внутреннем естестве определяется и воспринимается нами исключительно в качественных пластических потоках. Он раскрывается прежде всего в национальном характере как совокупности основных и общих устремлений, тональностей пассивных и активно-творческих отношений к жизни. Эта основополагающая пластическая природа народа является общей для всех индивидов и равно питающей все виды их проявлений и деятельности. Но, будучи общей всем, эта пластичность есть не генерическое единство множественного целого, т. е. она не входит постоянным составляющим элементом во все индивиды, которые затем уже самостоятельно и творчески строят из этого материала свои своеобразные индивидуальные качества. Напротив, внутренняя пластичность народа объемлет целиком все грандиозное многообразие единичных проявлений, независимо от их относительного иерархического порядка и мест среди других, она включает в себя всякое эмпирически возможное конкретное разнообразие, а потому есть единство синтетическое, с монадной точки зрения, и целокупная всеобщность — в действительности пластического естества. Отсюда вытекает, что духовная сущность народа одинаково обнаруживается в жизни и деятельности каждого гражданина, но достоинство этих обнаружений обуславливается его индивидуальным совершенством. Чем ниже иерархический уровень эмпирического сознания человека, тем менее он обладает своеобразными индивидуальными особенностями, тем более он обезличен и сливается с общей окружающей средой. Поэтому в каждом народе необходимо различать две составляющие: немногочисленное общество так или иначе выдающихся людей и всю их остальную численно подавляющую массу. Глубинные и наиболее индивидуальные оттенки духовной сущности народа обнаруживаются лишь в высочайших творческих достижениях наиболее выдающихся его граждан. Чем разнообразнее виды и сферы их творчества, тем полнее и многообразнее эмпирическое оплотнение пластической сущности народа. Поэтому эта его духовная аристократия действительно составляет душу народа, то начальное и основное, что и создает весь его облик, силу и величие. Именно она осуществляет воплощение вечных и надмирных идей в феноменальную природу в определенных тональностях и сочетаниях и тем выявляет данный народ как особую реальность среди всего человечества и его общей истории. Если призвание духовной аристократии заключается в творческом обнаружении основного устремления и тональностей вибраций пластической природы народа, то смысл существования остальной его человеческой массы сводится, с одной стороны, к выработке мелких и второстепенных деталей, а с другой — к образованию того общего фона и материала, на которые и опираются эмпирически выдающиеся достижения.

Таким образом, природа человеческого общества как целого ограничивается пластической стихией и категорически чужда обособленности и статической оформленности монадной самости. Соответственно этому и истинная история народов становится доступной действительному постижению лишь в пластической категории. Каждый народ определяется не совокупностью созданных им форм, но его живым динамическим устремлением, типом протекающего через его существо потока жизни. Поэтому и истинная история должна быть

историей непосредственной жизни, а не хронологическим перечислением совершенных им деяний. Цепи последовательных фактов в действительности представляют собой лишь внешние мгновенные отпечатки и показатели внутренних процессов, они суть лишь путь к познанию истории, но ни в коем случае не составляют ее саму. История только тогда станет действительной наукой, когда она сумеет осознать пластические сущности народов в их непосредственной жизненности. Появление нового народа на арене мира есть начало становления в предстоянии новых устремлений и сочетаний вибраций вселенской пластичности. По мере развития эмпирической истории этот единичный поток постепенно становится обнаружением пластической составляющей актуального конкретно-эмпирического. Когда этот процесс естественно заканчивается или народ утрачивает связь с своей пластической первоосновой, то наступает его увядание и смерть. Юность, молодость, зрелость, старость и дряхлость народов и определяются соотношением их актуальных творчески-выразительных способностей к проходящему в глубине их природы пластическому потоку. Это и приводит нас к пониманию известного исторического факта, что гибель и разрушение государств в большинстве случаев наступает чрезвычайно скоро после наиболее пышного их расцвета. Ценность самой формы как таковой ничтожна: раз выявление внутренней сущности достигнуто, исторический процесс тем самым заканчивается, и место под солнцем должно быть уступлено новым рождающимся силам. Как цветы наиболее мощно наполняют воздух своим ароматом перед тем как завянуть, так и народы переживают наиболее яркую эпоху своей истории перед самым своим закатом.

Всякая целостная реальность необходимо обладает обеими основоположными составляющими. Обнаруживая на пути своей истории определенные вибрации и устремления пластического потока, каждый народ вместе с тем раскрывает также и некоторую трансцендентную реальность. Эта реальность, как было показано, не может быть монадной, но именно ее веяниями создается своеобразная динамическая конкретность пластического потока данного народа. Так как она одновременно макрокосмична и микрокосмична, то это непосредственно указывает ее принадлежность ко второму царству идеального мира — к *царству идей*. Каждый народ в своем динамическом устремлении реализует некоторую целостную трансцендентную идею. Идея не обладает статически обособленной самостью, но, напротив, она существенно динамична и может одновременно раскрываться в конкретной деятельности бесчисленного ряда единичных существ и деятелей. Поэтому связь народа с его трансцендентной идеей существенно отлична от связи актуального эмпирического сознания человека с его монадой. Так как идея, соответствующая определенному народу, представляет собой своеобразное сочетание идей более частных порядков в некоторую иерархию, то это и дает основание эзотерическому учению об особых «ангелах народа», управляющих их судьбою, как это мы встречаем, например, у Дионисия Ареопагита в его «Небесной Иерархии».

Часть III. Начала эзотерического учения о пластической интуиции

ГЛАВА XXVI

§ 86. Проявление в актуальном сознании вселенской пластической стихии в связи с законом

Мы дали общее определение интуиции как динамического откровения всеединства в эволютивных тональностях закона иерархического строения. Между тем пластическая стихия в себе, в противоположность монадной, принципиально чужда дифференцированности как по началу индивидуальной самости, так и по распорядку в иерархической системе, и есть царство вечного и актуального *то ев ксилотАа*. Поэтому с первого взгляда общее определение интуиции к пластичности представляется совершенно неприменимым. Но в действительности это не так. Явление интуиции по самому существу своему обуславливается природой и бытием двух начал: действительно обнаруживающегося и творчески воспринимающего. Последнее есть актуальное эмпирическое сознание человека, обусловленное в качествах своим конкретным состоянием и соотношениями с окружающей природой. Оно есть органическое сопряжение монадной и пластической составляющих, а потому его деятельность в каждой из них порознь необходимо находится в зависимости от его общей природы как целого. Поскольку актуальное эмпирическое сознание монадно — оно занимает совершенно определенное место в синархии космоса, обладает в каждый данный момент определенным иерархическим достоинством. Поскольку же это сознание пластично — оно хотя принципиально и сосуществует имманентно вселенской всеединой пластической стихии, но эмпирически оно способно это воспринимать в конкретном виде лишь в тональностях, соответствующих его развитию как целого, т. е. в соответствии с достигнутым развитием также и в монадной категории. Пластическая стихия целостна, самобытна и даже предшествует онтологически монадной как исконная природа Реальности, не зависящая от исторического космического процесса, а потому, действительно, соотношение в ней ее целого с пластичностью индивида с безусловной точки зрения не зависит от его монадной категории. Но это справедливо. лишь для пластического Самосозерцания Реальности, для внутренней жизни Вселенской Пластичности в ее целокупности. Чтобы индивид мог причислиться к этому Самосозерцанию в какой бы то ни было степени, он необходимо должен двигаться к этому, имея целью и путем эволютивное углубление переживания собственного бытия. Как в монадности эволюция заключается в повышении иерархического достоинства актуальной индивидуальной самости, так в пластичности, аналогично, имеет место эволютивное раскрытие способности осознания становлений пластического потока в предстоянии. В каждое данное мгновение актуальное сознание в монадной категории обладает определенным эмпирическим достоинством и определенными силами и способностями, и с каждым дальнейшим шагом эволюции это достоинство и эти способности действительно возрастают, как творческий результат жизни и деятельности. В пластической категории достоинство сознания принципиально всегда перманентно совершенно, но оно находится в его конкретном обладании в зависимости от развитости его пластических проводников, ибо все остальное для него как бы не существует. Отсюда и вытекает, что конкретное взаимоотношение вселенского пластического потока с пластической составляющей актуального сознания индивида определяется эмпирической развитостью его проводников. Каждое конкретное состояние проводников, а потому и вообще их развитие как данностей конкретно-эмпирических, обуславливается состоянием актуального сознания в обеих основоположных категориях, а следовательно, и достигнутой степенью эволюции монадной самости. Таким образом, конкретное состояние актуального сознания индивида в монадной и пластической составляющих, а потому и процессы развития по ним находятся в некоторой сопряженности. Но отсюда следует, что каждому конкретному актуально достигнутому иерархическому достоинству в монадной категории соответствует в пластической определенное

состояние проводников, т. е, восприимчивости к становлениям вселенского пластического потока. Хотя собственной природе пластической стихии чужда всякая дифференцированность и всякий иерархический распорядок, но различная восприимчивость актуальных сознаний единичных видов конкретно-эмпирического бытия к ее становлениям *eo ipso* устанавливает существование некоторой особой иерархической системы, которую мы назовем иерархией пластической восприимчивости. В монадной категории закон иерархического строения имеет глубинное онтологическое обоснование. Он существенно спекулятивен и в космическом процессе эволютивно претворяется в конкретно-спекулятивную реальность. Иерархии трансцендентных сущностей не только являются, но и действительно имеют бытие и только раскрываются и осознаются в процессах конкретного эмпирического. В противоположность этому иерархия пластической восприимчивости есть факт, но не принцип; она не есть исконная онтологическая реальность, но только реальность феноменологическая, возникающая к существованию исключительно в силу свойств природы конкретного эмпирического. По отношению к последнему она представляется *трансцендентальной*, но не трансцендентной императивной данностью, т. е, не имея субстанциальных корней бытия, она все же равно обязательна для всякого конкретноэмпирического сознания. Именно благодаря подчиненности *э т о й основоположной трансцендентальной категории в пластичности* актуальное эмпирическое сознание может воспринимать всеединство пластической стихии не иначе как в зависимости от развитости пластических проводников, т. е. места в иерархии пластической восприимчивости. Это и доказывает одинаковую приложимость общего определения интуиции одинаково к монадной и пластическим категориям, В частном случае по отношению к последней оно может быть изложено следующим образом. — Пластическая интуиция есть динамическое откровение всеединой пластической стихии в эволютивных тональностях иерархии пластической восприимчивости.

Каждому определенному виду и состоянию конкретного эмпирического в монадной категории соответствует определенное иерархическое достоинство, т. е. ступень иерархической системы космоса. Эти ступени в односторонних гранях монадной категории представляют собой лишь системы абстрактных форм, лишь трансцендентальные категориальные условия всякой конкретно-эмпирической являемости. Они получают конкретный смысл только при нахождении в них реальных единичных деятелей, но сами по себе лишены всякой особой реальности. Если некоторая совокупность видов бытия связана между собой периферическими соотношениями, т. е, в некотором аспекте своего бытия они качественно однородны и принадлежат к одной и той же конкретной ступени космической иерархии, то эта последняя является их общей средой. Но в данном случае понятие среды ограничивается одной только монадной категорией; *среда в монадном смысле есть совокупность трансцендентальных качественований конкретной ступени иерархической системы космоса, раскрывающихся в типе бытия и тональностях проявлений находящихся в ней эмпирических конкретных деятелей.* Параллельно с принадлежностью по своей монадной составляющей к определенной ступени иерархической системы космоса всякое конкретное *отј* гирическое в своей пластической составляющей занимает определенное место в иерархии пластической восприимчивости. Это значит, что каждому конкретному эмпирическому соответствуют совершенно определенные устремления и вибрации пластической стихии, как по виду и тональностям, так и по интенсивности. Качественования проводников восприимчивости вполне предусматривают пределы возможности усвоения становлений общемирового пластического потока по отношению к данному конкретноэмпирическому бытию. Таким образом, определенное положение в иерархии пластической восприимчивости выделяет из пластической стихии некоторую определенную ее качественную составляющую, которая и должна быть названа

пластической средой данного конкретного эмпирического. Итак — *пластическая среда есть становление вселенской пластичности в предстоянии, определяемом в возможностях принадлежности конкретного эмпирического к конкретной ступени иерархии пластической восприимчивости*. Отсюда всякий вид пластической среды есть конкретный пластический поток определенных вибраций и устремления. В себе он есть элемент пластического множества и имманентно сосуществует со всеми другими и всей всеобщностью пластической стихии, но в конкретном эмпирическом является как некоторая quasi-обособленная реальность.

Понятие о монадной среде и среде пластической формально суть только спекулятивные отвлечения от эмпирически воспринимаемого факта конкретно-эмпирической среды; в действительности же они суть онтологические составляющие, в своем органическом соединении образующие последнюю. Как общий монадный закон иерархического строения призывает к бытию возрастающую иерархию видов монадной среды, так в силу трансцендентального, по отношению к конкретно-эмпирическому, бытия иерархий пластической восприимчивости, по отношению к последнему, возникает аналогичная и сопряженная иерархия видов пластической среды, quasi-обособленных конкретных пластических потоков, Органическое сопряжение монадной и пластической среды в каждом отдельном случае создает определенную конкретно-эмпирическую среду, именуемую иначе в эзотеризме планом. Поэтому совместное бытие иерархий сред в монадной и пластической категориях выливается в иерархию планов. Качественно возрастающая по глубинности перспектива конкретного эмпирического в его космическом целом образуется иерархией планов. Каждый план есть некоторое органическое целое, есть определенная природа бытия, есть поле действия своеобразной системы законов. Поскольку данный план определяется его монадной составляющей, он замкнут в себе, обособлен от всех других и отделен от них качественными transcensus'аМН. Жизнь в нем и всякая деятельность протекает в его исключительных гранях, как в некотором особом мире. С этой точки зрения в космосе столько особых миров, сколько в нем планов. Так как по закону синархии всякая часть потенциально отражает в себе все целое, то в своем эмпирическом процессе она может бесконечно продолжать свое развитие, эволютивно осознавать все Всеобщее в тональностях своей индивидуальной самобытности. Поэтому каждый план есть некоторый целостный разрез космоса и некоторая своеобразная природа Всеобщего, т. е. *бесконечен*, но, с другой стороны, каждый план *строго ограничен* своими индивидуальными особенностями, тональностями бытия, типом возрастания и подчиненностью определенной конкретной системе законов. Отсюда и вытекает, что каждый план бесконечен лишь в своем собственном разрезе, но что в то же время он и определенно конечен и абсолютно отделен от всех других планов, не имеет никаких соприкосновений с их природой, законами и совершающейся в них деятельностью. Пользуясь свойственным вообще монадной категории способом представления more geometrico, мы должны сказать, что космос образуется бесконечным множеством параллельных планов, т. е. интерпретируется символически как бесконечное множество параллельных между собой плоскостей, пересекающих перпендикулярно общемировую иерархическую координату. Поскольку же каждый данный конкретный план определяется его пластической составляющей, он имманентно сосуществует всем другим планам и всему Всеобщему. Он способен отвечать всем их вибрациям и устремлениям, находить отклик всем проявлениям совершающихся в них жизни и деятельности и тем соучаствовать в их бытии. Поэтому каждый план космоса здесь существенно *бесконечен и конкретен*, в то же время не имея, однако, монадной ограниченности. Здесь мы должны сказать, что каждый план пронизывает все другие во всей их целокупности, не утрачивая вместе с тем конкретной самобытности. Символически это можно уподобить лишь волнам различных видов энергии, наполняющим одно и то же

пространство и вибрирующим каждая самостоятельно наряду с полной взаимных ответственностей. Все сказанное и выражается формально антиномической доктриной. — Планы космоса одновременно конечны и бесконечны; они обособлены друг от друга и сосуществуют взаимно; они конкретны в своей единичности и вместе с тем имманентны Всеобщему.

Конкретно-эмпирическая среда или план, чтобы быть самостоятельной и в себе целостной реальностью, необходимо должны обладать глубиной природы, т. е. быть некоторым органическим сопряжением единства со множественностью. Иначе говоря, план не может быть абсолютно плоскостей, но всегда включает в себя некоторое протяжение иерархической координаты, ее отдельное иерархическое звено, а потому и представляет собой в действительности *пояс синархии*. Обратимся же к исследованию природы органического строения плана как такового. В монадной категории органичность природы раскрывается в иерархическом строении. Здесь прежде всего необходимо строго различать иерархическое строение системы видов конкретно-эмпирического бытия от иерархического строения самого плана как такового. Первое есть результат актуального эмпирического эволютивного процесса, а второе есть исконная заданность; с другой стороны, всякая организация единичных реальностей существенно микрокосмически конкретна и проявляется через посредство их самостей, между тем как собственная организация плана макрокосмична и обнаруживается как трансцендентальные категориальные условия всякой феноменологии находящихся в нем единичных деятелей и всяких образуемых им групп. Поэтому можно сказать, что *собственная организация плана в аспекте монадной категории заключается в организации преломлений в нем общих законов природы, создающих условия всяких в нем бытия и деятельности*. Наряду с этим организация плана обладает еще совершенно своеобразными особенностями. Так как, вообще говоря, простираение плана бесконечно, то количество и разнообразие могущих быть в нем единичных элементов так же бесконечны. По общему «закону пирамиды», чем больше и многообразнее множество, тем выше порядок и достоинство органически его объединяющего синтетического единства. Поэтому мы должны заключить, что общее синтетическое единство каждого плана может лежать только в вершине общемировой синархии, т. е. в Трансцендентном Лике. Но так как каждый план обладает вполне определенной иерархической глубиной, включает в свою природу вполне конечное по величине иерархическое звено, то синтетическое единство плана необходимо всегда трансцендентно его природе. Отсюда мы непосредственно должны заключить, что всякий план имеет существенно множественную природу. Тем не менее это множество, как общая природа плана, не является хаотическим, но, напротив, вполне упорядочено и организовано. Всякая организация есть результат сопряжения единства со множественностью, а потому самый факт полной организованности плана необходимо устанавливает присутствие в его природе наряду со множеством элементов также и объединяющего его синтетического единства. Итак, мы получили антиномию двух противоположных и одинаково несомненных выводов: высшее синтетическое единство плана трансцендентно его природе — это синтетическое единство присутствует в ней, т. е. ей имманентно. Чтобы получить возможность разрешить эту антиномию, необходимо уяснить эзотерическое понятие о *множественном инобытии синтетического единства*. В совершенной системе, построенной По иерархическому закону, вся ее дифференцированная многообразность действительно объединяется только в единстве ее высшего иерархического звена — в ее вершине. Но наряду с этим очевидно, что целое может только тогда быть совершенным в своей целокупности, когда его элементы порознь и в своих единичных групповых сочетаниях этому соответствуют. Иначе говоря, хотя организация элементов и частных групп сложной иерархической системы онтологически центрируется на ее высшем синтетическом единстве и раскрывается целокупно и имманентно только в ее синархическом самосозерцании, но, вместе с

тем, эта организация необходимо должна быть распространена по всей системе и всем ее протяжениям, раскрываться в каждом ее поясе, хотя и в соответствующих последнему тональностях. Но так же очевидно, что это раскрытие целостной организации иерархической системы в ее отдельном поясе не может быть тождественным ее собственному бытию, как таковому, в себе. Это раскрытие необходимо должно соответствовать природе каждого данного пояса, из которых все, кроме самого высшего, обладают существенно множественной природой, т. е. эмпирически центрируются на множественности. Из всего этого и вытекает, что начало организации служит естественным проводником высшего синтетического единства по ступеням иерархической системы, что хотя каждый план существенно в себе множествен, но через организацию множества своих элементов в своей собственной природе сопричисляется к некоторому особому посредствующему единству, являющемуся внутренним стержнем системы действующей в нем организации, и что это единство эмпирической организации в данном конкретном плане действительно должно быть определено как инобытие высшего синтетического единства, центрирующееся эмпирически на множественности и проявляющееся через нее, а потому и являющееся инобытием множественным, Таким образом, общая целостность в себе множественной природы каждого плана устанавливается не наличием в нем некоторого высшего синтетического всеобъединяющего единства, но непосредственно самой его трансцендентальной организацией, представляющей собой в своем целом множественное инобытие высшего синтетического единства, вообще говоря, трансцендентного природе данного плана. Так как план в его монадной составляющей, т. е. монадная среда, имеет существенно множественную природу, то его организация здесь раскрывается как система трансцендентальных условий бытия, деятельности и взаимоотношений обособленных в себе и взаимно связанных единичных субъектных центров сил. Иначе говоря, *эта организация имеет приложение к коллективу обособленных единичных конкретно-эмпирических деятелей, периферически взаимодействующих друг на друга.* Показательной иллюстрацией такой организации может послужить ньютоновский закон всемирного тяготения. — В плане физической материи, т. е. в той ступени иерархии проявлений энергии, где она обнаруживается в устойчивых атомных системах электронов, обладающих массой близкой к постоянной, все ее обособленные конечные части организуются тяготением в закономерную астрономическую систему мира. Всемирное тяготение не есть синтетическое единство плана физической материи, характеризующейся предикатом массы, но есть только соответствующая этому плану организация. Тем не менее именно тяготение устанавливает общее единство мира и постоянство неизменности действующих в его пространстве законов, а потому оно есть действительно инобытие высшего синтетического единства. С другой стороны, всемирное тяготение центрируется эмпирически исключительно на множественности небесных тел, и если мы выражаем его некоторым единым математическим законом: $\frac{(M_1 \cdot M_2)}{r^2}$, то это есть только акт искусственного отвлечения человеческого интеллекта, а потому тяготение есть действительно множественное инобытие синтетического единства,

Наконец, самая принадлежность каждого данного фактора к плану массы и определяется его подчиненностью закону тяготения. Проявление действующей в каждом данном плане организации по отношению к отдельному находящемуся в нем фактору заключается в распорядке его возможностей, в определении их свободного или закрытого состояния применительно к единичным конкретным случаям его взаимоотношений с другими факторами. Так как всякая организация проявляется и осуществляется взаимоотношениями элементов плана, то она не только статична, но и *динамична* по своей природе. Поскольку ее статичность находится в соответствии с собственным конкретным бытием плана как такового, постольку

именно в ее динамичности обнаруживается ее природа как множественное инобытие высшего синтетического единства. В ее статической составляющей, т. е. в конкретных распорядках единичных факторов плана и их частных групп, организация обладает равновеликим с этим планом иерархическим достоинством. В динамической же составляющей, т. е. в действенной устремленности факторов плана, организация существенно выше его по своему иерархическому достоинству, составляя как бы путь и связующее тяготение с качественно высшими видами бытия. Итак, раскрывающаяся в каждом конкретном плане организация одновременно и имманентна ему по своему иерархическому достоинству, и в динамическом процессе становится ему трансцендентной. Но так как план, как совокупность трансцендентальных условий и тональностей бытия, и действующая в нем организация, как трансцендентальные условия конкретных в нем распорядков и динамики, неотделимы друг от друга, то это приводит нас к следующим выводам. Во-первых, каждый план космоса замкнут и обособлен в себе только в своей статике, в динамике же он всегда включает в себе начало, стремящееся преодолеть эту его обособленность путем совершения в пределе качественного *transcensus'a*. Во-вторых, система космоса дифференцирована по планам и разделена по ним в иерархическом распорядке лишь в аспекте статических качественностей бытия, совокупность же динамических процессов раскрывает одно непрерывное возрастание в качественном достоинстве по общемировой иерархической координате. И в-третьих, принадлежность каждого данного единичного фактора к определенному конкретному плану космоса строго определяет и регламентирует его возможности лишь поскольку они застывают в положении недвижимых качественностей; поскольку же они динамичны, природа самого плана возбуждает и содействует тяготению качественно его преодолеть через свершение соответствующего *transcensus'a*. Существенная множественность природы плана в его монадной составляющей, раскрытие монадной среды и возможность изучения ее только в сложной феноменологии коллектива единичных деятелей и полагает ее особо важное значение для «пневматологии обществ».

В пластической категории конкретность каждого плана устанавливается *хоуд'ой* его вибраций. Как в монадной составляющей органичность его природы раскрывается в иерархическом строении, так в пластической составляющей она обнаруживается в своеобразной глубинности жизни. Хотя собственная монадная иерархичность плана и отлична от совокупности находящихся в нем единичных обособленных данностей, соподчиненных по порядкам и видам конкретных множеств, но все же она по самой природе своей приспособлена к соответствованию бытию и проявлениям начала замкнутой в себе самости. Эта иерархичность в себе существенно статична, ибо всякое совершающееся здесь движение вторично по природе и есть функциональное проявление обособленных единичностей, а не самостоятельная и первоосновная реальность. Равным образом, имея свое призвание в организации преломлений в качественностях плана общих законов природы, собственная организация плана в аспекте монадной категории всегда осуществляет это не иначе, как приложением этих законов к системам единичных деятелей, т. е. даже в себе макрокосмические начала здесь обнаруживаются через посредство конкретного. Монадной идее иерархичности в пластической стихии соответствует ее *глубинность*. Восходящие ступени достоинства здесь неразрывно, но и неслитно соединены между собой, прослаиваются и соответствуют друг другу в имманентизме всеобщего. Если для возможности познания мы искусственно выделим такую ступень, то и при такой наведенной обособленности она все же будет существенно динамичной. Это есть не определенный вид или состояние единичной данности, но особый тип бытия и его действенно длящейся жизни. Раскрываясь в единичном, этот тип жизни не ограничивается им, не обуславливается эмпирическими сочетаниями условий, качеств и обстоятельств, но относится ко всей жизни в ее мировом целом, есть реальность макрокосмическая, целокупная

модификация Всеобщего. Но, параллельно с этим, он и существенно конкретен; если ступень монадной иерархии плана в себе отвлеченна, дискретна и беспредметна, то в пластической глубинности всеобщность внутреннего естества и конкретность обнаружений в специфических тональностях совпадают в действенном тождестве. Таким образом, предикатам монадной иерархичности: *статичности, обособленности ступеней, их феноменальной единичности в приложении и отвлеченной дискретности в себе* — в пластической глубинности соответствуют предикаты: *динамичности, нераздельности и самобытности сосуществования со Всеобщим, и, наконец, действенного тождества макрокосмичности конкретному, т. е. вечно актуальной конкретной спекулятивности*. Как в монадной категории вид организации плана обуславливает качественная его природы и порядок иерархического достоинства, так в пластичности специфические тональности его глубинности определяют действительную природу живущего в нем конкретного сознания, его положение в иерархии пластической восприимчивости и, соответственно этому, своеобразие общего потока плана. Каждый план в своей пластической составляющей есть пластический поток определенного типа вибраций и глубинности, выделяемый из вселенской пластической стихии местом конкретного эмпирического сознания в иерархии пластической восприимчивости. Как элемент пластического множества, этот частный поток не отделен обособлением от целого, не замкнут в себе системой индивидуальных качеств, но имманентно сосуществует целому, есть такое же всеобъемлющее лоно состояний, но лишь с преимущественным переживанием специфических ритмов и устремлений, Каждый план в своей пластичности — это особая и бесконечная стихия жизни. Его глубинность проявляет свои качественности в динамических соединениях, переплетениях и перекликаниях единичных струй жизни, видов двойственного конкретного существования. Каждый план пронизывает все мироздание и отвечает всякому виду бытия и всякому проявлению жизни в своей собственной природе устремлениями и гармоническими сочетаниями своих ритмов. Чем выше положение сознания в иерархии пластической восприимчивости, тем более велика и многокрасочна глубинность пластической составляющей соответствующего ему плана. Это повышение пластической качественности жизни обнаруживается в раскрытии способностей воспринимать все более тонкие виды проявлений жизни, ее единичные оттенки, переливы и сочетания устремлений. То же самое бытие, то же самое проявление жизни, его внутреннее содержание, ценность и смысл здесь бесконечно возрастают, обнаруживают бесконечный простор затаенных дотоле возможностей, вскрывают тончайшие изгибы потока жизни. Всякое качественное здесь возрастание заключается в непрестанно развивающемся проникновении в тайну жизни, в слиянии с ее глубочайшей сущностью, в действенном переживании бесконечно многокрасочной перспективы ее отдельных оттенков ритма и устремлений. Так как пластическая стихия есть вечно актуальное гармоническое сопряжение единства со множественностью, вечно *то ейк&л лоХХа*, то и всякое ее членение, выделяемое из целого состоянием и возможностями пластической восприимчивости, также всегда в себе целостно. Конкретно-эмпирический план только через свою пластическую составляющую является действительно единым наравне с множественностью элементов. Как в своей монадности план существенно множествен и лишь получает единение вторичных порядков через организацию как множественное инобытие высшего синтетического единства, так в пластичности он представляет собой единое гармоническое целое, некоторую совершенную в себе глубинную реальность. Итак — реальное единство плана устанавливается его пластической составляющей в силу самой сущности пластической стихии как *то sv ka/. лоХХа*. Так как план в его пластической составляющей, т. е. пластическая среда, определяется в своей природе, наравне с существенной динамичностью, также как перманентное гармоническое сопряжение единства со множественностью, то его глубинность в предстоянии эмпирическому сознанию раскрывается

как система трансцендентальных условий бытия и действенного переживания жизни в пластической составляющей всякой находящейся в нем конкретной реальности. Иначе говоря, пластическая среда, обладая в своей собственной природе самодовлеющей конкретностью, оказывает воздействие на всякое конкретное эмпирическое безотносительно его количественного состояния и помимо его собственных активных качеств.

Монадная среда всегда образуется коллективом единичных обособленных конкретно-эмпирических деятелей, периферически взаимодействующих друг на друга: ее организация в своем единстве по сущности представляется искусственным отвлечением от реальной действительности, беспредметной абстракцией, ибо эмпирическое существование этой организации не только неразрывно соединено с существованием и феноменологией множественного коллектива, но и обнаруживается не иначе, как через его посредство — в совокупности совершающихся в нем процессов, В противоположность этому пластическая среда в себе независима от конкретного эмпирического, ибо, как элемент пластической стихии, всегда обладает собственной актуальностью и конкретностью и тем предшествует всем явлениям и процессам феноменального. Равным образом и ее глубинность не раскрывается конкретно-эмпирической феноменологией как организация монадной среды, но только воспринимается как императивная данность находящимися в этом плане эмпирическими сознаниями. Итак — *пластическая среда существует самобытно и обнаруживается в действенных процессах одинаково как обособленных единичностей, так и сложных групп.* Сущность пластической среды и ее воздействий на конкретное эмпирическое может быть с некоторой приближенностью уподоблена магнитному полю и движению в нем физического тела. Как в каждом магнитном поле царствует особый закон движения и по его направлениям, и по колебаниям интенсивности, так и в каждой пластической среде наиболее легко возникают и возрастают в качестве и интенсивности определенные виды вибраций и устремлений.

§ 87, Общие соотношения монадной и пластической интуиций

Всякая конкретно-эмпирическая среда, как целостный план, органически слагается из монадной и пластической составляющих. Существо и актуальное сознание всякого феноменального бытия не только занимает определенное положение в иерархической системе монадной категории, но и сосуществует вполне определенной конкретной пластической среде. Как эмпирически достигнутое совершенство актуального раскрытия искони заданного трансцендентной монадой потенциального содержания определяет иерархическое достоинство актуального сознания и соответствующую ему монадную среду, так состояние пластической восприимчивости обуславливает тональности динамической связи со вселенской пластической стихией, т. е. соответствующую ему пластическую среду. Развития человека в монадной и пластической составляющих хотя и сопряжены между собой, но только гармоническими соотношениями, а не недвижными механическими связями. Так как каждая основоположная категория есть самодовлеющая модификация Реальности, то предел одностороннему развитию актуального эмпирического сознания в каждой из них полагается лишь его эмпирической же способностью вмещать в себя два различных и обособленных вида жизни. Более того, всякое эволютивное восприятие новых данностей осуществляется конкретно-эмпирическим сознанием по отдельности в основоположных категориях, а уже затем происходит их гармоническое соединение, т. е. восприятие их целостной природы. Таким образом, *вообще говоря, развития актуального эмпирического сознания по основоположным категориям асинхроничны, и достигнутые в них достоинства не равновелики.* Между тем понятие конкретно-эмпирической

среды, или целостного плана, устанавливается не по отношению к частному состоянию актуального сознания конкретного индивида, а с точки зрения всеобщего — общемировым законом синархии. Статически каждой ступени в иерархическом строении космоса и присущей ей монадной среде соответствует определенная пластическая среда, которая и образует в органическом сопряжении с нею целостный план. Но так как в процессе динамической эволюции в каждом конкретном единичном актуальном сознании соотношение обнаружений основоположных модификаций Реальности (которые, вообще говоря, не равновелики) различно, то отдельные виды конкретно-эмпирической среды в себе, т. е. в макрокосмической действительности, вообще говоря, отличны от того, как они представляются восприятию единичных существ. В зависимости от каждого настоящего соотношения развитости в монадности и пластичности всякое актуальное эмпирическое сознание воспринимает планы космоса в своих собственных специфических тональностях. *Всякому индивиду и всякому его конкретному состоянию соответствует особое конкретное эмпирическое, в чем и проявляются как его исконная индивидуальность, так и качественная эмпирической личности совместно с совокупностью кармического опыта.* Отсюда явствует, что хотя конкретная группа индивидов может одновременно находиться в той же самой конкретно-эмпирической среде по ее космическому смыслу, т. е. в том же самом плане, но все же каждый из них воспринимает ее различно, живет в одном ему свойственной среде и потому обособлен от других, что и обуславливает невозможность адекватной передачи восприятий и действий в периферических взаимоотношениях.

Так как система мира построена по иерархическому закону, то статически каждое конкретно-эмпирическое бытие неразрывно и недвижно связано с соответствующим ему планом, раз навсегда определено в своих возможностях. Эта разграниченность мира и рабская прикованность сознаний индивидов к определенному качественному достоинству преодолевается динамическим процессом жизни — восприятиями и реализациями интуитивных откровений. В монадной категории интуиция и есть тот творческий источник, помощью которого преодолевается связанность с определенной степенью иерархического строения космоса, воспринимаются реальности высших порядков и совершается динамическое переключение в высшую среду в гармонии с повышением качественного достоинства. Природа интуиции существенно динамична, и она раскрывается во взаимоотношениях реальностей различных иерархических порядков. Все это и выражается доктриной, что монадная интуиция, как динамическое откровение всеединства, проявляется в разностях иерархических потенциалов реальностей и актуализируется в иерархических *transcensus'*ax, В пластической категории, аналогично этому, помощью интуиции совершается преодоление связанности с пластической составляющей определенного плана и творческое включение в пластическую среду высшего порядка. Иначе говоря, явление интуиции здесь также связано с разностью состояний качественного достоинства и с творческим преодолением низшего путем соответствующего качественного *transcensus'*a. Но наряду с этим здесь имеется и весьма существенное отличие. В то время как в монадной категории иерархическое строение и вся система восходящих по качественному достоинству ступеней есть самодовлеющая реальность и является императивно заданной для всего космоса Трансцендентным Ликом Абсолюта, в пластической категории аналогичным соответствием является иерархия пластической восприимчивости, заданная для всякого конкретного сознания лишь трансцендентально. Отсюда непосредственно следует, что в монадности действительно и онтологически существуют реальности различных порядков, в то время как в пластичности имеет бытие единая космическая реальность, лишь различно воспринимаемая конкретными эмпирическими сознаниями, в зависимости от актуальной развитости их проводников. В силу этого *качественные transcensus'bi представляют собой*

онтологические реальности только в монадной категории; в пластичности как стихии абсолютного имманентизма совершаются лишь *transcensus'bi* актуального состояния пластической восприимчивости — в качественной развитости проводников. В монадности интуиция, как динамическое проявление всеединства, чужда иерархическому строению как таковому. Это есть раскрытие тезиса бинера первого вида в антитезисе, но не собственное состояние эволюционирующего антитезиса, а потому с а мый принцип интуиции трансцендентен иерархическому мирозданию, есть нечто существенно высшее и преодолевающее его собственную ограниченную природу, Интуиция одинаково раскрывается на всех ступенях иерархической системы мира, но, феноменологически соответствуя им, она по внутренней своей сущности сохраняет онтологическое тождество со всеединством как трансфинитумом этой системы. В пластичности, как стихии вечного актуального *то еу /сса лоХа*, интуиция, как динамическое обнаружение всеединства во множественности состояний, есть самая сущность этой стихии, есть только символ ее внутренней природы. Сущность и феноменология интуиции в пластичности, равно как и средства ее обнаружений в себе, имманентны друг другу и целостной Реальности. Если в монадности существует космическая иерархия частных субъектов интуиции, и реализация данностей определенного вида интуитивных откровений приводит к сопряжению с соответствующим высшим частным субъектом интуиции, то в пластичности единственным источником интуиции является всеединый космический пластический поток, и реализация ее данностей приводит лишь к повышению качественного достоинства проводников пластической восприимчивости, а через это — к углублению имманентного сосуществования с этим космическим потоком.

Благодаря сопряженности феноменологической являемости монадной интуиции с иерархическим строением космоса естественно возникает система видов ее проявлений. Во-первых, интуиция окрашивается особыми тональностями в каждой из пневматологических категорий, а во-вторых, соответственно возможности двух видов восприятий — антэротических из окружающей среды и эротических из высших планов — каждый пневматологический вид интуиции подразделяется на две модификации: высшую и низшую. Так возникает система шести видов монадной интуиции: *высшая интуиция воли, высшая мистическая интуиция, высшая интуиция разума, низшая интуиция воли, низшая мистическая интуиция и низшая интуиция разума*. В противоположность этой естественной дифференциации монадной интуиции пластическая интуиция, в силу своей имманентности со всеединым космическим потоком, в себе существенно едина и нераздельна и лишь вторично, феноменологически, окрашивается актуальными эмпирическими сознаниями соответственно видам их конкретно-эмпирических восприятий. Таким образом, мы хотя и будем различать пластические составляющие различных пневматологических категорий и их модификаций совместно со свойственными им интуициями, но это имеет силу лишь при феноменологическом восприятии их как конкретноэмпирических данностей, но не относится к внутреннему онтологическому естеству.

§ 88. Процесс и механизм восприятия пластической интуиции. Эмпирическая взаимная обусловленность монадных и пластических интуитивных восприятий

В монадной категории всякое творчество есть организация, и, соответственно этому, всякое повышение качественного достоинства обнаруживается в высшей организации и обуславливается ею. Для того, чтобы быть способной воспринять интуитивные веяния высшей ступени иерархического звена как частного субъекта интуиции, его низшая ступень должна быть готовой к раскрытию соответствующей этим творческим веяниям организации, должна

иметь последнюю в состоянии свободной возможности, т. е. в своем собственном постепенном эволютивном процессе подойти к ней как к необходимо должествующей. Свершение иерархического transcensus'a и знаменует собой реальный переход к жизни и деятельности в высшей ступени иерархической системы космоса, раскрытие новых видов возможностей как восприятий извне, так и проявлений потенциально заложенной в субъекте действенной активности. Всякий иерархический transcensus в монадной категории есть преодоление субъектом своей эмпирической природы, т. е. с ее относительной точки зрения есть акт, совершающийся сверх ее естества. Это есть мистерия изживания смерти старого и возрождения к новой жизни. В пластической категории, в силу ее всеединства, не может быть прерывности в феноменологической являемости интуиции. *Здесь стихия интуиции не только непрерывна в себе, но и так же непрерывен по существу процесс эволютивного усвоения ее данностей актуальным конкретно-эмпирическим сознанием человека.* Всякое развитие в пластичности есть не образование новых данностей, не последовательно восходящее сопряжение с единичными видами конкретного бытия высших порядков, но только развитие способности воспринимать глубинность предстоящего сознанию вечно в себе актуального и совершенного пластического потока. Поэтому в пластичности всякое развитие и восприятие пластической интуиции суть синонимы. В каждом конкретном своем состоянии эмпирическое сознание человека воспринимает вселенскую пластическую стихию соответственно развитости своей восприимчивости, своих проводников, и тем оказывается в определенной пластической среде. Чем более развита в нем пластическая интуиция, тем конкретность этой среды выше по своему достоинству, тем глубже, полнее и тоньше вибрации его жизни.

В монадной категории деятельность сознания состоит в эволютивном уяснении дифференцированности космоса и организации его единичных видов бытия в иерархическом распорядке. Усвоение интуитивных данностей и соответствующее этому повышение качественного достоинства приводит к познанию последовательно восходящих по глубине и смыслу внутренних причин, движущих внешнюю эмпирическую феноменологию. Те же самые данности периферического опыта при этом предстают в совершенно новом свете; место случайности и хаотического произвола начинает занимать строгий закон и гармония свободных содружеств. Поэтому монадная эволюция должна быть определена как осознание бесконечного совершенства и качественной перспективы конкретного бытия, великолепия проявлений Первопричины в мироздании. Так как конкретное эмпирическое, как объект познания, гармонически соответствует актуальному субъектному сознанию человека, то монадная эволюция есть постепенно возрастающее по качеству осознание вселенского конкретного эмпирического как космического инобытия Реальности. С точки зрения безусловности вселенское конкретное эмпирическое есть периферия Реальности; оно отделяется от Ее всеединой сущности именно монадным законом распорядка, разграниченностью и обособленностью единичных видов бытия, началом индивидуальной самости и ее положения в иерархии мира. Поэтому *монадная составляющая всякого бытия и всякая монадная эволюция онтологически периферичны, живут и развиваются лишь в инобытии Реальности.* В противоположность всему этому пластичность есть исконная природа Реальности. Она первичнее космоса в его метаистории, т. е. с точки зрения космогонической, она также первичнее и в его актуальном бытии во всех членениях синархии, как внутренняя первооснова всякой жизни и всех процессов. Поэтому *пластическая эволюция есть постепенно возрастающее по качеству осознание глубинной и всеединой первоосновы всякого конкретного эмпирического бытия, как в единичных проявлениях, так и во всем его мировом целом, раскрытие в себе мистерии целокупного имманентного сосуществования с исконной природой Реальности.* В пластической эволюции сознание человека движется не в периферической

природе Реальности и стремится не к уяснению системы и механизма космоса как Ее многообразного иерархического обнаружения, но тяготеет непосредственно к сущности бытия в себе, жаждет проникнуть в священную тайну жизни. В этом процессе сознание человека отходит от всего единичного, обособленного и разграниченного, чуждается всех внешних узоров и гармоний форм и всецело замыкается в созерцании своего внутреннего бытия, проходящего в своих глубинах потока жизни. Это есть не познание, под которым понимается отношение познающего к предстоящему вовне, т. е. здесь нет разделения на субъект и объект и всех их последующих взаимоотношений. Здесь субъект и объект совпадают в тождестве, здесь цикл познавательного процесса не только становится замкнутым и единым актом непосредственного созерцания, здесь не только познающий, познаваемое и предмет познания совпадают, но и самый этот процесс становится неотделимым от исконной тайны жизни, ее основоположной сущности и развертывания ее в продлении¹. Поэтому пластическое ведение тождественно чувству жизни; это есть приобщение к ее царственному, но затаенному ритму, есть освобождение от прикованности к форме, есть непосредственное лицезрение Жизни в ней самой, есть погружение в стихию бессмертия. Пластическая интуиция есть интуиция жизни в себе. Она раскрывается не восходящей цепью конкретных актов познания, но во внедрении в глубинность всех наблюдаемых процессов, в реальном вживании в тайну жизни. И степень достигнутых в этом успехов и определяет принадлежность человека к той или иной конкретной пластической среде. Если в монадности принадлежность к определенной среде обуславливается эмпирическим достоянием и оформляющими способностями актуального сознания, т. е. состоянием его аппарата познавательных и активных действий, приуроченного к конкретному эмпирическому как периферии и инобытию Реальности, то в пластичности нахождение в определенной среде обуславливается *тоуод* 'ом его жизни, т. е. степенью его восприимчивости к вибрациям пластического потока мира, внутренней первоосновы его конкретного бытия. В своей монадной составляющей эмпирическое сознание человека входит в ту или иную среду согласно своим единичным способностям, поступкам и действиям, согласно системе выработавшихся в нем на предшествующем пути императивов и влекущих его целей и идеалов. Здесь принадлежность к среде определяется перспективой его конкретно-эмпирической периферии, его феноменологической являемостью как некоторого самобытного в себе субъекта. Всякая монадная среда устанавливается периферическими взаимоотношениями членов аппрегендированного коллектива и потому не касается их собственных сущностей в себе. Именно в силу этого *всякая монадная среда существенно множественна*, есть ступень вселенской иерархии множеств, есть нечто существенно феноменологическое, есть только поле, в котором действуют и проявляются самобытные в себе члены вселенской иерархии монад, которые только приходят в природу и условия этой среды, которые только временно проходят в ней частичный этап своей собственной эволюции, чтобы затем выключиться из нее и перейти в высшие планы.

Напротив, в своей пластической составляющей эмпирическое сознание человека включается в ту или иную среду исключительно по глубинности своего эмпирического существования как обнаружения степени восприимчивости к внутренней пластичности бытия. Здесь вся система единичных способностей и деяний оказывается не играющей никакой роли, равно как не имеют никакого значения и виды конкретного устремления. Принадлежность к среде здесь обуславливается только внутренним самоощущением человека, степенью и тональностями той душевной тишины, когда, замкнувшись от всего внешнего, человек созерцает свое бытие на пороге Тайны и в безмолвии внимает ритму Жизни. В этом отрешении от внешнего человек достигает высшего напряжения своего одиночества, но в то же самое время в этом уединении он обретает ощущение и великой полноты, интимной родственности с

разлитыми в мире однородными ему волнами жизни. Будучи одинок, он вместе с тем чувствует, что в этом его одиночестве незримым путем присутствует и нечто бесконечно более высшее, чем он сам, что это высшее присутствует также и во многих других родственных ему душах, а потому здесь устрояется особая, непонятная разуму и непередаваемая словами связь, но несравненно более полная, истинная и действительная, чем все грубые и назойливо очевидные связи в мире преходящих явлений. И чем более развивается в нем ведение своей уединенности от внешнего, тем полнее и глубже становится его внутренний душевный мир, тем более чувствует он себя соединенным невидимыми узами духовного содружества с иными людьми, тем ближе ему делается то высшее единое, что живет в каждом из них и переживает и испытание одиночеством, и возвышенную радость единения. Именно в силу этого пластическая среда одновременно несет человеку и познание тяжелой множественности мира, и общее единство его во внутренней первооснове.

Во всякой реальности пластическая составляющая первичнее монадной. Эта общая онтологическая доктрина является краеугольным камнем эзотерического учения о действительной феноменологии актуального сознания человека и реально совершающихся процессах на пути его эволюции. Монадность существенно вторична и по отношению к пластической стихии с безусловной точки зрения периферична, есть только инобытие истинного самобытного бытия в себе. Только при свете этой доктрины становится доступным понимание действительной жизни и только она дает основание для указания конкретных законов развития и методов его успешнейшего осуществления. Так как космос построен по закону синархии, то в учении о природе и эволюции конкретного сознания человека, естественно, основное положение занимает проблема качественного повышения достоинства, т. е. последовательных переходов в высшие по достоинству планы. В монадной категории эта проблема выливается в проблему природы и восприятия интуитивных откровений высших видов конкретного бытия и проблему последующего из этого иерархического *transcensus*'а. Как было показано, эта проблема статически неразрешима, и такие *transcensus*'и становятся возможными только в силу динамичности сознания, помощью его избыточной воли как его общей спекулятивной устремленности. Однако эта теория интересна только с теоретической точки зрения, ибо она показывает действительную целостность и самодовлеющее достоинство монадной категории как одной из основоположных модификаций Реальности. Но, при всей ее метафизической справедливости, в силу ее отвлеченности эта теория остается чуждой действительной жизни и реально совершающимся в ней процессам. Мы не можем конкретно сознавать дискретной спекулятивной воли, а потому бессильны не только управлять эволютивным процессом, но и даже давать себе ясный отчет в самом его течении. С другой стороны, всякое сознание имеет двойственную природу, одновременно принадлежа к обеим основоположным категориям, и потому познание действительности требует сопряженного исследования процесса по обеим этим категориям. Дискретная спекулятивная воля только потому остается действительной реальностью, а не абстрактно-формальным понятием, что она органически сопряжена с пластической стихией. Отсюда уже непосредственно вытекает вывод, что связь планов между собой делается реальностью только через пластичность, а потому всякий иерархический *transcensus* становится действительно возможным и реальным фактом только в сопряжении эмпирического сознания человека с пластической всеединой первоосновой мира. Обратимся же к изложению соответствующих эзотерических доктрин.

§ 89. Учение о качественном переходе в высшие планы. Развитие сознания в монадности и пластичности и бинер соответствующих им интуиций

Актуальное раскрытие реальности всегда следует по закону разворачивания от центра к периферии и эмпирического утверждения этих данностей по обратному закону. Человек есть микрокосм, и все совершающиеся в перспективе его существа процессы происходят так, как если бы он был единственной реальностью. Он одновременно и принадлежит к космической периферии, и включает в себя основополагающий центр; он есть не только причина конкретно действующая, но также и причина первоначальная своих актов и процессов. Все эмпирическое достояние сознания человека, как и все творчески организующие законы, проходят и обнаруживаются через русло его собственного духа. Его эмпирическое сознание и система кинетических агентов пневматологических категорий действительно составляют периферию космоса, и их задача сводится к актуализации в эволютивном порядке исконной Природы Реальности. Но эта Реальность не предстает человеку как нечто внешнее, раз навсегда заданное и неизменное. Напротив, всякое бытие, независимо от его достоинства, есть прежде всего достояние человеческого сознания. Процесс периферической актуализации и процесс раскрытия Реальности взаимно сопряжены; чем выше достигнутые периферические успехи, тем выше и достоинство предстоящей человеку спекулятивной природы. Отсюда непосредственно вытекает доктрина первостепенной важности. — *Никакая эволюция невозможна в порядке одностороннего прямого иерархического восхождения. Спекулятивное при всех условиях как в космосе, так и в природе человеческого сознания необходимо должно предшествовать конкретному эмпирическому.* Действительно, сознание человека неспособно к творчеству ex nihil. Оно только осознает в своей природе самодовлеющую Реальность, только оплотняет Ее веяния через соединение в своей конкретной деятельности нисходящего по иерархиям трансцендентного с имманентным субстратом. Но так как сознание живет только в своей собственной природе и может воспринимать лишь свое же собственное достояние, то и *нисхождение трансцендентного по ступеням иерархии необходимо также должно совершаться в его же пределах.* Воспринимает ли человек это спекулятивное трансцендентное как данность общекосмическую или как часть своего собственного существа — в обоих случаях оно есть достояние его сознания. *Для того, чтобы выявить в себе конкретное эмпирическое какого бы то ни было порядка и достоинства, необходимо предварительно сопричислиться к соответствующему высшему спекулятивному и уже затем актуализировать его веяния.* Это непосредственно гармонирует с уже выведенной ранее доктриной, что трансцендентный опыт есть постоянное и неизменное обоснование феноменального опыта, его необходимое условие как для его действительности и успешности, так и для самой его возможности. Всякая эволюция и всякое познание совершаются по двойственному закону: иерархического восхождения к сопряжению с высшими планами бытия и постепенного осознания их с периферии путем иерархического низведения их интуитивных откровений. Целое и высшее не только онтологически предшествует части и низшему в качественной иерархии, но и так же необходимо должно предшествовать и в динамическом процессе эволюции сознания. Для того, чтобы в системе человеческого сознания стал возможным какой бы то ни было феноменологический процесс, предварительно необходим переход гармонирующей высшей реальности к состоянию возможности раскрытия из закрытой в свободную. Самодовлеющая общемировая ценность здесь должна стать конкретным достоянием индивида и раскрыть свои качества как некий модус его собственного духа. Поэтому, вообще говоря, *развитие человеческого сознания представляется системой двух сопряженных кривых, из которых первая выражает его сопряженность со спекулятивными реальностями, а вторая, онтологически гетерономная, показывает достигнутые успехи в процессе эмпирической конкретизации нисходящих интуиции трансцендентного.* — Эта идея иначе может быть выражена следующим образом. — *Сознание человека в каждый конкретный момент своей эволюции необходимо заключает в себе*

некоторую разность иерархических потенциалов, некоторое иерархическое звено, где высшей ступенью служат спекулятивные реальности, находящиеся в состоянии свободной возможности раскрыть свои качества в системе нисходящих иерархий и актуализироваться эмпирической конкретностью соответствующих низших кинетических агентов, а низшая ступень определяется эмпирическим состоянием способностей и достигнутого достояния этих кинетических агентов.

Доктрина, что спекулятивное предшествует конкретному эмпирическому, иерархически высшее по достоинству — низшему, по самой своей формулировке ограничивается пределами монадной категории. Между тем в действительности она является в этом виде лишь следствием основоположной доктрины абсолютно всеобщего смысла. *Исконная природа реальности предшествует ее периферическим манифестациям.* Эта очевидная истина в теологии приводит к догмату, что Бог первичнее мира, а в плоскости интеллекта выливается в первую теорему «Этики» Спинозы, что «субстанция первичнее своих состояний». Наконец, в эзотерическом учении об основоположных модификациях Реальности она выражается доктриной, что *пластичность предшествует монадности.* Эта доктрина лежит в основании не только одной онтологии, т. е. относится ко всему космосу и существу отдельного индивида по самой конституции их природы, но относится и ко всем конкретным процессам эволюции. Как в целостном космосе вселенская пластическая стихия, исконная природа Реальности, обнаруживает свою глубинность чрез посредство монадной категории и свойственного ей закона иерархического строения, так и исконное пластическое естество индивида предшествует его индивидуальной синархии и осознается через ее посредство. Соответственно этому и в процессе своей эволюции человеческое сознание лишь постольку может осуществлять свое монадное развитие, поскольку оно предварительно сумело раскрыть свою восприимчивость к пластическим вибрациям.

Каждый план космоса есть целостная реальность. Он есть не только определенная ступень монадной иерархии, но и определенная пластическая среда. Его эволютивная жизнь состоит в последовательном оформлении, дифференцировании и организации членений в иерархии по законам и методам монадной категории некоторой исконной пластической природы, *quasi*самостоятельного особого пластического потока, выделяемого из всеобщей пластичности качественным состоянием воспринимающих проводников. Вся совокупность всех видов феноменологии плана представляет собой процесс обнаружения пластического глубинного естества в конкретном эмпирическом как в многообразной периферии. Как прямое следствие этого вытекает, что принадлежность конкретного сознания человека к определенному плану обуславливается прежде всего состоянием его пластической восприимчивости и осуществляется сначала в его пластической составляющей, т. е. в пластической среде. Эмпирическое состояние монадной развитости представляется сравнительно вторичным, и сознание включается в определенную монадную среду соответственно состоянию своей периферии. Различие степени монадной развитости сознаний индивидов и обуславливает своеобразность восприятия каждым из них конкретного эмпирического целостного плана. Эмпирическое сознание воспринимает свою причастность к плану в его пластической составляющей как некоторую глубинную основу своей жизни, как некоторое первородное лоно, из которого возникают по монадным законам все виды единичных качественностей и состояний. В каждый конкретный момент его пластическая восприимчивость достигает лишь известной степени развития, его пластическое самоощущение имеет определенную силу и глубину, и соответственно этому устанавливаются и определяются виды возможностей монадных достижений. Все это вместе и определяет дальнейшую иерархическую дифференцированность каждого плана, и потому, вообще говоря, количество планов бесконечно. Но наряду с этим перспектива космоса образуется не непосредственным

расчленением качественного протяжения от всеединого центра до общемировой периферии на бесконечное количество дифференциально малых звеньев и соответствующих им планов. В действительности здесь возникает сначала иерархия основных и сравнительно немногих членений, которая уже затем расчленяется на членения второго низшего порядка и т. д. В силу этого эмпирическое сознание человека на пути своей эволюции совершает качественные переходы различной степени важности и достоинства. Хотя на всем протяжении этого процесса сознанию приходится совершать *transcensus'bi* между последовательными дифференциальными планами, но бывают моменты, когда акт такого *transcensus'a* переводит в следующее высшее основное членение, и здесь оно делается и наиболее очевидным, и наиболее трудным. Равным образом здесь именно и представляется наиболее удобным применить соответствующие эзотерические доктрины.

Если сознание по своему конкретному эмпирическому достоянию находится в некотором плане n -го порядка, то план $n+1$ ему трансцендентен. В монадной категории для того, чтобы сознание могло получать в n -ом плане конкретно-эмпирические элементы, оно предварительно должно сопрячься с соответствующим спекулятивным этого плана. Это и совершается эротическим восхищением в акте монадной интуиции. Высшее спекулятивное получает сначала *первичную объективацию*, чтобы затем по мере развития эмпирического процесса постепенно раскрываться по сопряженным законам возрастания: синархической природы обнаружения естества и общности содержания аспективных членений. Но что представляет собой спекулятивное в первичной объективации? Мы определили его по методу пределов, ибо ему соответствует бесконечно малое конкретно-эмпирическое. Однако по мере асимптотического приближения к этому пределу спекулятивное не только становится вполне дискретным, но и утрачивает всякое реальное содержание. Но так как оно *a priori* есть реальность, то это показывает лишь, что одностороннее монадное исследование встречается с неразрешимой антиномией. Реальность, не имеющая никаких предикатов, не существует для нашего сознания. В действительности спекулятивное в себе есть реальность, но не монадная, а пластическая; спекулятивное становится также и монадной реальностью только по мере выявления актуальным сознанием соответствующего ему конкретного эмпирического.

Эта доктрина и дает ключ к пониманию истинного процесса качественного переключения эмпирического сознания в высший план. Высший план по общему закону раскрывается от качественно внутреннего и высшего к внешнему и низшему. Эта его первичная сущность дискретна только с монадной точки зрения, ибо есть пластическая реальность, предшествующая не только низшим ступеням монадных иерархий, но и самому их принципу, обладая в себе постоянством актуальности и конкретности. Отсюда вытекает, что *эротическое сопряжение сознания с высшим планом необходимо должно быть совершено сначала в его пластической составляющей, ибо только через это открывается доступ эволютивной монадной деятельности*. Чтобы раскрытие высшей реальности стало возможным, она необходимо должна сначала стать достоянием индивидуального существа человека. Это не есть еще монадное познание, и эта связь чужда началу Логоса; она совершается в подземной стихии бытия, в глубинности всеединой пластической стихии. Сознание человека должно сначала раскрыть в себе способность сосуществовать с этой реальностью, ответствовать ей *хоро* 'ом своего бытия, и только после этого делается возможным монадное осознание.

В монадной категории сознание человека воспринимает и познает только свое же собственное достояние. Оно приковано к началу самости и ее конкретным состояниям, а потому задача *transcendere se ipsum* представляется для него невыполнимой. Только через свою пластичность оно непосредственно сопрячается ко всеединой исконной природе Реальности и тем торжествует над всякой ограниченностью. Здесь и только здесь расширяется достояние

сознания и оно обретает новые ценности. Равным образом здесь в сущности снимается вся острота проблемы иерархического transcensus'a. Высший план трансцендентен низшему в монадной категории. Пластичность как стихия абсолютного всеединства одновременно имманентно включает в себе каждый план независимо от его соотносительного порядка. Это есть абсолютная ось всяческого бытия, которая одновременно является сущностью и средоточием всего, Поэтому через слияние с пластической стихией сознание человека свободно входит в высший план не через его периферию, что невозможно, но непосредственно в его глубинную сущность.

Из сказанного вытекает, что *пластическая интуиция предшествует монадной не только онтологически, но и в продлении конкретного процесса эволюции, а потому обладание пластической интуицией является необходимым условием самой возможности возникновения интуиции монадной.* Эта доктрина остается одинаково справедливой в стихиях Эроса и Антэроса, Воспринимает ли сознание тот план, в котором оно эмпирически находится, или же стремится оно эротически вознестись в высший — в обоих случаях оно необходимо сначала должно включиться в пластическую среду этих планов, т. е. воспринимать и соответствовать вибрациям их пластических потоков в пластической интуиции, и уже затем осознавать это свое основоположное содержание по принципу Логоса, по монадному иерархическому закону, путем восприятия и реализации в конкретно-эмпирические ценности откровений монадной интуиции.

В гармонии с этим примат пластической интуиции еще вовсе не определяет возможности сознанию ограничиваться ею. Пластичность в себе есть стихия бессознательного, Нирваны, Содержание и глубинность этого всеобщего кладезя обнаруживаются лишь под лучами Логоса, Пластическая слиянность с высшими реальностями становится объективированной и актуальной реальностью только при раскрытии их, как спекулятивного, монадной эволютивной деятельностью по иерархическому закону. Только в этом процессе исконная пластичность получает свое истинное место в перспективе мира. Именно в процессе перехода исконной пластичности к монадному обнаружению и возникает идея спекулятивного в себе, субстанции. Известная формула, что «Божество в Себе раскрывается в мире как субстанция» — в эзотерических терминах выражается следующим образом. — *Реальность в себе, т. е. вселенская пластическая стихия, раскрывается в синархии мира как спекулятивное в себе, или субстанция.* Ошибочное отождествление Спинозой Божества со субстанцией и есть ничто иное, как крайнее гипертрофирование монадности с полным отрицанием пластичности. В процессе эволюции сознания человека откровения пластической интуиции не только становятся объективными актуальными реальностями через деятельность монадной интуиции, но и первые эмпирически также обуславливаются второй. В самом деле, эмпирическое сознание лишь постольку способно актуально существовать и ответствовать пластическим вибрациям, поскольку конкретное осознание их представляется свободной возможностью. Чем выше иерархический уровень сознания в монадной категории, тем, соответственно, непосредственно предстоит ему большее приближение к Реальности и тем оно способнее слиться с более высокими видами пластической среды. *Хотя пластичность и предшествует монадности, но вместе с тем это предшествование в конкретном процессе эволюции сознания имеет некоторую конечную величину, определяемую уже достигнутой им развитостью.* Бесконечность предстает пред человеком в последовательной постепенности развертывания своих глубин, гармонируя с тем, сколько способен он вынести. В этом и состоит так называемый закон иллюзии. Отсюда также непосредственно вытекает уже известная доктрина о возрастании с эволюцией виртуальных скорости и ускорения. Таким путем мы и пришли к высшей доктрине эзотерического учения об интуиции. — *Пластическая интуиция предшествует монадной, но в эмпирическом процессе эволюции сознания человека их раскрытия взаимно обусловлены: данные предшествующей*

пластической интуиции последующим образом осознаются откровениями монадной, а достигнутая степень и достоинство реализации последних определяют конечную величину предшествования пластической интуиции.

ГЛАВА I

1 «Критика отвлеченных начал». Собр. соч. Под редакцией и с примеч. С. М. Соловьева и С. Л. Радлова. Втор. изд. СПб. Т. 1, стр. 308. См. также *ibid.*, стр. 324–325.

2 «Критика отвлеченных начал». Собр. соч. т. II, стр. 3.

3 Этим термином я объединяю аппрегендирование (по Канту) и спекулятивную конкретизацию (по Гегелю).

4 «Синархия» (*συναρχία**) — термин, впервые введенный Сент-Ивом д'Альвейдром («Mission des Souverains», «Mission de Juifs», «Mission des Ouvriers» etc.). Он вкладывает в него самое элементарное содержание («...j'ai donne a cet organisme le nom de Sinarchie qui signifie: avec principes. Ce nom est exactement le contraire de celui d'Anarchie, sans principes...»). В эзотерической философии этот термин объемлет содержание бесконечное по объему и глубине. Изложению его посвящен мною специальный обширный труд: «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств». Закон синархии — основной закон мироздания; именно через него оно становится *κοσμος* 'ом. В наиболее общей и сжатой формулировке должно сказать так: закон синархии есть принцип, в своем синтетическом естестве трансцендентный элементарному разуму, мыслящему в абинерных суждениях; как синтезис, закон синархии раскрывается в бинере (антиномии), где тезис есть закон всеединства, а антитезис — закон иерархического строения. Говоря элементарным языком, надлежит формулировать этот комплекс идей так: мир не однопланен, но, напротив, состоит из реальностей и феноменов разного качественного достоинства, а потому расчленяется на сложную иерархию планов, каждому из которых соответствуют ценности определенного качественного достоинства. Каждому плану соответствуют особая природа и особые законы, а потому, вообще говоря, они живут самостоятельно, прославляя друг друга; всякий переход из одного плана в высший есть *transcensus*, т. е. явление для низшего плана превышающее его возможности, явление сверх его естества, явление с его точки зрения сверхъестественное. Напротив, для высшего плана, объемлющего и покрывающего все возможности низшего плана и сверх того обладающего новыми и высшими видами возможностей, такой *transcensus* есть лишь раскрытие таившихся по тем или иным причинам потенциалов естества, а потому есть явление закономерное и естественное. Отсюда — учение о различных видах жизни соответственно довлеющим им системам возможностей и об эволюции как свершении последовательных *transcensus*'ов. Отсюда — учение об интуиции как предвосхищении бытия и возможностей высших планов и о гениальности как осуществленном *transcensus*'е. Отсюда — учение о благодати как притяжении высших планов. Закон иерархического строения есть закон системы мира, закон являемости реальности в бесконечном многообразии бытия, форм, процессов, видов возможностей, т. е. закон космической феноменологии. Но высшее синтетическое Единство, вершина мировой иерархии, Целое бытия, отражается в единичном не только в процессе актуальной жизни по закону космической феноменологии. Оно присутствует в единичном подземными путями во всей своей многогранности, во всей своей полноте. Каждая часть есть не только часть целого, но и целое в части. Ничто не оторвано от целого навсегда, все дефиниции и разграничения суть только внешний иллюзорный покров. Единое порождает все, оставаясь единым. Многообразие частного изнутри связано единством, т. е. все в себе всегда остается единым, а потому иерархичность космоса есть лишь феноменологическое раскрытие всеединства Реальности. По закону высшей эзотерической логики антитезис есть раскрытие в актуальной феноменологии тезиса. Закон иерархии есть антитезис закона всеединства как тезиса; целое всемирного бытия

есть синархия.

«Закон пирамиды» в эзотерической логике гласит: так как всякому упорядоченному множеству (*Menge, Mannigfaltigkeit, ensemble* — Георга Кантора) плана η -го порядка

Ми в некотором плане $\eta + \chi$ соответствует множество $M\eta + \chi$, непосредственно раскрывающее, как феноменологический аналог, некое единство $A\eta + \chi$, то чем выше качественное достоинство $M\eta$, тем выше индекс χ в выражении $A\eta + \chi$, т. е. тем выше иерархическое достоинство актуализируемого в процессе конкретной феноменологии плана η высшего единства, т. е. тем к высшему плану принадлежит последнее. Пользуясь геометрическими образами, должно сказать: при заданном наклоне граней чем больше основание пирамиды, тем выше ее вершина и тем больший объем она возглавляет. По наглядности этого символического образа «закон пирамиды» и получил свое название.

Эзотерическая логика учит, что фигура бинера расчленяется на два существенно различных по качеству вида. — В бинере первого в и да тезис лежит в высшем плане, а антитезис в низшем (бинерность по иерархической вертикали). Например: тезис: субстанция, антитезис: атрибут; или — любовь отца к сыну (тезис) побуждает его иногда применять наказание (антитезис). В бинере второго вида тезис и антитезис иерархически равноценны, т. е. лежат в том же плане. Например: гений есть творец своего народа (тезис) и его творение (антитезис). Два вида бинера наряду с общими свойствами обладают также и совершенно различными. Соответственно этому высшая логика (начинающаяся там, где элементарная, аристотелевская, заканчивается — на антиномиях Канта) учит о двух сложных системах законов. Изложению высшей, трансцендентной логики мною посвящен особый труд. В новой философии различие между $\mu\eta$ ov и ovk ov отчетливее всего выражено Шеллингом в его «*Darstellung des philosophischen Empirismus*» (I. X, 283): *κῆ/ίη* ov есть несуществующее, которое лишь *есть* несуществующее, относительно которого отвергается только действительное существование, но не возможность существовать, которое поэтому, так как оно имеет пред собой бытие как возможность существовать, хотя и не есть *существующее*, однако не так, чтобы оно не могло быть существующим. Но *OVKOV* есть вполне и во всяком смысле несуществующее, или есть то, относительно чего отрицается не только *действительность* бытия, но и бытие вообще, стало быть — и возможность его. В первом смысле через выражение $\mu\eta$ ov отрицается только *положение*, действительное показание бытия, но то, относительно чего делается отрицание, должно все-таки известным образом существовать. Во втором случае через выражение *OVK* ov *утверждается* и даже полагается отрицание бытия». Подробнее о «Божественном ничто» см.: Сергей Булгаков. «Свет невечерний. Созерцания и умозрения». Изд. «Путь» 1917. Отдел 1. Стр. 93—175.

Анри Бергсон. Собрание сочинений. Т. 3 «Введение в Метафизику». Пер. В. Флеровой, Пг., 1914. Стр.7.

9 Ibid. Стр. 17–18.

См. В.С. Соловьев. «Кризис западной философии». Собр. соч., т. 1, стр. 132. ¹² «Философские начала цельного знания». Собр. соч., т. 1, стр. 306.

Прекрасной иллюстрацией по аналогии может служить хотя бы следующий факт: температура комнаты, яркость ее освещения и, наконец, ее магнитное состояние не могут оказать никакого влияния на исполняемое в ней музыкальное произведение, а между тем теплота, свет, магнетизм и звук суть формы одной и той же энергии. Противоположностью синтетического объединения многообразия форм является еретическое утверждение только одной из них с полным отрицанием или игнорированием всех других. — «Понятие ереси противопоставляется понятию ка-фоличности: в слове *αἰρεσίς* содержится идея односторонности,

прямолинейного сосредоточения ума и воли на *одном* из многих возможных утверждений». — Свящ. Павел Флоренский. «Смысл идеализма». Сергиев Посад. 1914. Стр. 23. Подробнее см. его же «Столп и утверждение истины». М. 1914. Стр. 161, 690–691, прим. 240, 14²⁴¹.

Спиноза. «Этика». V, р. 31. Schol. Plotin «Enneades». V. 8, 5. I® «Филеб». 19. С.

См. примечание проф. Карпова в его переводе Платона т. V, стр. 66. Г® Сравни. Plotin. «Enneades» III 8. 4. P. 183–184. II Мундака-Упанишада, I. 1.

См. В. Виндельбанд. «История новой философии». Пер. А. Введенского. СПб. 1914. Том первый. Стр. 62–63. ²² Куно Фишер. «История новой философии». Том VII. Стр. 189.

См. мой труд: «Священная Книга Тота, Великие Арканы Таро. Абсолютные Начала Синтетической Философии Эзотеризма», Москва МСМХVI. Стр. 28–31, 95—106.

означает — словесно полученное разъяснение, что точно соответствует грек. чешскому «*αποδοχήν*» и латинскому «*acceptio*». «Itaque cabbalam, — говорит Cunaeus, — non cum vulgo earn dico quam alit aliis tradidere, sed quam coelitus acceperenti viri sancti, est enim!Tj3J7 *acceptio*». — «De Rep. Hebr.», I, III, col. VIII. Хотя понятие «Каббала» распространяется на все устное предание, но по преимуществу относится к его сокровеннейшей части. — «Et si vero totum Talmud Kabbala dicatur, haec tarn en pars *KOX' εξοχήν* vocatur K abb ala». Joseph de Volsin. Observ. an proem. Pugionis fidei. ²⁴ Zohar. par. 1. Отдел Haya Sarah fol. 129 verso. Зогар имеется в прекрасном французском переводе в 6-ти больших томах. — «Sepher ha Zohar (Le Livre de la Splendeur). Doctrine esoterique des Israelites. Traduit pour la premiere fois sur le texte chaldaique et accompagne de notes par Jean de Pauly. Oevre posthume entierement revue corrigeed et completee. Publiee par les soins de Emil Lafuma-Giraud de la Societe Asiatique de France». Paris. Ernest Leroux.

«Умозрительная психология». Чтения покойного профессора московской духовной академии, протоиерея Федора Александровича Голубинского. (Записаны 26 Владимиром Назаренским). Москва. 1871. Стр. 44.

М. Л. Косман. «Динамика внутренней жизни. Система психологии». Москва. 1917.

²⁷ Стр. 24

«Ego quodam meo motu interiore et occulto, ea quae discenda sunt possum discernere et bonne tere, et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putaturi item, cum quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest. Ergo et in discernendo et in connectendo, unum volo, et unum amo. Sui cum discerno, purgatum; cum connecto, integrum volo; in ilia parte vitantur aliena, in hae propria copulantur ut unum aliquid ^{2g} portecium fiat». — «De ordin.». II. 48. Рус. пер. II, стр. 219–220.

«Monadologie», «De primae philosophiae emendatione et de motione substantiae». Eclairissement du nouveau systeme etc. «Disp. metaph. de princ. indiv.» «Systeme nouveau de la nature et de la communication des subs ances» и т. д. ³⁰ «Философские начала цельного знания». Собр. соч. т. I, стр. 264.

О малой исследованности области чувства см. Benkle. «Skizzen zur Naturlehre der Gefuhlen Einleitung». S. 407. A. Lemann. «Die Hauptgesetze des menschl. Gefuhlslebens Einleitung». S. 40. T. Ziegler. «Des Gefuhl». 3. Auf age. 1899. 11–12. Косман. Op. cit. Стр. 115 и след. 11–12. Косман. «Динамика внутренней жизни». Стр. 115 и след.

Hartmann. «Kategorienlehre». 1896. S. 32. «Динамика внутренней жизни». Стр. 81. Ad. Horvitz. «Psychologische Analysen». Bg. II. S. 177. Ibid. Bd. I. S. 333. Ibid. Bd. I. S. 68.

Theobald Zigler. «Das Gefuhl». 3. Aufl. 1899. S. 320. ^ Carus. «Psychologie». Bd. I. 1808. S. 377. ^{3g} «Динамика внутренней жизни». Стр. 87.

⁴⁰ «Школьная педагогика. Книга 1. Психология». Москва. 1913. Стр. 108.

«Жизнь человеческой души обладает известной самостоятельностью. Теперь перед нами второй вопрос: как велика эта самостоятельность? Более глубокое исследование душевных явлений показывает, что хотя поток сознания и протекает до известной степени самостоятельно, но первоисточником своим он имеет воздействие внешнего мира», — Ibid. Стр. 99.

«Первоначально образы возникают благодаря раздражениям, которые из внешнего мира влияют на органы чувств; раздражения вызывают нервные токи, которые бегут в мозг и там возбуждают соответствующие группы клеток; тогда в сознании появляется образ». — Ibid. Стр. 123.

Поэтому п. 40 Фаддеева (Ibid., стр. 101) — «Жизнь человеческой души находится в косвенной зависимости от внешних раздражений; с прекращением их поток сознания постепенно умирает» — равно приемлется и эзотеризмом, но по противоположным основаниям. — Согласно Фаддееву, в этом случае прекращается питание сознания материалом; согласно же эзотеризму, этим парализуется возможность дальнейшей реализации потенций монады. Косман. «Динамика внутренней жизни». Стр. 79. «Herberts Schriften zur Psychologie». Bd. VI. S. 76. ^ I. W. Naglowsky. «Das Gefuhlsleben». 1907. S. 41. Косман. «Динамика внутренней жизни», стр. 88. K. Fortlage. «System der Psychologie». Bd. II. S. 1. 1885.

48 W. Wundt. «Grundzuge der physiologischen Psychologies Bd. II. S. 262.

49 См. его работы: «Leben und Philosophie David Hume's» (Галле, 1872). «Die Kulturgeschichtschreiben ihre Entwicklung und ihr Problem». (1878). «Geschicht dei Ethik in der neuern Philosophies. (Штутгарт, 1882–1889). «Volkswirtschaftslehre und Ethik». (Берлин, 1886).

Op. cit. Стр. 105.

См. W. Kahl. «Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scot und Descartes». Strassburg. 1886. S. 24–36.

Даже у Канта мы встречаем весьма противоречивые определения разума и рассудка. Шопенгауэр в своей «Критике кантовской философии» сопоставляет девять определений Кантом «разума» и семь определений «рассудка».

ГЛАВА II

* «Филеб», р. 13. По перев. проф. Карпова. 4.V. Стр. 52. Байрон.

Фридрих Ницше. Полное собр. соч., т. I, под редакцией проф. Зелинского. Москва. 1912. — «Рождение трагедии из духа музыки». Стр. 81–82. Среди русских авторов идеи Ницше оказали наиболее сильное влияние на Вяч. Иванова, у которого в целом ряде произведений антиномия Аполлон — Дионис отразилась в различных аспектах. См.: «Эллинская религия страдающего бога. Опыт религиозно-исторической характеристики». СПб. 1909. «По звездам. Статьи и афоризмы». СПб. 1909 и пр. ⁴Ibid., стр. 113.

«...в самом происхождении и существе греческой трагедии как выражения двух переплетающихся между собой художественных инстинктов — аполлонического и дионисийского». Ibid., стр. 92. ⁶ Ibid., стр. 82. ⁷ Ibid., стр. 192. ® Ibid., стр. 100–101. Его разные аспекты выражены в «Фаусте» Гете и скульптуре Антокольского. Необходимо однако заметить, что далеко не всегда и везде «вакханалии» были оргиастичны. Так, у орфико-пифагорейцев «bacchanalia» являлись глубокими таинствами, о которых лишь из злословия рассказывали всякие небылицы.

«Согласно эзотерической традиции, земной человек, индивидуальное сознание, находится между двумя Бессознательными: Бессознательным высшим, или Всемирным Духом, и Бессознательным низшим, или коллективным инстинктом. Согласно тому, с чем он входит в контакт, с одним или с другим, человек получает: сверху — божественное вдохновение, а снизу

— экстаз плоти. Он свободен приобщиться к тому или другому источнику, согласно своим способностям; но не следует ли скорее утопить или растворить свое я во Всемирном Духе, чем в коллективном инстинкте? Впрочем, Всемирный Дух именуется Бессознательным (высшим) лишь для противопоставления индивидуальному сознанию; так, его можно было еще назвать не-я (высшим) для того, чтобы отделить от индивидуального я». — Станислав де-Гюайта. «Essais de science maudites. II. Le Serpent de la Genese. Premiere septain. (Livre I). Le Temple de Satan». Par Stanislas de Guaita. Paris. Libraire de merveilleux. 1891. P. 515–516.

13

Об этом упоминает Вяч. Иванов. См.: «По звездам». Стр. 1–2.

Важнейшая эзотерическая доктрина о существенной двойственности стихии воли, о бинере двух модификаций ее природы, в частности, получила отчетливое выражение в Каббале. У Гебироля первое посредствующее звено, т. е. первая субстанция, отождествляется с понятием «Божественной Воли» как основой всех сотворенных вещей, что каббалист Азриель обозначил потом термином ГТуУЙ fill, а позднейшая Каббала — то словом, то выражением. Впрочем, эту теорию уже ранее Гебироля вкратце наметил р. Гин-Гаон (см. "11К ^ХНУ IV, 95), но Гебироль ее развил и углубил. Так как воля, по Гебиролю, соединяет два контраста, а именно Бога как Творца и материю как сотворенное, то она необходимо должна также разделять природу обоих, являясь одновременно и factor'ом, и factum'ом. См. — «Еврейская энциклопедия. Свод знаний об еврействе и его культуре в прошлом и настоящем». Под общей редакцией д-ра истории Востока А. Гаркави и д-ра Кацнельсона. Изд. 15 общ. для научн. евр. изд. и изд. Брокгауз и Ефрон. СПб. Т. IX. Стр. 30–31.

О греческих мистериях см. напр. R.Reitzenstein. «Die hellenistischen Mysterionreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen». Leipzig und Berlin. 1910. Er. Rohde.

«Psyche. Seelenkult und Ransterblichkeitsglaube der Griechen». 2. Aufl. Freiburg & B. 1898. A. Bouche-Leclercq. «Histoire de la Divination dans l'antiquite». Paris. 1879.

¹⁶ «Ключ к тайнам науки», сочинение Г. Эккартсгаузена. СПб. 1821. Часть III. Стр. 304.

17

«Рождение трагедии из духа музыки». Собр. соч., т. I.

18 Взято из соч.: Д-р Т. Паскаль. «Древняя мудрость на протяжении веков». СПб. 1911.

19 «Мир как воля и представление» Артура Шопенгауэра. Пер. Ю. П. Айхенвальда. Том

20 П, стр. L

Brahman есть Абсолютное, без постижимого отношения к проявленной вселенной; Brahma есть Первое, производящее вселенную.

²¹ Весьма интересны параллельные мысли Шопенгауэра («Мир как воля и представление» т. II, стр.402–405): «Люди просто талантливые, когда бы они ни явились, всегда вовремя, потому что, созданные духом и потребностями своей эпохи, они вполне способны и удовлетворить ее. Они входят поэтому в колею прогрессивного развития своих современников или в медленное поступательное движение какой-нибудь науки, — за что и получают они награду и хвалу. Но уже для ближайшего поколения людей их создания больше не пригодны, и на смену им приходят другие, которые тоже недолговечны. Гений же вторгается в свое время, словно комета в круг бесчисленных светил, которых стройному порядку совершенно чуждо ее эксцентрическое движение. Он не может поэтому войти в колею уже существующего исторически нормального развития своей эпохи, — нет, свои творения бросает он вперед, на путь грядущих столетий, — и на этом пути должно настигнуть их время. Его отношение к людям таланта, которые процветают в эту же самую пору, можно выразить следующими словами Евангелиста: «Мое время еще не настало, а для вас всегда время» (Иоанн. VII, 6). Талант может создавать то, что превышает

творческую способность других, но не их восприимчивость; оттого он находит сейчас же себе ценителей. Напротив, создания гения идут за пределы не только творческой способности других, но и их восприимчивости, — оттого эти другие непосредственно и не узнают его. Талант похож на стрелка, попадающего в такую цель, которая недостижима для других; гений похож на стрелка, попадающего в такую цель, до которой другие не в состоянии проникнуть даже взором...» и т. д. Эти идеи Шопенгауэра представляют собой лишь развитие известной мысли Бэкона Веруламского (*De Augm. Sc.* LVI. с. 3): «Для низших добродетелей у толпы (*apud vulgus*) есть похвала, для средних — удивление, для высших — никакого чутья». — Причем «толпа» им понимается в смысле Маккиавелли: «*Nel mondo e se pop vulgo*» («на свете нет ничего, кроме толпы»). То же мы читаем и у Гоббса. — «*Ego sane in ea opinione jam diu sum neque egregiam umquam fuisse sententiam qui placuit populo, neque sapientiam vulgari majorem vulgo agnoscere posse, quippe quam vel populi intelligunt vel intelligentes negunt*». Необходимо однако заметить, что Шопенгауэр рассматривает лишь второй — низший аспект проблемы о гении и таланте. В высшем аспекте гений есть дух, сопричислившийся к Вечному и Божественному и непосредственно черпающий из него свои откровения. Как вечные истины, эти откровения одинаково справедливы для всех веков и народов. Если же гений исходит даже из временных форм, то все же он их перерождает, выражает их на языке вечности, а потому оправдывает их содержание как закономерный модус Безусловного. Всегда являясь на рубеже времен, гении собирали все найденные человечеством за предыдущую эпоху осколки реального и в горниле своего духа выковывали из них скрижали Вечного. Все создавшиеся в этой эпохе явления, образы и идеи они возводили до их ноуменальных прототипов, наделяли бессмертием достижения эпохи, делали их всеобщим достоянием. В противоположность этому талант есть лишь большое дарование, направленное на усовершенствование и выявление в деталях уже достигнутого эпохой. Объективируя формы, талант тем самым является сыном своей эпохи и орудием ее созидания. Его достижения, как бы они совершенны ни были, всегда имеют лишь местное значение и вполне соответствуют проявляющейся в это время тенденции. Представляется ясным, что бинер Шопенгауэра логически вытекает из нашего бинера. Благодаря эволютивному ходу истории человечество научается понимать работы гения лишь много времени спустя, в то время как талант оно способно оценивать тотчас же. Эти два бинера есть ничто иное, как целостный кватернер. Из переводов см.: Hermann Grassman. «*Rig-Veda, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen*». Leipzig. 1876–1877. Bd. 1–2. Adolf Kaegi. «*Der Rig-Veda, die älteste Literatur der Inder*». Leipzig. 1881. Bibliothéque Orientale. Chefs-d'oeuvre littéraires de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte et de la Chine. Tome premier: Rig-Veda, ou livre des Hymnes. Traduit de sanscrit par A. Langlois. Deuxième édition.

Paris. Maisonneuve et C^{ie}. Libraire-éditeur. 1872.

Напр. — «О, чистый Бог [Сомы], находящийся в тесной связи с Агаи». — Риг-Веда, VI, VIII, 13.

Напр. — «... ты, столь прославившийся уничтожением Вритры...», — Риг-Веда, I, V, 17. — В р и г а олицетворяет собой бесформенный мрак и аллегорически выражается тучами, а иногда становится сатанинским аспектом Агни — демоном засухи. Напр. — «Будем друзьями Васванары [Агни]; он видит не только что здесь, его око обозревает весь мир. Васванара — соперник солнца! Умоляем тебя, Васванара, проявления которого вездесущи: на небе, на земле, в растениях, в Арани, ибо повсюду простирается твое могущество». — Риг-Веда, I, VII, 4. — «Арани» первоначально назывались два куска дерева, от трения которых первобытный индус вызывал огонь; в дальнейшем этим именем иногда обозначалась общая идея двойственности

26 (антиномий).

Напиток Сомы есть сок растения, известного в ботанике под названием *Asclepias acidula*,

или *Sarcostemma viriminalis*. Это растение вырывают вместе с корнем, очищают от листьев, а стебли растирают между камнями. Полученный сок смешивают с кислым молоком и подвергают брожению. Затем процеживают через овечью шерсть и смешивают с ячменными зернами; тогда и получается крепкий опьяняющий напиток «сома».

См. весьма интересное исследование Овсяннико-Куликовского: «Великий миф о соколе, принесшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза», а также его более подробное исследование «Культ Сомы в Риг-Веде».

«Мы напильсь Сомы, мы стали бессмертными, мы пришли в область света, мы
27 обрели богов».

Напр. — мы читаем в Риг-Веде (XI, XIII, 2): «*Tvam vipras tvam kavir*». — «Ты (Сома)

— жрец в экстазе, ты — вдохновленный поэт». Представляется также весьма интересной филологическая связь между санскритским *Vac* и греческим *Βάκχος*. *Vac* есть Слово, создавшее Сому (*taxat yadi manaso venatj Vag...* — Риг-Веда, IX, 97, 22), т. е. высшее Начало, проявляющееся через опьянение. В Панкавимса-Брамане мы читаем: «Все было сотворено посредством Вак; точно так же все, что было сотворено,

— было также Вак». Древнейшее учение о Вак см.: Риг-Веда, 149, 150, 593, 608.

См. знаменитый гимн Риг-Веды (X, 121–129 — по пер. Макса Мюллера, напеч. впервые в 1860 г. в «Истории древней санскритской литературы»):

«Дарующий нам жизнь, дающий силу,
Тот, Чьим веленьям боги все внимают,
Чья тень — и смерть, и вечное бессмертие,
Кто этот Бог, чтоб принесли мы жертву?
Он Бог Един, Он Бог между богами...» и т. д.

Совершенно тождественное мы видим и в древнем Египте. — «Религиозная система Египта, с внешней стороны политеи стачная, была в своей сущности ярким монотеизмом. Бог без имени (Eugene Grebaut. «Hymne a Ammon-Ra». Paris. 1877. Introduction, p. III), Видимый и Невидимый, Бесконечный и Вечный, проявляется через солнце, которое чрез это становится Богом Пта и порождает другие божества, долженствующие символизировать последовательные фазы его пути, — вот концепция, которая властвовала над Египтом, начиная с Менеса (первого исторического фараона) до римского завоевания» (P. Pierret. «Essai de Mythologie egyptienne», pp. 3–6). Действительно, наряду с ясным и решительным утверждением, в иероглифических текстах единства Божества — «Тот, Кто един, создал все вещи на небе и на земле», «Кто сотворил все, но сам не сотворен» (см. Lenormant. «Manuel d'histoire ancienne». I, p. 552; ряд надписей см. в «Records of the Past». II, p. 129–132; IV, p. 99–100; VI, p. 100 etc.), причем это «Единое Божество не может быть представлено ни под какой формой — ни материальной, ни символической» {Wilkinson. «Ancient egyptians». IV, p. 17 8) — мы встречаем у египтян сотни божеств — одна надпись Рамзеса II говорит: «тысячи богов, богов мужских и богов Женских, богов страны Египта» («Records of the Past». IV, p. 31). Эта антиномия разрешается тем, что отдельные боги суть только аспекты, модусы Единого. Так, Нум, или Кхеф, представляет творческий дух, Фта — творящую руку, или творящий акт, Мот — материю, Ра

— солнце, Себ — землю, Хем — производительную силу природы, Нейт — объединяющую мощь, Нут — высшую сферу неба, Атор — низший, или подземный мир, Тот

— божественную мудрость, Аммон — тайну, или непостижимость Божества, Озирис

— божественную благодать и т. д. (См. George Rawlson, M. A. «Le religions de l'ancien monde».

Trad. Clement de Faye. Geneve. Beroud et C^{ie} ed. 1887. P. 49). Тождественное мы видим и у всех других народов древнего мира. Так, в Индии мы встречаем следующие знаменательные тексты:

«Индра, Мантра, Варуна, Агни — так именуют Его, а Он — златоперистый Гарутман. Мудрые говорят об Едином, как о многих: они называют его: Агни, Яма, Матарисван [Ekam Sat viprah bahunda vadanti, Agnim, Yaman, Matarisvanam ahuh]». — Риг-Веда, I, XIV, 46; см. Max Muller. «Essais», I, 24, 25. «Множество богов составляют одно Существо, Которому поклоняются под различными именами». Риг-Веда I, 164, 45; см. Barth. «Religion de l'Inde». P. 43. Относительно Финикии ограничимся цитированием такого авторитета, как Ле- норман (Lenormant. Op. cit, vol. II, p. 127): «Бог финикиян, как и во всех азиатских пантеизмах, одновременно един и множествен». В Греции мы читаем у Платона: «И древние, превосходящие нас и живущие ближе к богам, передали сказание, что Сущее, называемое Всегдашним, состоит из одного и из многого, и что Ему прирождены — предел и беспредельность» («Филеб», р. 16. По пер. проф. Карпова. Часть V, стр. 59–60). В Риме видим тождественное; приведем хотя бы стих Валерия Сорана (цитируется блаж. Августином. См. Cic. de or. 3, 11, 43): «Jupiter omnipotens regum rerumque deumque progenitor genetrixque deum». Наконец, аналогичное мы встречаем и в древнем Перу. Инка Гирас — Yupanqui — учредил особый культ Высшему Неведомому Богу Illatici-Viracocha-Pachacamac'у, воздвигнув ему в Калао храм, где не было даже символического изображения. (См. — Tiele. «Manuel hist, relig.», p. 35. Garcilasso. Incas, кн. II, гл. II, стр. 148). Это Божество возвышается над всеми богами, даже над солнцем, и может быть выражено лишь идеей Творческой Силы (Zorate).

³² «Histoire de la decouv. et conq. du Peru». Liv. II, ch. V).

Термин Макса Мюллера; см.: Contemporary Review. Novemb. 1878, p. 722. См. «Шесть систем индийской философии» М. Мюллера. Пер. П. Николаева. Москва 1901, стр. 43–44. См. также в пятом томе Original Sanscrit Texts — Мьюра и у

— Дейссена — «Geschichte der Philosophie». 1.

Напр. см. «Филеб» р. 16 С. пер. Карпова, V, 60. «Парменид» р. 129, ABC, пер.

— Карпова VI, 250, 251. «Софист» р. 251 A sqq. etc. пер. Карпова V, 543–544.

— Цветок Сомы до его похищения соколом был охраняем в небесных садах Адитиями. Напр.: «... Он вложил душу в наши сердца; Он сотворил Агни среди волн солнца на небе, растение Сомы в долинах... Я воспеваю божественное могущество великого Варуны, единственно дающего жизнь... О Варуна! Ты для нас Митра и Ариаман; Ты наш друг и брат; Ты наш первообраз...» — Риг-Веда, IV, V, 23.

³³ «Visvakarma visva-deva mahan asi». Риг-Веда, XVIII, 89.

Напр. см. Louis Jacolliot. «La Bible dans l'Inde. Vie de Jeseus Christna». «Les fils de ³³ Dieu». «Histoire des Vierges». Paris. Ernest Flammarion editeur.

См. обширную и весьма интересную проблему в связи с соч. Фейербаха «Сущность христианства».

Бхагават-Гита XVIII, 13–22.— На русск. пер. А. П. Казначеевой, Владимир. 1909 г., стр. 89.

В силу своей существенной онтологической всеобщности Гуны в себе лежат за пределами космического диалектического процесса, что и выражается идеей внутреннего триединства каждой из них: она есть одновременно: тезис, антитезис и синтезис

— андрогин. — См. Макс Мюллер. «Шесть систем индийской философии». Рус. пер., стр. 101.

³⁴ Бхагават-Гита, XVIII, 40. Рус. пер., стр. 92. ⁴³ Ibid., III, 27. Рус. пер., стр. 22. ⁴ Ibid., VIII, 20. Рус. пер., стр. 44.

Ibid., I. Рус. пер., стр. 50. ⁴⁵ Ibid., IX, 19. Рус. пер., стр. 47. ⁴¹ Ibid., X, 7. Рус. пер., стр. 51. ⁴⁰ Ibid., XV, 15–17. Рус. пер., стр. 79. ⁴⁹ Ibid., XVII, 61. Рус. пер., стр. 94.

Ibid., XIV, 5–6. Рус. пер., стр. 13. „Ibid., II, 7. Рус. пер., стр. 18. „Ibid., II, 48–49. Рус. пер., стр.

15–16. " Ibid., II, 50. Рус. пер., стр. 16.

Ibid., XIII, 26–30. Рус. пер., стр. 71–72. " Ibid., IV, 29. Рус. пер., стр. 26. Ibid., VII, 71. Рус. пер., стр. 39.

Этому посвящен мой труд: «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро. Абсолют ные Начала Синтетической Философии Эзотеризма». Москва. 1916. 510 стр.

⁵⁸ Понятие о *типе возрастания* возникает из сравнения изменений двух или нескольких функций при том же аргументе. Согласно знаменитой теореме дю-Буа Рей-мона — «если дан какой угодно счетовой ряд возрастающих функций, образующих шкалу (ϕ), можно на самом деле найти возрастающую функцию $\Psi(\chi)$ такую, что $\Psi(\chi) > \rho(\chi)$, как бы ни было велико a ». Подроб. см. П. Флоренский. «О типах возрастания». Оттиски из N 7 «Богословского Вестника» за 1906 г. В эзотеризме понятие типа возрастания не ограничивается количественным смыслом, а распространяется и на качественные особенности. Таким образом, *тип возрастания есть совокупность признаков и особенностей закона количественного и качественного возрастания эволюционирующего начала*. Отсюда: разные начала в процессе своего развития, отличаясь между собой по скорости, пути и качественным особенностям эволюции, могут быть сравнимы по типам возрастания.

ГЛАВА III

* «Мир как воля и представление», т. 1, стр. 283.

2 Ibid., стр. 117.

3 Ibid., стр. 159.

4 Ibid., стр. 286.

Еще Гераклит говорил: «Для бодрствующих есть один и общий космос, а спящие — каждый обращается к собственному». См. — Гераклит Эфесский. Фрагменты. Пер. Влад. Ниландера. Москва. 1910. Fr. 89. Стр. 36. Гегель. Собр. соч. VI. «Logik», стр. 97.

Шеллинг. Собр. соч., отд. I, т. II. «Ideen zu einer Philosophie der Natur». Zusatz zur Einleitung, стр. 57–73.

«Мир как воля и представление», т.1, стр. 3.

Ibid., т. II, стр. 25. — Этим Шопенгауэр провозглашает ничто иное, как старый догмат сенсуалистов — «Nihil est in intellect!! quod non prius fuerit in sensu». Ibid., том II, стр. 388. Ibid., стр. 397. Ibid., стр. 388.

13 Ibid., стр. 389.

14 Ibid., стр. 390.

J® Ibid., том I, стр. 192.

«Привилегия истинного гения, и в особенности гения, открывающего новую целину, — это делать безвредно великие ошибки». — Вольтер.

Филологически происхождение этих терминов, по-видимому, таково: *Акроаматическое* или *акроатическое*, по-гречески *акроαμαχικός* и *акроατικός*, от глагола *ακροαμαι*, «слушать», «внимать», «быть слушателем, учеником кого-нибудь», есть прилагательное, определяющее всю тайную науку древних, которая объяснялась одним посвященным. Противоположное прилагательное есть *экзотерическое*, *εξωτερικός* (от *εξίῦ*, «вовне»). Экзотерические уроки были публичны и общедоступны. Аристотель давал в Лицее акроамагические уроки утром перед избранной аудиторией, а вечером уроки экзотерические, бывшие публичными. Он называл их *δειλίνον περιπατον*, курсом послеполуденным (*postmeridianam deambulationem*), другие же *εωϋῖνον ηεριπατον*, курсом утренним (*matutianam deambulationem*). [По: «De l'Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue» par le Chevalier P. L. V. Drach. Paris. Pan1 Mellier, Libraire-editeur. 1844. VI, p. XXVII]. Вместо слова *акро-аматический* Климент Александрийский пользуется словом *эзотерический*,

εσωτερικός, — «интимный», от *εσω* — «внутри». «Последователи Аристотеля утверждают, — говорит он, — что из числа их книг одни эзотеричны, другие же обнародованы и экзотеричны (*τα μεν εσωτερικά είναι των συγγραματων αυτων τα δε κοινά τε και εξωτερικά*). [По: »*Στροματα*«. V, p. 575. B, ed. de Paris. 1629]. В силу символичности эзотеризма по самой его природе его доктрины на пути истории неизменно выражались символическим же методом. Это значит, что произведения эзотерического характера имеют несколько возрастающих по глубине смыслов. С особенной яркостью и наглядностью мы встречаем это у евреев, где имеется следующий возрастающий по эзотеричности ряд: Тора, Мишна, Гемара, Каббала. Для иллюстрации отношений Талмуда и Каббалы можно привести хотя бы следующий интересный пример. — В Талмуде [трактат «*Naquiga*», 14. verso. По рус. изд. Переферковича. Т. I, стр. 519–520] мы читаем: «Четыре человека вошли в рай (БПЙ):

Бен Азай, Бен Сома, Акер [Элиша бен Абуя, один из известнейших законоучителей, который впоследствии под влиянием гностических идей и греческой философии сделался отъявленным вероотступником, за что прежними своими сотоварищами был прозван «Ахар» ("ПН — правильное: «Акер» и «Ашер»), т. е. «другой» или «сделавшийся другим»] и рабби Бен Акиба. Первый посмотрел на рай с любопытством и расстался с жизнью, второй увидел и потерял рассудок, третий портил молодые растения [т. е. совращал молодые умы своих учеников], один только рабби Бен Акиба вошел с миром, и вышел с миром, ибо Святой, да будет Он благословен, сказал: «Пощажу этого старца, ибо он достоин служить для Моей Славы». — Обращаясь к каббалистическому толкованию этого текста — толкованию, имеющему принципиальное значение, — мы прежде всего должны обратить внимание на знаменательный факт, что в этом тексте слово «рай» выражено не словами U (Эдемский сад) и КЗП У (будущий мир), а словом O"Т" ID (область), которым каббалисты пользуются также для выражения понятия о своей науке. [См. «*La Kabbaie ou la philosophie religieuse des Hebreux*» par Ad. Franck, membre de l'institut. Paris, Libraire Hachette et C^{ie}, 1889, p. 194. Переферкович также замечает, что словом 8ЧЧ£ (по-видимому, персидского происхождения) в Талмуде обозначаются теософские умозрения. — Op. cit., т. I, стр. 513]. Отсюда — повествование Гемары получает смысл только в эзотерическом толковании. [Эта мысль разделяется рядом авторов. — «*Ил hac Gemara neque Paradisus neque ingied ilium ad litteram exponendum est, sed potius de subtili et coelesti cognitione, secundum quam magistri arcanum opus currus intellexerunt, Deum, ejusque majestatem scrutando invenire cupiverunt*» (Hottinger..Discurs. Gemaricus. P. 97)]. В Каббале мы и находим нижеследующее разъяснение. — Слово ОЧЧЭ — рай, куда проникли четыре ученых, — состоит из четырех букв, которые знаменуют собой четыре смысла, таящиеся в словах Библии: Э обозначает UK'S — *смысл естественный*, или *буквальный*-, "1 значит 1й*1, или *смысл духовный по аналогии*; 1 значит 1УТ7, или *смысл символический и аллегорический*; наконец, D обозначает или *смысл мистический и каббалистический*, до которого один только рабби Бен Акиба оказался в силах подняться. [См. Vuxtorf. «*De abbreviaturis*» — о слове 844D — и «*Theorie du Judaisme*» par l'abbe L. A. Chiarini. Paris. Publie par I. Barbezat. MDCCCXXX.'Tome premier, pp. 83–84.

ГЛАВА IV

¹ «Есть в нас Божество и существуют сношения с Небом; в эфирных высотах живет этот дух». В прозаическом рус. пер. см. П. Овидий Назон. «Наука любить» («*Ars amatoria*»). Пер. В. Алексеев. СПб. 1914. Стр. 114.

«Если бы глаз не был подобен солнцу, он не мог бы и узреть солнца; если бы в нас не лежала собственная сила Бога, божественное не могло бы восхищать нас». — Этот афоризм есть лишь стихотворный перевод изречения Плотина — «*Enneades*», I, 6,

³ Учение о последовательных отождествлениях личности человека с отдельными

совокупностями элементов состава особенно ярко разработано у гностика Исидора в его «*Λερί Τίροοφνσοϛ ψυχης*», где он высказывает вполне правильную мысль, что разносторонность человеческого существа и возможность полного погружения в различные конкретные эмоции, подчас противоположные друг другу, естественно приводят к необходимости признать *наличие группового характера в душе человека — хранилище предыдущего опыта*. То же самое мы видим и в учении блаж. Августина о памяти. — «*Volui de cogitatione adhibere qualecumque documentum, quo posset ostendi quomodo ex iis quae memoria continentur, recordantis acies informetur, et tale aliquid gignatur ubi homo cogitat, quale in illo erat ubi ante cogitationem meminerat...* Quando eis repertis quae memoriae praesto fuerunt, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur». («*De Trinit.*». XIV. 10). «*Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod, hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventiam fuerit vel occurrerit, cogitatur?*» (Ibid., XV. 25). «*Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, ejus memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis ejus, nisi unde cogitat.*» (Ibid., XIV. 8). Тождественное мы читаем у целого ряда авторов. Из современных — мы встречаем такую формулировку у Эдуарда Карпентера: «Все наши желания и страсти суть психические единства или сущности, имеющие собственную сознательную жизнь, хотя они и составляют часть всей души, находясь в которой они действуют». («*Любовь и Смерть*». 2-е изд. 1917. Стр. 65.).

См. о «мгновенности» элементов длящегося во времени сознания — Л. М. Лопатин. «*Положительные задачи философии*». Т. II, стр. 290–300. ⁵ Действительно, возможная амплитуда колебаний сознания ограничена не только количественно — внизу порогом сознания, т. е. наименьшими размерами доступных еще восприятию пространства, времени, веса, температуры, боли и пр., и сверху наибольшими размерами, могущими быть представляемыми непосредственно. То же самое должно сказать и в качественном отношении. С одной стороны, имеются уже неразложимые простейшие качественные восприятия и представления, равно как и элементарные причинности, определяющие низший предел качественного колебания сознания, а с другой — те наиболее сложные и синтетические концепции, равно как и те сложнейшие причинные и гармонические связи, восприятие которых дается при максимальном напряжении сознания, причем выше оно уже не в состоянии подняться. Разумеется, этот высший предел весьма различен у людей, и именно это и обнаруживает степень их одаренности.

Иерархической координатой в эзотеризме называется протяжение качественного пространства (вертикальное), по которому происходит нарастание качественного достоинства эволюционирующего феномена, т. е. это есть геометрическое место точек последовательных состояний на пути эволюции. В системе качественно различных иерархических координат индивидуальной иерархии есть одна, органически определяющая все виды и становления системы *sub specie* ее целого и синтетически объемлющая все виды других; она называется *осью индивидуальной синархии*, т. е. это есть геометрическое место точек последовательных соединений актуального Я на всем пути эволюции.

«*Творческая эволюция*». Пер. В. А. Флеровой. Москва — СПб. Стр. 10. ⁸ Ibid., стр. 26.

См. Еписк. Никанор. «*Позитивная философия и сверхчувственное бытие*». СПб. 1876. Т. II, стр. 39.

У Джоберти — «*Конечная индивидуальность занимает среднее место между Сущим и ничем (fra l'Ente a niente)*». — «*Introduzione alio studio della filosofia*». II, III. У Гегеля — «*Ни в небе, ни на земле нет ничего такого, что не содержало бы в себе оба определения — Бытие и ничто*». — «*Wissenschaft der Logik*» (Opera. V. III) I, 81. См. «*Legis Alleg.*» I, 1106 и «*De Cherubin.*» I, 162. У Гермеса Трисмегиста — «*Энергия Бога есть Его Воля*».

«*Сущность Абсолютного, — говорит Шеллинг, — не может быть представляема отдельно от этой жажды [раскрыть себя], но должна быть мыслима именно как это хотение в себе*». —

«Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen u. s. f.» Собр. соч. 1. 2, стр. 362.

Я следовал терминам Гегеля; у Шеллинга находим по существу тождественную идею. — «Абсолютное есть не только хотение себя, а бесконечное хотение, следовательно, хотение во всех формах, степенях и потенциях (sic!) реальности. Выражение ζ этого вечного и бесконечного хотения себя — есть мир». — Ibid. См. мой труд «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и мно- жеств».

К этому близко подходит определение Аверроэса — «Materia est una secundum subjectum et multi secundum potentias et habilitates ad recipiendum formam contrarias». (См. Zimara. «Salut. contrad.» f. 62, edit. 1560).

Мечты алхимиков о единстве материи — ныне признанное достояние химико- физической науки.

«Генеричный образ» — термин, заимствованный из известных работ Дальтона над сложными фотографиями, произведенными не более тридцати лет тому назад. [«Основы пневматологии» В. Шмакова изданы в 1922 г. — *Ред.*] Гексли первый, мне кажется, перенес его в психологию. «Чтобы выяснить природу этого умственного процесса, — говорит он, — его можно сравнить с тем, что происходит в сложных фотографиях, когда, например, изображения физиономий шести лиц воспринимаются одной и той же чувствительной пластинкой в течение одной шестой того вре¹мени, которое требуется для одного лица. В результате черты, общие всем шести лицам, оказываются резко выраженными, в то время как отличия остаются — смутными; таким образом получается генерический портрет шести лиц...» Ромэнс заменяет термин «генерические образы» термином «рецепт» (recept), чтобы обозначить его промежуточное место между «восприятием» (percept), стоящим ниже его, и «понятием» (concept), стоящим выше. — Т.Рибо. «Эволюция общих идей». Пер. М. Гольдсмита. СПб. 1898. Стр. 11. Таким образом, генерическим единством мы называем такое, которое входит составной частью в сложные системы как постоянный элемент, хотя и в различных количественных пропорциях. Например, — в состав воды (H₂O), серной кислоты (H₂SO₄) и соляной кислоты (HCl) входит водород (H) как генерическое единство.

¹³ Как справедливо говорит В. Джемс («О философии арийцев» — см. Asiatic researches, vol. IV, p. 164): «Основной догмат философии Веданты состоял не в отрицании материи, т. е. плотности, непроницаемости и протяженности (их отрицать было бы безумием), а в исправлении обычного понятия ее и в утверждении, что она не существует независимо от умственного восприятия, что существование и восприятие ее неразделимы».

2 °Среди современных философских течений этим в особенности характеризуется антропософия д-ра Штейнера.

21 «В начале» — здесь именно в смысле ГРИРКЧЗ («берешит»; Быт. I. 1.), т. е. не во времени, а в протяжении причинности.

22 «Philosophie des Unbewusten». Гл. X. 1-й том, 2-й отдел. Рус. пер.- т. 1, стр. 252. Именно в указанной глубокой антиномичности идеи Нирваны лежит причина трудности усвоения этой концепции европейской мыслью и проистекающей отсюда разногласицы в ее оценках. Как именно понималась экзотерически идея Нирваны даже в раннем буддизме — вопрос чрезвычайно спорный, ибо даже первоисточники часто между собой расходятся. Согласно Дальману («Nirvana. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus». Berlin. 1896), идея Нирваны заимствована из древнейших бра- манических учений, апофатически определявших Абсолют. Однако эта точка зрения наталкивается на некоторые противоречия, указываемые Ольденбергом («Будда, его жизнь, учение и община». Пер. А. Н. Ачкасова. Москва. 1905). Целый ряд других затруднений, с которыми встречается каждая попытка толковать Нирвану, указаны Чайлдерсом (Childers. «Dictionary of the Pali language». London. 1875). Ближайшие ученики Будды отказались

от прямого ответа на вопрос, что есть Нирвана (Маджжима-никая. 63, 72. Самагга-никая. VI), что, впрочем, логически вытекает из того, что Нирвана есть «прекращение всякого различия» (Ануггара-никая. I. III. Сутта. 32), а следовательно, и определения (В. Кожевников. «Буддизм в сравнении с христианством». Т. II, 1916, стр. 696). Несмотря на это, такой авторитет, как Макс Мюллер (Max Muller, Roger. «Buddhagosa's Parables». Introduction, p. XXXIX, sq.) видит в Нирване положительное бытие, но как Абсолютное, определяемое апофатически. Действительно, буддийские книги определяют Нирвану отрицанием всех положительных определений. Так, Зейденштюккер («Pali-Buddhismus», 168) говорит: «Нирвана лежит вне всякого воззрения и представления и если вообще может быть охарактеризована, то лишь отрицательными чертами». Эту мысль также разделяет и Шопенгауэр («Мир как воля и представление». Пер. Ю. А. Айхенвальда. Москва. 1900. Т. II, стр. 633). — «Если слово Нирвана определяют как ничто, то этим хотят лишь сказать, что Сансара не содержит в себе ни одного элемента, который мог бы послужить к определению или конструкции Нирваны». Однако при поэтических описаниях Нирвана прямо характеризуется как нечто положительное: она есть «совершеннейшая чистота» (Сутта-Нипата, 607), «безусловная свобода» (Дхамм. 374), «неизменяющееся, непогибающее» (Сутта-Нипата, 203, 758, 3 149, 1085, Дхамм. 225), «высшее блаженство» (Сутта-Нипата, 267) и т. д. Если же мы обратимся к чисто этимологическому анализу слова «Нирвана», то мы и здесь найдем удивительное разнообразие выводов. Колбрук («Transact. of the Roy. Asiat. Soc.», vol. I, p. 556) приходит к выводу, что оно происходит от *Wa*, *веать* как ветер, с приставкой отрицания *ni*, и означает, следовательно, безветрие, но как прилагательное — «угасший». Это решение и является одним из наиболее распространенных. Так, мы читаем у Обри («Du Nirvana Indien», p. 3): «Нирвана по-санскритски значит буквально *угасание*, например, огня». Другие комментаторы вводят в это отрицательное понятие этические элементы. Например, у Спенсера Харди («Eastern Monachism», by Spencer Hardy, p. 295) Нирвана производится от «*Wana*» — греховные желания — с отрицанием «*ni*». Шмит, в своем переводе «Истории восточных монголов» (стр. 307) говорит, что санскритское слово Нирвана на монгольский язык переводится целой фразой, которая означает: «отрешенный от скорбей», «освободившийся от скорбей». Вообще же он противопоставляет (См. «Сооб. Петербург. Акад.») Нирвану «Сансаре», т. е. миру вечных возрождений. Наконец, хотя и довольно редко, можно встретить толкование Нирваны в смысле полного уничтожения. Так, по «Asiatic Journal» (Vol. 24, p. 735) это слово читается как *Neravana*, от *нега* — «без» и *wana* — «жизнь», и смысл его, таким образом, — *annihilatio*. На бурмезском языке Нирвана читается «*nieban*» и переводится как «совершенное уничтожение» или «совершенное исчезновение» (См. Sangermano. «Description of the Burmese empire». Transl. by Tandy. Rome. 1883, № 27). Таким образом, определения Нирваны распадаются на три группы. В первой она определяется отрицанием всех отрицательных идей и как будто является совокупностью, синтезом положительных. Во второй группе отрицаются и все положительные определения. Наконец, в третьей — ей явно приписывают положительные признаки. Последние определения встречаются сравнительно весьма редко и являются, в сущности, уступками, снисхождениями к слабостям человеческого ума, не могущего подняться до созерцания этой высокой трансцендентной идеи. Это видимое противоречие при свете эзотеризма объясняется весьма просто. С одной стороны, Абсолютное есть совокупность всех тезисов, а потому только антитезисы должны быть безусловно отвергнуты при определении Его природы; с другой стороны, Абсолютное лежит выше и всех тезисов, поэтому хотя Оно и определяется одинаково каждым из тезисов, но всякое такое определение в то же время есть ограничение Абсолюта, а потому должно быть отвергнуто. Нирвана есть идея Абсолютного, т. е. непроявленного, а потому она не может быть выражена ни в каких формах. *Как положительная реальность, идея Нирваны доступна только мистическому сознанию; если же стать на точку*

зрения объективного разума, то Нирвана естественно представляется абсолютным нулем, полным уничтожением. Эти две точки зрения и объясняют антиномичность понимания Нирваны человеческим разумом: с одной стороны, она определяется апофатическим методом как *μη ον*, а с другой — она есть

²⁴ полное *annihilatio* — *ουκ ον*.

Отсюда и возникла знаменитая формула определения Божества: «Он есть Тот, Кто есть», которую мы неизменно встречаем во всех главнейших мировых религиях, равно как у ряда мыслителей всех веков. — В *Egyphte* — «Я есть Тот, Кто есть» (См. Brugsch. «Die aegyptische Graberwelt». S. 38). В *Вавилоне* — «Бог есть Суций» (см. Ф. Делич «Библия и Вавилон». Пер. бар. А. А. Нольде. СПб. 1906. Стр. 39). В *Индии* — «Тот, Кто есть, стал всем; вот почему Его зовут: Тот, Кто есть». — Taittiriyopanishad. 11.6 [см. «Neuf Upanishades traduit en anglais avec un avant-propos et de arguments analytique par G. R. S. Mead, B. A.» — M. R. A. S. et Jagadisha Chandra Chattopadhyaya (Roy Choudhuri). Traduction francaise de E. Marcault. Paris. Libraire de l'art-independant. 1905. P. 128]. В *Иране* — «Я есть, Кто есть» (*ahmi yad ahmi mazdao*) — Hormazd Yasht (см. «Essays on the sacred language, writings, and religions of the parsis» by Martin Haug, Ph. D. Sec. ed. Lond. Tribuner & Co, Ludgag Hill. 1878. P. 195). В *Ветхом Завете* — «Я есть Тот, Кто есть» — ###. Исход. III, 14. Согласно Фабру д'Оливе (Fabre d'Olivet. «La langue hebraique restituee et le veritable sens des mots hebreux retabli et prouve par leur analyse radicale». Deuxieme ed. Paris. Bibl. Chacornac. 1905. T. II, p. 28) — слово ВТІ^К (Элогим), множественное от Я^К (Элоа) буквально значит: «Он — Они — Кто есть». В *Каббале* то же [см. Zohar, part. III, fol. 65 verso, отдел ###, также в «Прибавлениях» к I части Zohar'a — ###(Haschmatoth), fol. 251, verso]. У *Платона* — *ΤΟ οντος ΟΥ*: у *Симона Мага* в его «*Αλοφασις μεγάλη*»; у *Василида* см.»*Φυλοσο<ρουμενα*« VII, 20; у *Плутарха* — в «*De Iside et Osirise*»; у *Евномия* — Eunomius. «*Απολογία*», 7. Migne. P. gr. T. XXX, col. 841, 868. То же самое встречаем мы и у Рейхлина, Декарта, Сен-Мартена, Эккартсгаузена, Гегеля, Джоберти и др.

«Философские начала цельного знания». Собр. соч., т. I, стр. 264–265.

²⁶ Ibid. Стр. 263.

ГЛАВА V

¹ Во всех религиях и метафизических системах основное место занимает космология, нераздельно связанная с онтологией. Уже один факт всеобщности применения этого *космогонического метода* изложения системы с очевидностью указывает, что случайность и произвол здесь не могут иметь места. И действительно, эзотеризм утверждает, что космологический метод, органически проистекая из свойств нашего сознания, есть не только естественный, но и одновременно удобный и целесообразный метод исследования. — Основные принципы, лежащие в основе бытия и жизни мироздания, подчинены первоверховному закону синархии. Существовая вневременно и взаимно прославляя друг друга, они образуют идеальный интеллигибельный мир, где всякая часть есть и часть, и целое, а потому весь этот организм насыщен единством и абсолютной замкнутостью. Так, по учению Плотина — «Чистый Разум и Суций в себе утверждают истинный и первичный мир (мир интеллигибельный — *κοσμος νοητος*), который не имеет протяжения, который не ослабляется никаким

разделением, который не имеет никаких недостатков, даже в частях своих (ибо ни одна часть не отделена от целого). Этот мир есть всемирная Жизнь и всемирный Разум; он есть единство одновременно живое и разумное, ибо каждая часть здесь воспроизводит целое, и это единство царствует во множестве с совершенной гармонией, ибо никакая часть не является отделенной, независимой и уединенной от другого». («*Enneades*». III, 2. 1. По фр. пер. И, р. 21–22). Наше сознание не в силах подняться до целокупного интуитивного восприятия

нирванического всеединства, а потому должно последовать единственно возможному пути — познанию тезиса через эволютивное познание антитезиса, асимптотически возрастающего к своему ноуме-^{*} ну. Так, причинная связанность интеллигибельных принципов, в себе *не протяженная*, т. е. не разделяющая отдельно оформленными этапами логической связи исходного от вытекающего, нашим сознанием представляется развернутой на протяжении причинности, т. е. являющейся цепью причинно-последовательных аппре-гендированных смыслов.

Протяжение причинности по свойствам нашей психологии мы отождествляем с протяжением по времени. Причинное ante нам всегда представляется и предшествующим во времени. Отсюда двойной смысл слов: «в начале», «in principio», «(ГГ^&КЧЗ». Психологически отождествляя протяжение причинности с протяжением времени, мы делаем в дальнейшем еще одну уступку несовершенству нашего мыслительного аппарата. Наш интеллект не способен познавать истинную природу процессов непрерывно развивающихся в продлении, sub specie durationis (По Бергсону — la duree — по пер. В.А.Флеровой — «длительность»), а потому расчленяет их на ряд следующих друг за другом этапов, вторит механизму кинематографа («Механизм нашего обиходного сознания имеет природу кинематографическую». — Анри Бергсон. «Творческая эволюция». Пер. В.А.Флеровой. Москва — СПб. Стр. 273). Все изложенное и приводит нас к космогоническому методу познания первичных начал. При помощи его сознание условно замещает истинную органическую причинную целостность синархии космических принципов сначала протяженной причинностью, а затем искусственной генетической причинностью, т. е. последовательностью во времени, и, после познания отдельных членов этого ряда порознь и их соотношений, вновь объединяет их в истинном синархическом всеединстве.

Разумеется, космогонический метод с абсолютной точки зрения условен, но это есть единственно возможный путь к познанию, ибо всеединого целого наше сознание познавать не может. Так, еще Плотин говорил — «Если мы примем, что мир, телесное бытие, существовал всегда и будет всегда существовать, и если мы отнесем причину его непрерывного и вечного существования к Воле Бога, то, возможно, мы провозгласим нечто истинное, но этим ничего не объясним». («Enneades», II, I, 1. По фр. пер. т.1, р. 14). В самом деле: выявить из единства частности, изучить их по отдельности через взаимное их освещение и вновь объединить их в единстве — таков метод и природа всякого человеческого познания. В гармонии с этим эзотерические системы истории, широко пользуясь космогоническим методом, т. е. провозглашая творение мира во времени и описывая его последовательность, непременно провозглашали затем доктрину вечности мира, который *всегда и беспрестанно* творится Богом. Среди необъятного исторического материала укажем хотя бы на след. цитаты: — *Бхагавата-Пурана* (7 кн. II, 39. — «Le Bhagavata Purana, ou Histoire poetique de Krichna», traduit par Eugene Burnouf. Paris. Imprimerie royale. MDCCCXL) — «Верховный Владыка, Кто Неизменный творит, сохраняет и разрушает миры актом Своей Воли, делает Себе, о женщины, игру из мира незыблемого и мира движения; сохранение и разрушение суть виды Его мощи». *Гермес Трисмегист* — «...Бог Сам не существовал бы, если бы Он не творил беспредельно... Творя все, Он творит Самого Себя, никогда не останавливаясь, ибо Его активность не имеет предела, и точно так же, как Бог безграничен, творение не имеет ни начала, ни конца» («Hermes Trismegiste a son ffis Tat». Trad, par Louis Menard. Paris. Didier et C-ie, 1867. Pp. 37 et 291). У *Плотина* мы видим тождественное. — «Так как мы говорим, что мир не начал быть во времени, а существовал вечно, то мы можем утверждать согласно с разумом и нашим верованием (в вечность мира), что мировое Провидение состоит в том, что вселенная подобна Разуму и что Разум существует внутри вселенной (*TO KOTa VOVV eivaI TO TtOV kai vovv pro avtou eivaI*), но

не во времени (ибо бытие Разума не предшествует бытию мира), но (в порядке вещей) потому, что Разум по своей природе предшествует миру, проистекающему из Него, Который есть причина, архетип и первообраз (*αἴτιος, ἀρχετυπον, παραδειγμα*) и потому, что Он дает ему бытие всегда тем же способом» («Enneades», III, 2, 1. По фр. пер. t. I, p. 21). «Этот мир не начался и не кончится; он будет существовать всегда подобно миру интеллигибельному»

4-3 («Enneades», II, 9, 7. По фр. пер. t. I, p. 275). «Мир есть действительно образ непрерывно создающийся (*εικον εικονιζομενος*)» («Enneades», II, 3, 18. По фр. пер. t. I, p. 193). См. аналогичные места напр. — «Enneades», II, 1, 1; III, 2, 1; III, 7, 2; III, 7, 3; III, 7, 5; IV, 3, 9. У Филона — «Творение не только не продолжалось шесть дней, но даже не начиналось во времени, ибо само время есть лишь качество вещей, явилось вместе с вещами и есть лишь длительный образ Вечности» (*Ευη&εσ Ιταω ΤΟ οίεοῦαῖ ἐξημεραις, η καὶ ολονχρονω κοσμονγεγονεναι. «Legis Alleg». Οντος συν (ο κοσμος) ο νεώτερος νιος ο αισῶητος, κινηῦεις την χρονον φνσιν αναλαμψαι και ανασχειν εποιησεν. Quod Deus sit immutabilis — Αημισουργος δε και χρονον Θεος. Ib.)*

«Бог никогда не отдыхает в Делах Своих, но Его Природа — это вечно производить, как огня — жечь и снега — испускать холод» (*Παύεται ουδεποτε ποιων ο Θεος, αλλ) ωσπερ ιδιον το καιειν πυρός και χιονος το ψυχειν, ου τω και Θεον το ΤΙΟῖεῖν. «Legis Alleg», I. По изд. Mangey, кн. I, стр. 44). Талмуд («Haguiga», 19; «Midrasch Kumoth», 3) говорит тождественное — «Бог творит все дни, как это написано». «Бог обновляет каждый день Свое творение. Каждый день творятся новые духи» (Рггп гхязз хат ХйТ ^33)». Мейстер Экхарт («Проповеди и рассуждения». Пер. М.В.Сабашникова. Мусает МСМХII, стр. 4). — «Бог создает мир теперь точно так же, как Он делал это в первый день сотворения мира, в этом-то как раз и заключается Его богатство» и т. д. В заключение необходимо сказать, что космогонический метод непосредственно вытекает из системы Арканов Таро, т. е. предустанавливается равно как высочайшим эзотерическим авторитетом, так и силой совершеннейшей философской доктрины. Арканы I–IX излагают целостную систему космогонии, а Аркан X есть заключительное звено, провозглашающее доктрину о великом вечном мгновении, в котором вечно и всегда свершается развертывание творящей силы Реальности во многообразии космических иерархий. См. мой труд — «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро». Стр. 237–244. Zohai, part. III, fol. 61, verso.*

Идея потенциальной синархии, потенциального идеального мира, необычна для европейского сознания, а потому требует разъяснения. Эзотерическая философия учит, что существуют два идеальных мира: потенциальный и актуальный; они связаны тем соотношением, что потенциальный вечно переходит в актуальный в эволютивной жизни космоса. Потенциальный идеальный мир соответствует центрированию самосознания Реальности на своем единстве. Единое вечно объемлет свое содержание, а потому и иерархии его качественностей вечны и субстанциальны. Но в этом состоянии они не проникнуты творческой перспективой, не осознаны в своих индивидуальных звеньях, а потому являются лишь прообразом космоса, обладают лишь потенциальным бытием. По мере эволюции мировой жизни отдельные монады, одни за другими, осознают свое содержание, т. е. организуют соответствующие им множества. В гармонии с этим процессом они претворяются из абстрактных модусов Единой Реальности в конкретные индивидуальные субстанции второго рода. Будучи же членениями потенциальной синархии, они тем самым претворяют ее соответствующие звенья в актуальные начала. Итак, жизнь мира есть эволютивное претворение монад в актуальные субъектные центры бытия и, одновременно с этим, конкретная реализация потенциальных иерархий в беспредельно возрастающем актуальном идеальном мире. В аспекте эзотерической гносеологии — потенциальный идеальный мир есть тезис, раскрывающийся в актуальном идеальном мире как антитезисе. В своем целом этот бинер стремится выявить абсолютный идеальный мир, по отношению к которому он, в свою очередь, в своем целом

является антитезисом. С другой стороны, абсолютный идеальный мир, как тезис, имеет своим целостным антитезисом мир реализованного Логоса, т. е. совершенный космос, объемлющий собой и целостное раскрытие потенциального идеального мира в актуальном, и совершенную организацию мировой множественности, в себе хаотической, в беспредельно возрастающих иерархиях множеств различных порядков и типов возрастания. Таким образом, *абсолютный идеальный мир раскрывается в кватернере: тезис есть бинер: потенциальный идеальный мир — актуальный идеальный мир; а антитезис есть бинер: хаос — органический космос.* — См. мой труд «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств». §§ 6–8.⁵ В эзотерической литературе мы встречаем эту доктрину неизменной на протяжении тысячелетий. Так, уже египтяне молились: «Владыка бесконечного продления времени, Создатель вечности, Он проникает миллионы лет в своем бытии...» (См. P.Pierret. «Essai de mythologie egyptienne», p. 3–6). Из современных авторов к этому же подходит Станислав де-Гюайта. — «Понятия времени и пространства исчезают здесь [в Небесной Природе] в двойной идее Вечного и Бесконечного...» — «La Clef de la Magie Noire», p. 28.⁵ Относительно материи к этому же выводу подходит Беркли, утверждающий, что идея материи есть отвлечение от предметов, а потому есть только *noмен* — и как *noмен* не таит в себе никакого *numen'a*. — См. «Principles of Human Knowledge». — Подробнее см. статью В.Эрна «Беркли как родоначальник современного имманентизма». — «Вопр. фил. и псих.» Кн. 193.⁷ «Introduzione alio studio della filosofiai. Napoli. 1846. Т. II. 83–86. См. В.Эрн. «Философия Джоберти». Стр. 141–217.

ГЛАВА VI

¹ «Монадология», стр. 340. В Унанишадах эта идея выражена в следующем замечательном тексте: «Он подумал: «Я могу стать множеством и размножиться». Своей мыслью Он создал мышление. Он стал мыслить и, эманлируя (извергая) Свою Мысль, Он эманировал все то, что есть. Эманировав так, Он проник все вещи. Проникая все вещи, Он стал одновременно: существом и вне его, конечным и бесконечным, выявившимся в определенность и не выявившимся, сознательным и бессознательным, истинным и ложным. Тот, Кто есть, стал всем, что есть. Вот почему Его зовут: «Тот, Кто есть». «Таиттирья- Упанишада», II, 6.

См. мой труд «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро», стр. 96—1 60. *Возможностью свободной* я называю такую, которая может быть использована в любой данный момент времени и в той последовательности, каковая указывается независимой волей или направлением присущих качественований; под *возможностью закрытой* я понимаю такую, которая может быть осуществлена лишь после предварительного использования некоторой системы возможностей свободных, после чего закрытая возможность становится свободной.

Под *реальным организмом* понимается такая группа организмов иерархически низшего порядка, которая по самой своей природе органически же между собой связана как членения единого сложного организма, раскрывающего в феноменальной потенции реально существующей общей монады высшего порядка. *Мнимым организмом* называется неправомерно объективированная в коллектив группа организмов, не имеющая общей высшей монады, благодаря чему составляющие не имеют и не могут иметь между собой органических связей. — См. мой труд «Закон синархии», § 20. ® Сравни: Plotin. «Enneades», VI, 4, 8. По фр. пер. t. III, p. 320–322. Она находится теперь в христианском отделении Латеранского Музея в Риме. G.V. de Rossi. Inscriptiones urb. Rom. ser. aec. antiq. p. 88.

Один из подобных памятников находится в музее города Неаполя, другой был недавно открыт в подземном Риме. G.V. de Rossi. Bullettino di archeologia cristiana anno 1873. N 2.

Теперь в городе Милане.

Крест с загнутыми концами употреблен также как клеймо каменотеса на камнях храма

Софии Премудрости в Константинополе (*Revue Archeologique*, Avril. 1876. Paris).

G.B. de Rossi. *Bullettino di archeologia cristiana* anno 1868, p. 72.

«Fratres Arvales» было братство жрецов богини земледелия — Dea Dia — учрежденное, как предполагают, Ромулом и состоящее из двенадцати членов, почти всегда значительных лиц, между которыми, во времена империи, считались и императоры. Поклонение этой богине было главной целью основанного товарищества Арвалов, существовавшего до середины III-го столетия. Праздник *Fratres Arvales* продолжался три дня в мае месяце.

P.R. Garrucci. *Storia dell'arte cristiana*, Tav. 91. Смотри часть 1-ую, стр. 68, рисунок N 8.

Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du Sanscrit, accompagne d'un commentaire et de vingt et une *Memoires relatifs au Buddhisme* par Eugene Burnouf, secretaire perpetuel de l'Academie des inscriptions et Belle-Lettre. Paris. Imprime par autorisation du gouvernement a l'imprimerie nationale, 1852.

17 Слово «svastika» в буквальном переводе означает на санскритском языке «хорошее существование», составляя формулу приветствия, благоприятного желания и одобрения («*Dictionnaire Sanscrit-francais*» par E. Burnouf).

18 Фигура следующего рода, отличающаяся от свастики только тем, что загибы ее обращены в противоположную сторону, называлась, как кажется, «Sovastikaya», но это слово могло означать также несущего Свастику (E. Burnouf. «*Le Lotus de la Bonne Loi*»).

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (vol. VI, pp. 453–455).

Другая фигура «Nandavartaya» или «Nandyavarta», т. е. «свивание» или «круг счастья», в которой свастика находится посередине, но значительно усложненная, заключающая элементы мотива орнаментации, называемого греками Μαίανδρος — «meandros» и очень часто употребляемого ими в архитектуре, на вазах и на других предметах даже небольших размеров, была также знаком счастливого предзнаменования в древней Индии.

21 Dr. Heinrich Schliemann. «Trojanische Alterthumer. Bericht uber die Ausgrabungen in Troja». Gr. 8. LVII, 319 Seite. Leipzig. 1874, mit einem Atlas.

22 При входе в Дарданеллы из Средиземного моря, на азиатском берегу. Часто 1 6 метров под землю.

Сохраняющихся теперь в музее города Модены.

Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica, v. XLVII. Roma 1875. ²⁶ *Sculptures a Incineration de Poggio Renzo*, pres. Chuisi (Italie) par Mr. Alexandre Bertrand dans la *Revue Archeologique*. 1 874. Paris. — *Sopra due dischi in Bronzo Antico- Italici dei Museo di Perugia e sopra l'arte ornamentale primitiva in Italia dal Conte Giancarlo conestabile professore di Archeologia nella universita di Perugia*. Torino. 1874. G. Mortillet. «Le signe de la croix avant le christianisme». Paris. 1866. Теперь в Британском музее в Лондоне. ²⁹ Raoul Rochette dans les *Memoires de l'Academie royale des inscriptions et Belle-Lettre*. Appendice A. T. XVII.

Minervmi. *Bullettino Archeologico Napolitano Nuova*. Serie № 49 (25 dell'anno). 11 Giugno 1854.

G. Mortillet. «Le signe de la croix etc.».

Bonstetten. «*Recueil d'antiquites suisses*». Berne 1855, avec Atlas. Planche IV. «*Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alter Christen*» von Dr. Fried. Munter. Altona

34 ¹⁸²⁵.

Revue Archeologique. 1873. Decembre. Названной E.S. Visconti.

«*La science des Religions*» par E. Burnouf, directeur de l'Ecole francaise d'Athenes. Paris., 1872.

³ⁱ Op. cit. Стр. 160.

Согласно Шеллингу, всякий фиксированный момент, сохраняющийся еще после того, как он изжит и превзойден дальнейшим процессом, становится ложной религией; все оставшееся от таких низших точек зрения представляет собой нечто отсталое, пережитки, *superstitas*, а вера в такие элементы прошлого есть суеверие, т. е. вера, основанная на уже неизвестных символах или

на непонятных более процессах. — См. собр. соч. И, т. 1. Лекц. XI. Стр. 211–213.

Eliphaz Levi. «Dogme et Rituel de la Haute Magie». Tome premier. «Dogme». Paris. Germer Bailliere. 1861. P. 332.

«Русский народный орнамент. Выпуск первый: Шитье. Ткани. Кружева». Издание сообщества поощрения художников, с объяснительным текстом В.Стасова. ⁴¹ Op. cit. Стр. 161–163.

Не могла ли свастика, составляющая у буддистов знаж принятия их религии — ее чертили на лбу неофитов, — означать на гробнице христианина, что умерший удостоился полного посвящения в таинства новой веры? Но это, разумеется, только предположение.

Поэтому символ креста вовсе не составляет исключительной принадлежности христианства и встречается до Р. Х. на многих памятниках у различных народов. Так, в Египте мы встречаем так называемый «ключ жизни», приближающийся по ввоей форме к кресту и потому именуемый в археологии *сгух ansata*. *íтт* символ выражал идею актуальной жизни и был неизбежным атрибутом богов. Он встречается в памятниках начиная с самых древних времен вплоть до окончательного падения египетской культуры. С другой стороны, этот символ имеет фалло-ктеический смысл, как соединение креста, активного начала — *phallus'a*, — и круга, женского начала — *steisa*. Аналогичный символический синтез мы встречаем также в корейских и японских фалло-ктеических гербах, объединяющих «*yoseki*» и «*niseki*» (см. Bukley. «Phallicisme in Japan»). О всеобщности символа креста см. напр. Ernest von Bonsen. «Das Symbol das Kreuzes bei alien Nationen und die Entsteung des Kreuz-Symbols der christlichen Kirche». Berlin. 1876. Gabriel de Mortillet. «La signe de la croix avant le chistianisme». Paris. 1866. Замечательно также, что символ креста встречается и у первобытных обитателей Америки — древних майя. В Юкатане (Гватемала) среди знаменитых развалин Palenque имеется храм, названный даже «храмом креста», ибо причудливое изображение последнего занимает центральное место над алтарем. Снимки с этих изображений (барельефов), открытых M.Maller'om и описанных Rau (The Palenque Tablet Smith Cont. XXII) см. — Marquis de Nadaillac. «L'Amérique prehistorique». Paris. G. Masson, editeur. 1883. Fig. 126 p. 325 etfig. 127, p.326. Среди литературы о Palenque см. — A.del Rio. Descripcion der terren y poblacion antiqua. Engl. tr. London 1822. Waldeck. Voyg. arch, et pittoresque dans la province da Yucatan. Paris. 1833. Stephens and Catherwood. «Incidents of travel in Central America». New York. 1841. etc.

См. у Гегеля. — Encyklopadie der philosophische Wissenschaften im Grundrisse. Naturphilosophie 22–24; Encyklopadie etc. Die Philosophie des Geistes. 449–450. Vorlesungen uber die Philosophie der Religion. (Opera B, XII) 181–288; Encyklopadie etc. Die Philosophie des Geistes 450.. Phanomenologie des Geistes — 570. См. у него же. — Phanomenologie des Geistes. 566–573, 583–587, 559–590, 45 ^{592.}

См. — «Darstellung meines System». §§ 25–27.

Куно Фишер. «История новой философии», т. VII. «Шеллинг». Пер. Н.Лосского. СПб. 1905. Стр. 588.

ГЛАВА VII

¹ См. изложение эзотерической доктрины о монадной и пластической модификациях Реальности в III части «Общей Пневматологии» — в «Динамике». «Логика есть подлинное и первое откровение Бога Себе Самому в элементе чистой мысли». — И. А. Ильин. «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Том первый. «Учение о Боге». Москва 1918. Стр. 198. «Каждая логическая категория есть *sui generis* «чистое понятие», т. е. особое состояние или модификация этого последнего». — См. — Hegel. «Wissenschaft der Logik». Opera. B. V.244. «Каждая категория есть, как таковая, особое метафизическое *ens reale*, ибо «бытие и чистое

понятие» просто совпадают». — «Wissenschaft der Logik». Opera. В. III. 50. «Логика таинственно населена тенями будущего мира; чистое понятие, раскрываясь, как бы провидит в вещем сне свою позднейшую судьбу. Поэтому строй Логике как бы предначертывает то развитие, которое имеет осуществиться в дальнейшем». Ильин. Ibid. Стр. 206. «Логика есть реальная основа всего мира и, в то же время, — предначертанный Божеством в его до-мирном состоянии потенциальный образ его собственного грядущего роста в мире». Ibid. Стр. 208. «Логика есть тем самым онтология». Ibid, стр. 74.

«Субъективная воля должна понять свое спекулятивное тождество с другими субъективными волями. Она должна убедиться и признать, что множество индивидуальных волей есть «множество «лишь по своей внешней видимости, по своему явлению; по существу же это множество не разъединено) реально». Ильин. Op. cit. Том второй. «Учение о человеке». Стр. 53. «Индивидуальная воля может не знать, не сознавать и даже не предполагать того, что она есть «явление» и «орган» единой субстанции. Однако это заблуждение не в состоянии изменить сущность дела; всеобщая воля народного духа остается всегда субстанцией единичной воли, но может быть скрытой субстанцией, сущей лишь «по себе». — Ibid. Стр. 54.

«Если принять во внимание, что субстанция, творящая свою свободу, есть не что иное, как само Понятие, то можно сказать, что Понятие есть смысл человеческой жизни. Высшее достижение человека, смысл его жизни в том, чтобы зажечь жизнью Божественного Смысла; и тогда, когда это достигнуто, человек убеждается, что именно Смысл есть смысл его существования». Ibid. Стр. 7. См. Hegel. «Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Die Philosophie des Geistes», Opera V. VII. Zweite Abth. 374, 355, 292 (Z).

⁵ «Causa efficiens совпадает с causa finalis; ultima ratio есть ничто иное как primum movens. Абсолютное освобождает себя в процессе душевной и духовной жизни человека». Ильин, ibid. Стр.7.

«В начале Бог есть «сущее Божество, потенциально-совершенное»; в конце Он есть «реальное Божество, актуально-совершенное». Ibid. Т. I. Стр. 199.

7 «Познание есть ничто иное, как освобождение объективного Понятия субъективным Понятием от бессознательной формы». Ibid. Стр. 221.

8 В «Логике Начала» Бог открывает Себя непосредственно Самому Себе: субъект, открывающий себя, и субъект, воспринимающий откровение, — непосредственно совпадают, не будучи раздельны и не пройдя через разделенность. В дальнейшем «логическое становится природой, а природа — духом». Ibid. Стр 215. «Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste». — Encyklopadie etc. Die Philosophie des Geistes. 468.

9 Имманентное, конкретно-эмпирическое не имеет собственного положительного онтологического определения, а определяется только отрицательно как «предел» («Schranke») Понятия. Он возникает из «Духа» (т. е. трансцендентного) только для преодоления. — «Die Schranke ist also nicht in Gotte und im Geiste, sondern sie wird vom Geiste nur gesetzt um aufgehoben zu werden». — Encyklopadie etc. Die Philosophie des Geistes. 39 (z). 293 (z). Это значит, что имманентное существует только по отношению к процессуальному состоянию трансцендентного.

«Непосредственное «самомышление Понятия», состоявшееся в «Логике начала», должно замениться опосредованно непосредственным «самомышлением Понятия», осуществляющимся в «Логике конца и зрелой философии». Ильин. Ibid. Стр. 226. «Человек сам по себе есть не более как модификация или состояние Божества, сущего в инобытии: это означает, что высшее откровение есть откровение, исходящее от Бога и воспринимаемое Самим Богом, но в его опосредованном состоянии, ибо Божество, воспринимая Свое откровение в «Логике конца», — существует в виде человеческого сознания». — Ильин. Ibid. Стр. 215–216.

«Учение Гегеля состоит в том, что *Понятие*, открывающееся спекулятивной мысли, *есть само Божество* и что оно есть *единственная реальность*. Эта концепция лежит в основе всего того, что он признавал и исповедовал; она составляет как бы спекулятивную Всеобщность всех его утверждений». Ibid. Стр. 173.

«Спекулятивное мышление, созерцающий рассудок, научное познание, философия — все это есть духовный *modus vivendi* души. Или иначе: это есть *modus vivendi* Духа в «душе», Предмета в сознании.» — Ibid. Стр. 54. См. также все главы III–VII. Сюда непосредственно относится одна из важнейших и интереснейших эзотерических доктрин — о самостоятельной конкретизации одного Трансцендентного или одного Имманентного. Как то, так и другое ярко отразилось в религии, культуре и мифе. — *Первое* — это непорочное зачатие Спасителя, благодаря чему Он и противопоставляется Церкви, как Своему Телу. Непонимание этой бинерной доктрины и привело к ересям докетов и монофизитов. Аналогичная концепция — непорочное зачатие Кришны. Сюда также относятся, в несколько ином аспекте, — рождение Афины из головы Зевса и полярно противоположное — рождение Герой Гефеста. *Второе* — это безлогосное порождение Хаосом. В мифологии мы находим две концепции Хаоса: как Непроявленного Абсолюта и как его Имманентного Лица. В последнем случае Хаос порождает только безобразных чудовищ. Таков вавилонский миф о Мумму Тиамат («Темная Пучина» женского рода, противолежащая Апсу, «Бездне», «Океану» — мужского рода, т. е. потенциальному Трансцендентному Лику), ее чудовищах и победе над ними Мардука, после чего он рассекает Тиамат на две части и из одной создает небо, а из другой — землю (т. е. происходит потенциальный диалектический процесс взаимного отражения и соподчинения трансцендентного и имманентного), греческий миф о титанах и победе над ними Зевса и др. В «Бытии» Моисея есть отзвук этого мифа в рассказе об исполинах, истребленных потопом. (Быт. VI. 4) Сюда также относится, в несколько ином аспекте, учение о «мнимых эгрегорах» (см. мой труд — «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств», § 22, II), т. е. о quasi-организмах, порождаемых случайными сочетаниями слепых сил конкретно-эмпирического. Последняя доктрина занимает один из важнейших отделов эзотерической социологии.

¹ См. Hegel. — «Encyklopadie». etc. «Die Logik». 10; «Grundlinien der Philosophie des Rechts» etc. Opera V. XI 347 (z).

16 Ильин. Op cit., т. I. Стр. 245.

17 Эти два ряда и выражаются эзотерически системой Великих и Малых Арканов Священной Книги Тота.

¹⁸ Именно так определяет ее В.С. Соловьев. См. «Кризис западной философии». Собр. соч. т. 1. Стр. 39.

Т.е. что конкретно-эмпирическое есть *частью* становление спекулятивного, а *частью* иллюзорный продукт иррационального.

² См. примечание выше.

21 Ильин. Ibid. Стр. 285.

22 См. Hegel. — «Grundlinien der Philosophie des Rechts» etc. 20, 22, 132, 366.

23 Ильин. Ibid. Стр. 276.

24 Ильин Op. cit. Т. II. Стр 316.

25 Ibid. Стр. 318.

26 Ibid. Стр. 307.

27 Ibid. Стр. 323.

28 Ibid. Стр. 313.

29 Ibid. Стр. 318.

«Nichtig». Срв. *Phänomenologie des Geistes*. 50, 359. *Encyklopadie etc.* 364, 389, 390, 450. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Opera. B. XII. 56–57. ³¹ «Eitel». Срв. *Encyklopadie*. 37, 364, 390. «Recension der Schriften» 5... etc. Opera B. XVII 204. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 184. *Encyklopadie*. *Naturphilosophie*. 30.

33 Срв. *Encyklopadie*. *Die Philosophie des Geistes*. 390.

34 Срв. *Phänomenologie des Geistes*. 30, 584, 585.

Срв. *Phänomenologie*. 586. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 216. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Opera. B. XI. 5,7. *Phänomenologie des Geistes*. 385. *Encyklopadie etc.* *Die Logik* XV, XVII, XVIII; менее осторожно — *Encyklopadie etc.* *Philosophie des Geistes*. 390–391. Срв. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 185. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Opera. B. XI. 195. ³⁹ Ильин. *Ibid.* Стр. 332–333.

См. мои работы: «Священная книга Тота. Великие Арканы Таро». Стр. 357–366. «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств». § 16. Субстанция есть разумная стихия, стихия мысли; она есть диалектически- органически мыслящее себя объективное Понятие. — Срв. Hegel. *Wissenschaft der Logik*. Opera It. V. 318. — Ильин. *Ibid.* Стр. 3. ⁴² Ильин. *Op. cit.* T. I. Стр. 175.

«Таково «понятие» воли: это есть спекулятивно освободившееся разумное мышление человека, творчески стремящееся к полноте удовлетворения, т. е. к абсолютной свободе. Воля есть самоопределение разума, само определившее себя к осуществлению абсолютного самоопределения». — *Ibid.* Стр. 48. ⁴⁴ *Ibid.* Стр. 297.

Ibid. Стр. 91. ⁴® Ильин. *Op. cit.* T. II. Стр. 302–303.

Если таков современный выродившийся и оплуненный язык, то отсюда еще нельзя сделать заключения, что таков же всякий язык вообще. Напротив, по своей онтологической природе всякое имя *вещно*, есть *помен*, а не *помен*. Знать истинное имя вещи — значит знать ее сущность, творить ее в прямом и полном смысле этого слова. Знать истинное имя ноумена — значит войти с ним в теснейшую связь, пользоваться его мощью и направлять ее по соответствующему ему закону. В различном отношении к имени — вся бездна различия между онтологизмом и идеализмом, с одной стороны, и психологизмом и материализмом — с другой. Ведение имени есть не филологический подход и не механическое произнесение звуков, но слияние с ритмом индивидуального естества, сращение с Логосом, ограничившим его самобытность в идеальной природе. Имя есть форма духа, а потому только в имени всеединое становится индивидуальным; имя и индивидуальность суть одно. Имя может выражаться в звуке, начертании, движении или аромате, но все это только синонимы имени, только разные отправные точки к поиску его. Имя можно только пережить в творческом экстазе, а потому имя по существу магично. Рождаясь в творчестве, осуществляя его и призываемое им, имя есть реальная энергия ноумена, есть сам ноумен. Отсюда — опытный эзотеризм есть всегда магия имени; реальность не может не соответствовать тому, кто знает (конечно, не дискурсивно!) ее имя. [См. *Ἰαμβλίχοι* (Ямвлих). «*Περὶ Μυστήριων Ἀγῶς*». VII, 4–5]. Отсюда становится также понятным повсеместно распространенное в древнем мире стремление хранить в тайне истинные имена богов, городов и даже отдельных людей. Замечательно, что именно в наше время борьба двух основных типов мирозерцания, в продолжение ряда веков сосредоточивавшаяся в споре реалистов с номиналистами, происходившем на столь мало подходящей арене, как схоластический рационализм, вновь достигла своего апогея в афонских спорах об Имени Божьем. Благовестив Имясловия есть безусловно величайшее духовное событие последнего столетия; это не было понято нами, и отсюда наша печальная судьба.

ГЛАВА VIII

¹ Шеллинг вполне ясно различает идею бинера генетического и синтетического единств по отношению к Богу: первое он называет «первичным основанием», «бесконечным основанием» или «абсолютной дифференциацией», а второе «абсолютной личностью, или любовью Бога». См. Schelling. «Untersuchungen über die menschliche Freiheit». S. 406–408.

См. Ильин. Op. cit. Т. I. Стр. 3–7. «Термин «конкретный» происходит от латинского слова «concrecere». «Crescere» означает «расти»; «concrecere» — «срастаться», «возникать через сращение». Согласно этому, «конкретный» означает у Гегеля прежде всего «сращенный». В этом смысле и Кант говорит иногда о «Concretion»; ср. напр. — «Kritik der Urtheilskraft». Akad. Ausg. 1913 г. В. V. S. 377; Ibid. Стр. 3. Т. е. творчество Божества в Его целом как генетическом единстве заканчивается двумя этапами: созданием потенциальной синархии и выступлением на периферию. В Индии эта идея выражена следующим образом: «Я знаю, что великий Пуруша, блистающий, как солнце на краю мрака, Мудрый, останавливается (покоится), обращаясь к ним, после того, как Он продумал все формы и дал им имена». — Taittiriya aranyaka, III, 12, 17. ⁴ De Vera Rel. 72 In Ioan. tr. XVIII, 10. Апокалипсис, X, 6. Plotin. «Enneades». V, 8, 4.

Платон. «Филеб», р. 16. С. По пер. Карпова, V, 60.

Браман Чаттерджи. «Сокровенная религиозная философия Индии». 1911. Стр. 30. См. глубокие мысли «о простоте Божества» у Дионисия Ареопагита: — «... так единотворная сила, паки возвышая и делая нас простыми, приводит нас к соединению с привлекающим всех Отцом и к Божественной простоте». — «О Небесной Иерархии». Гл. 1, 1. Рус. пер. стр. 3. См. также: I, 2, Р. п. стр. 4; II, 5, стр. 14; VII, 4, стр. 29–30; XV, 9, стр. 57. То же у Гегеля: «Субстанция объемлет все и в то же время сохраняет величайшую простоту». — «Phänomenologie des Geistes». Opera V. II, 8, 45, 574. Именно поэтому, например, Кювье мог определять по одной найденной кости все основные качества исчезнувшего допотопного животного, что было потом блестяще подтверждено найденными останками. Таков именно эзотерический смысл общего всем религиям мифа о грехопадении и его последствиях. Например, в Каббале можно указать на следующие знаменательные тексты: «Прежде чем согрешить, Адам воспринимал лишь ту мудрость, свет которой падает свыше; он не был еще отделен от древа жизни. Но когда он уступил желанию познать вещи низин и спуститься в их среду, он был соблазнен, он познал зло и забыл благо; он был отделен от древа жизни. Прежде чем они это сделали, они слышали Высший Голос, они воспринимали Высшую Мудрость, они сохраняли свою возвышенную и светозарную природу, но после грехопадения они затруднялись даже понимать голос низин». — Zohar, part. I fol. 52, recto et verso. «Когда Адам, наш первый отец, жил в саду Эдема, он был одет, как это есть на Небе, в одеяние, сотканное из Верховного Света. Когда он был изгнан из сада Эдема и должен был приспособиться к нуждам этого мира, что тогда произошло? Бог — нам говорит Писание — сделал Адаму и его жене одежды из кожи, которые они и надели; ибо раньше они имели одежды из Света Верховного, которыми иользуются в Эдеме...» — Zohar, part. II, fol. 229, verso, отдел *I1|7D. У знаменитого комментатора Каббалы — Исаака Лория — мы читаем: «Тогда он был столь громадным, что его стан простирался в трех мирах: творческом (эманационном — ПИ^IX образования (интелигибельном — ^Stt-'lti В^ТУ) и действия (чувственном — fi^У), и что затем

он был сведен в себя через отделение его членов, как это там сказано, поэтому ему стало необходимым иметь другое тело, сделанное из кожи и мяса. Здесь понимается тело материальное, которое он получил в этом мире, как это написано в «Бытии», глава III, стих 22, — «и Бог им сделал кожаные одежды». Под кожаными одеждami необходимо понимать то грубое тело, которое мы имеем после падения». — См. Isaac Loria. «Traite des Revolutions des Ames». Traduit par Edgard Jegut. Tirage a cent cinquante exemplaires non mis dans le commerce.

(Exemplaire N 77) Стр.147. Тождественное можно указать и в других религиях. Если верить Иринею («Contra haeres.»), такое именно толкование «кожаных одежд» было общепринятым у офитов. В мусульманстве эти идеи живы до настоящего времени, как это видно, в частности, из весьма любопытной «Книги» в ее первом отделе (принципы) во фр. пер — Theologie Musulmane. El Ktab des lois secretes de l'amour d'apres le Khodja Omer Haleby, Abou Othman. Traduction, mise en ordre et commentaires de Paul de Regla. Paris. Georges Carre, editeur. 1893. p.p. 30–32.

¹² Этот софизм, равно как и аналогичный ему «об Ахилле и черепахе» в указанном смысле разбирает также Анри Бергсон — «Творческая эволюция». Перевод В.А.Флеровой. СПб. 1914. Стр. 276–278.

¹³ Эта идея занимает центральное место в философии Бергсона. В дальнейшем изложении мы вернемся к ее более подробному разбору.

14 В Fravardin Yasht. 13 мы читаем: «Между землей и небом дьявольский дух может захватывать себе обиталище, но он (дьявол) не в состоянии целиком разрушить (влияние) благодетельного духа (Аурамазды)». См. «Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis» by Martin Haug. P. 208.

15 См. замечательный труд — Ипполит Тэн. «Происхождение общественного строя современной Франции». Т. I. Старый порядок. СПб. 1907. С. 322. На ряде блестящих страниц Тэн дает новый образ процесса кристаллизации и примеры этого пресловутого «нормального разума» (raison raisonnante).

¹⁰ Diderot. «Les Eleutheromanes ou les furieux de la liberte».

17 См. довольно интересную апологию веры в науку — Б.С. Бытковский. «Современная философия. Часть I. Проблемы материи и энергии». СПб. 1911. Стр. 1 — 31.

18 Реальности высших иерархических планов проектируются в низшие не иначе как методом искажения; это проистекает одновременно и из общих онтологических законов, и из феноменологических свойств воспринимающего эмпирического сознания. См. далее гл. XI.

19 Эта идея выражена в индийской школе Веданты {к чему также подходила и школа Санкхьи) провозглашением субстанциального тождества в космическом организме причины и следствия (Кагуа-карана bheda). Так, в Веданте мы читаем, что «они, причина (Кагапа) и следствие (Кагуа), не суть другие, не различны одна от другого». См. — Махе Мюллер. «Шесть систем индийской философии». Стр. 137–141. «Критика чистого разума». Трансцендентальная эстетика. Гл. I 2. Рус. пер. Н.Лосско- го. Пг.,1915. Стр. 43'

Ibid. Стр. 44.

²² Ibid. Гл. II. Стр. 40.

" Ibid. Гл. I, § 2. Стр. 41.

Свящ. П.А.Флоренский. «Об одной предпосылке научного мировоззрения». Статья в журнале «Весы» № 9. Стр.32.

«Непрерывность и иррациональные числа». Пер. С.Шатуновский. Третье изд. Одес- са, 1914. Стр. 15.

" «Пространство и время». Пер. проф. А.В.Васильева. Казань. 1911.

^л «Трансцендентально-кинетическая теория времени». 1896 и «Опыт мегагеометрической философии». Москва. 1912.

Здесь Плотин ясно указывает на различие *актуальной* вечности и вечности *потенциальной*, что находится в прямой аналогии с современным учением об акту-

^{2д} альной бесконечности Георга Кантора, Дедекинда и др.

³⁰ Plotin. «Enneades». V. 32.

Качественная множественность идеи пространства вообще была известна в древнейший

период индийской культуры: так, мы читаем в Риг-Веде (гимн Dirghatamas — I, 164, 6) о шести пространствах мира.

ГЛАВА IX

¹ См. мой труд — «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро». Стр. 332–341, 348–357, 418–421.

В моей работе «Закон синархии» (§§ 2 и 8) я развиваю учение, что материя есть только феноменологическая quasi-reaAbНocтb. Образующие ее атомы и электроны, т. е. простейшие единицы, из которых многообразные силы нашего мира строят организованный космос, сами по себе ничего кроме организации не содержат. Они появляются как готовые эмпирические данности исключительно в силу суженности масштаба наших пространственных и временных познавательных способностей. В действительности же они суть результаты эволюции инфра-мира (масштаб которого в 1032 раз меньше нашего, а скорость течения времени во столько же раз больше). Только тогда, когда инфра-мир создает свои инфра-звезды и инфра-планеты, в нашем мире появляются атомы первобытной материи. Отсюда мы приходим к следующей доктрине. — *Энтропия удерживается на одном уровне материализацией материи: количество материи поддерживается иллюзией инфра-мира.* Цепь инфра-миров и суп-ра-миров бесконечна. Отсюда вытекает: I. Материя состоит из атомов, но последние суть только являющиеся формы. II. Материя не имеет содержания, а есть только феноменологическая являемость. III. Во вселенной есть только одна реальность — *организация*, ибо реальность организуемых единиц множества, атомов, проистекает исключительно из реальности организации, осуществленной в инфра-мире. IV. Проблемы: энтропии, возникновения феноменологической являемости мира и начала актуального имманентного остаются по существу раз и навсегда неразрешенными, в силу *reductio ad infinitum*. Последнее проистекает из основного заблуждения нашего обычного сознания — одностороннего центрирования на Трансцендентном Лике Абсолюта, ибо мы во всех наших представлениях об имманентном все же подходим *sub specie* природы первого. Как это будет изложено в «Динамике», третьей части «Общей Пневматологии», это заблуждение определяется односторонним подчинением нашего обычного сознания основоположной категории монадности, что явилось результатом тенденции истории культуры за последние 2–3 тысячи лет. Эзотеризм раскрывает учение и о другой основоположной категории — пластической — и указывает, что в нашем сознании заложены потенции иного *Tovoc* 'а бытия и мировоззрения, а потому открывает возможность преодоления односторонности и всех тягостных ее последствий. Прикованность к монадности, гипертрофия начала самости в терминах религии есть последствие первородного греха, отрыв от все-единого космического пластического потока.

О философии Веданты см. напр. — Paul Deussen. «Das system des Vedanta». Leipzig. 1883. Max Muller. «Three lectures on the Vedanta Philosophy». London. 1894.

† Svetasvatara Upanishad. III. 17.

† Brahmbindu Upanishad. 12.

⁶ Индусы правильно называют эту формулу «mahavakya», что значит — «великое слово».

Так кончаются все khanda 9—15 в Khandogya Upanishad.

В Svetasvatara Upanishad, IV, 10 устанавливается тождество идей Пракрити и Майи. О философии Санкхья см. напр. Joseph Dahmann. «Die Samkhya — Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahabharata». Berlin. 1902. Richard Gurbe. «Die Samkhya — Philosophie eine Darstellung des Indischen Realismus». Leipzig. 1891. Его же: «Der Mondschein der Samkhya — Wahrheit». Munchen. 1899. Йог Рамачарака. «Религии и тайные учения Востока». СПб. 1914, стр. 59. «La Clef de Magie Noire», p. 228.

ГЛАВА X

¹ Я излагаю здесь учение о пластической среде, исходной природе Имманентного, так, как эта реальность представляется сознанию, ориентированному на Трансцендентном Лике, т. е. живущему и воспринимающему *sub specie* категории монадности. Совершенно иначе эта реальность представляется при адекватном ее природе постижении — в сознании, непосредственно основывающемся на Имманентном Лике в воспринимающем *sub specie* категории пластичности. (См. далее «Динамику»).

" Согласно свидетельству Диогена Лаэртца (Diog. Laert. 11, 6), еще Анаксагор учил, что прежде существования отдельных вещей все разнородные стихии материального мира, или так называемые гомеометрии, находились в состоянии совершенной слитости. Об этом он написал книгу, которая начиналась так: «*Ο μου Καντο.χρεματα ην, νοϋς ο αυτα διηρε και διεκοσμησε...*».

³ Вновь повторяю, что это справедливо лишь для сознания, односторонне центрированного на Трансцендентном, т. е. воспринимающего все исключительно *sub specie* категории монадности. Наоборот, для пластического сознания Трансцендентное в себе есть *ουκ ον* — как абстрактное начало форм и ограничений, возникающее к *quasi-sa-* мобытному существованию лишь устремлением первородной пластической стихии, порождающим иллюзию бытия единичного в иерархической системности форм.

«Философские начала цельного знания». Собр. соч. Т. I. Стр. 314.

«Тимей». По перев. проф. Карпова, т. VI. Стр. 424.

Йахабхарата, Sand parva. 8533. В христианской патрологии идея Свайамбху особенно развивалась Евномием. — Eunomius, Apologia, 7. Migne. Patrol. gr. t. XXX, col. 841, 968.

Taittiriya-aranyaka. III, 12, 27.

ГЛАВА XI

¹ Эти слепки с феноменальных состояний эволюционирующих индивидов, по воззрениям мистиков, сохраняются и имеют объективное существование в астрале. Поскольку они являются карикатурными извращениями реальностей — они демоничны. Отсюда онтологическая ареальность демонов. Так, например, в Каббале демоны называются «шелухой» бытия, или «скорлупами» («клиппот»); демоны столь же многочисленны, как ангелы (идеи) и духи людей (монады), ибо всякому ядру соответствует скорлупа.

Дьявол, как абсолютная карикатура Бога, есть как бы трансфинитум ряда убывания реальности. Поэтому он одновременно и принадлежит к иерархии эволютивно просветляющихся карикатур реальности, и находится вне ее. Это позволяет нам должным образом принять антиномию двух противоположных каббалистических учений о конечной судьбе дьявола. Так, с одной стороны, по словам франка (Op. cit. p. 162), каббалисты учат — «Нет ничего абсолютно дурного, ничто не проклято навсегда, даже архангел зла, хитрый змей *awib avivx*, как его иногда называют. Настанет время — и он восстановит и свое имя, и свою ангельскую природу. Ад исчезнет, не станет больше ни греха, ни заблуждения, ни виновных, жизнь станет вечным празднеством, шабашем («sabbath»), бесконечным». Действительно, эта идея разделяется большинством каббалистов. Так, например, об этом говорят: Моисей Кордуэро («Pardes Rimmonim», fol. 10 verso) и Исаак Лория «Emek Hamelech», гл. I). Спасение дьявола есть просветление абсолютной карикатуры Бога, как низшей ступени иерархии карикатур. Напротив, другие каббалисты полагают, что отвлеченный принцип зла не исчезнет, «только змей не будет спасен» — читаем мы в Мидраше 20) и в Pseudo-Jonathan'e III, 15). Иначе говоря, последние полагают, что низшая ступень иерархии убывания реальности как трансфинитум ряда, стремящегося к небытию, не может быть сопричисляема к этой иерархии и при просветлении

всех карикатур остается замкнутой в своем ничтожестве.

«Психология народов и масс» Густава Лебона. Перев. А.Фридмана и Э.Пириной. СПб. 189, Стр. 3. ⁴ Ibid. Стр. 5.

См. Ипполит Тэн. «Происхождение общественного строя современной Франции». 6 Т. Ъ

См. Аристотель. «Политика».

См. Йог Рамачарака. «Религии и тайные учения Востока». Стр. 51.

ГЛАВА XII

¹ «Тимей» 35. А. По пер. проф. Карпова, т. VI, стр. 397.

ГЛАВА XIII

¹ Проблема связи мистики как пневматологической категории, равно как и в смысле высших и специфических состояний сознания, с половой стихией представляется необъятной и исполненной глубочайшего интереса. На рус. яз. имеется специальная работа, дающая большой, но далеко не исчерпывающий и сырой материал и притом преимущественно с исторической и клинической точек зрения. — Ганс Фреймарк. «Оккультизм и сексуальность». Пер. С. Пресса. Москва. «Сфинкс». I Мелита (*Μελίτη*) тождественна с Балтис (*Β[?]λήτης*), см. — Геродот, 1, 131, 199. *Κοτύς, Κοτύτω* почиталась у греков и римлян; участвующие в ее оргийных празднествах, котиттях, назывались баптами — βαῖται.

Это справедливо и в примитивном аспекте — «*ormis animal post coitum tristem est; nisi gallus, qui cantat*».

5 В русск. пер. см. — Г.Светоний Транквил. «Жизнь двенадцати цезарей». С лат. пер. В.Алексеев. СПб. 1904.

6 Хорошо говорит Пьер Люис. — «По-видимому, гений народов, подобно гению индивидов, прежде всего имеет чувственную природу. Все города, царствовавшие над миром: Вавилон, Александрия, Афины, Венеция, Париж, покорные общему закону, отличались тем большей распушенностью, чем более они были могущественными, как будто распушенность была необходимым условием их величия». — Pierre Louys. «Aphrodite». Paris. Bibl. Fayard, ed. Preface, p.6.

7 Достойны глубокого внимания оргиасгические произведения древних поэтов, каковы, напр. — 'Αλεξίς, Φιλεταφος, Στρατής, Ενβονλος, Υφατινψς и др.

8 Сифра Дзениуга, 1, 2.

См. Stanislas de Guaita. «La Clef de la Magie Moire», p.229. Слова Симеона бен-Иохая. — Idra Rabba, fol., 122. ¹¹ «Malicus Malleficarum» Шпренгера и Инсгитора.

У В. С. Соловьева прекрасно выражается различие аскетизма от аскетизма гармонического: «Мнимо духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью. Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное. Ложная духовность есть отрицание плоти; истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение». — «Смысл любви». Собр. соч., т. VII, стр.10.

«Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или любой из священного чина, удаляется от брака и мяса и вина не ради подвига воздержания, забыв, что вся добра зело и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветает на создание: или да исправится или да будет извержен из священного чина и отторжен от церкви. Такожде и мирянин». Правило 14. См. «Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и

поместных и святых отец». Москва (Сино- дальная типография).

По вопросу о взгляде Церкви на брак см. весьма любопытную полемику, собранную в сборнике — «Сущность брака. Обмен мыслей между Н. Н. Аксаковым, «Мирянином», В. Н. Розановым, «Рцы» (И. Ф. Романовым), протоиереем Александром У — ским и С. Ф. Шараповым, с приложением статьи свящ. И. И. Спасского». Изд. С. Шараповым. Москва. 1901.

См. — «Theologie Musulmane. El Ktab des lois secretes de l'amour d'apres le Khodja Omer Haleby, Abou Othman». Trad., mise en ordre et commentaires de Paul de Regla.

Paris. George Carre, editeur. 1893. P. 42.

ГЛАВА XIV

' «Theogonia», v. i 17 sq.

— Это с отчетливостью выясняется орфическим гимном Гее. Заслуживает внимания попытка онтологизирования Афродиты-Венеры, равно как и ряд различных истолкований ее мифа в соч. «Bibliothèque des Mysteres» par Pierre Piobb. «Le Mysteres des Dieux. Venus La Deesse. Magique de la Chair. Les mythes de Venus et d'Adonis. Dogme de l'attraction universelle et de l'amour humain. Initiation a Cotyto, Derceto et Cypris. Morale de Volupte». H. Daragon, editeur. Paris. MDCCCXCIX. «Пир» 203 В. По пер. проф. Карпова, т. IV, стр. 196–197. ⁵ Ibid. Стр. 195–196. ® Ibid. Стр. 162

' Гомер, И. 5, 370, 428. См. interpr. ad Cicer. de Natura Deorum III, 33. Creuser, in Milet. 8 I. P. 37.

«Пир» 180 D. По пер. проф. Карпова. Ibid. Стр. 182. Гесиод. «Теогония». 190.

См. «Реальный словарь классической мифологии» Фр. Любкера. Пер. под ред. проф. у В.Н. Модестова. СПб. — Москва 1888. Стр. 93.

По словам Павзания, она «непричастна к сладострастию». — «Пир» 181 С. По пер. проф. Карпова. Ibid. Стр. 163. J² См. ibid.

Гомер. «Илиада». II, 14, 200 след.

«Федр», 246 С. По пер. проф. Карпова, т. IV, стр. 53–54.

?>czbi: кла душн жшенные перьев, называются *νεηλατοί και ονρανοτίευσις* '%хшсктс — Plut. de vlt., aer. al. p. 830 F. ¹⁶ «Enneades», II, 9, p. 452.

См. — «Fragmenta hymnorum, qui Orpheo adscribuntur». VI. 2, p. 260. Herm. 58, 2, p. 324. У Эрмия мы находим также стих: *χρυσαις πτερνυενσι φορευμενος ενυα και εν&α*. См. примеч. проф. Карпова. Ibid. Стр. 66. ¹⁸ «Федр», 252 С. По пер. проф. Карпова т. IV, стр. 67. ^{lj} Гейндорф и Шлейермахер. ²⁰ Риг-Веда, IV, 26, 4–6.

В русском переводе Д. Куликовского («Разбор Ведийского мифа о Соколе, принесшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза». Москва. 1882. Стр. 30, 31):

4. О ветры! Да превосходит птиц эта птица, да превосходит соколов сокол быстролетный! Ибо — прекрасная птица — [он] принес без колес, по собственной воле человеку [Ману] дар [возлияние, напиток], любимый богами.

5. Когда птица взяла [этот дар] оттуда, — в трепете широким путем понеслась она с быстротою мысли, быстро полетела с напитком Сомы, и тогда славу стяжал себе сокол.

6. Стремительный сокол, — птица, добывшая издалека цветок, упоительное вдохновение [опьянение], — Сому принесла мощную, божественная, взяв [его] с того высочайшего неба.

22 Риг-Веда, IX, 3, 1.

23 Риг-Веда, IX, 85, 11.

24 Риг-Веда, IX, 71, 2.

25 «Как покоритель племен, идет гимн звуча, [он] струит это верховное сияние свое, [он]

покидает оболочку, идет на свидание с отцом, берет себе последовательно волнооб- разный наряд».

У первобытных народов см. — Frobenius. «Die Vogelmythe in Ozeanien und Nordwest-America» в соч. «Die Weltanschauung der Naturvolken». S. 3 и след. В античном мире — G.Weicker. «Die Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst». 1903. I, v. Negelein. «Die Seele als Vogel». «Globus». P. 79. 1901. S. 357 и след. " Санскритский текст гласит: «Aham suve pitara asya murdhan». Куликовский считает буквальный перевод совершенной бессмыслицей, а потому переводит: «Я возбуждаю [воодушевляю}, привожу в экстаз [Отца]». — Между тем такой пересказ есть полное извращение смысла, а точный перевод не только не есть бессмыслица, но и выражает глубокую определенную идею. — То, что Вак «рождает Отца в его голове», значит, что она актуализирует конкретно его бытие в его собственном разуме. Действительно, реализация Логоса есть eo ipso актуализация потенциальной синархии.²⁸ Риг-Веда, X, 125, 7., Ibid. X, 125, 3.

30 Ibid. X, 125, 8.

31 Ibid. X, 125, 2.

«Федр», 265 В. По пер. проф. Карпова т. IV, стр. 91. Ibid, 249 D — E. По пер. проф. Карпова, Ibid. Стр. 62. «Федон», 100. По пер. проф. Карпова т. II, стр. 120.

См. «Филеб», 54. С: «*ξυπλασαν γενεσιν ουσία ενεκα γίγνεσθαι ξυπλασης*». По пер. проф. Карпова т. V, стр. 139.

«Пир» 210. А — Е. По пер. проф. Карпова, т. IV. Стр. 205–207.

Эта идея красной нитью проходит через вест труд В.С.Соловьева «Смысл любви». —

Собр. соч., т. VII, стр. 3 — 60.

38 Ibid., стр. 26.

39 Op. cit., p. 159–160.

40 Ibid., p. 160.

41 Ibid., p. 162.

«Федр». 252. К-253. А. — По пер. проф. Карпова, т. IV, стр. 68. В.С. Соловьев. «Смысл, любви». Собр. соч., т. VII, стр. 29. ⁴⁴ В.С.Соловьев. Ibid. Стр. 16. ⁵ «De Trinitate», X, 19. «De Vera Rel.», 39. См. также «Contr. Acad.» III, 31: «Si quare subī inveniāt ipsum sapientiam res pondebo, in semet ipso». «De Vera Rel.» 72. «In Evan. Ioan.» tr. XVIII, 10.

ГЛАВА XV

¹ Соответствующие эзотерические доктрины подробно излагаются в моем труде «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств». — §§ 8 — 20.

РАЗДЕЛ I

1 Их необходимо отличать от «Гамадриад», настоящих душ деревьев. — См. Servius. «Комментарии к эклогам Вергилия». 10, 62. Ср. Rosher. «Mythol. Lexicon», I, 2, с. 161

2 С.

Как говорит Каббала: «Все, что Святой, да будет Он благословен, сотворил в мире, воспевает Его Славу. Мычание коров, благоухание цветов и журчание ручьев суть тоже гимны, воспеваемые во славу Бога, но они ускользают от ума человека». — · Zohar, part. I. Sect. Vfl (Haye Sarah), fol. 123, recto.

См. блестящее исследование о «камне» в истории религий — «Dieu et les dieux ou un voyageur Chretien devant les objets primitifs des cultes anciens, les traditions et la fable. Monographie des pierres-dieux et de leurs transformations» par le chevalier R. Gougenot de Mousseaux. Paris. Liagny freres, editeurs. 1854. Краткое изложение этих же идей см. у того же автора — «Les hauts phenomenes de la Magie precedes du spiritisme antique». — P.p. 1 — 79.

См. мой труд — «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и мно- жеств», §§ 10, 11 и 16.

Этот «черный камень» в большинстве случаев является метеоритом; явившись из небесного пространства, он естественно делается символом высшей силы — Божест- ва. См. G. de Mousseaux. Op. cit., II, p. 445–446. Этимологически слово «Гелиогабал», согласно G. de Mousseaux (Op. cit., p. 446), значит «тот, кого солнце посылает на землю» (*ἥλιος* — солнце, *γα* или *γη* — земля, *βάλλω* — посылаю); согласно же Nisard (Hist. Aug., p. 436), это слово составляется из *ηλος* и *γαβαδα* (гора) или из сирийских слов: *Ela* (Бог) и *gabal* (образовывать). См. Zoega. «De origine et usu obeliscorum», sectio IV.

D. Martin. «Religion des Gaules». T. I. Michelet. «Histoire romaine». T. I, p. 48. G. de Mousseaux. Op. cit., pp. 147–171.

Bonnetty. См. «Annales de philos. Chretien», mai et juin 1840. Thomas Moore. «History of Ireland». T. I, pp. 22–38.

M. Petit-Radel. «Recherches sur les monuments Cyclopeens ou Pelasgique». Paris. 1841. G. de Mousseaux. Op. cit., pp. 147–171.

Таковы камни — *Βαίτηλος*, *baetulus* (от еврейского *Bet-el* — «Дом Божий», — или *Bait-el* — «Дом-Бог»), одушевленные камни (*λιῦοι ἐμψυχοι*). Жертвоприношение состояло в возлиянии масла — *Παντα λιῦον, το δη λεγομενσν, λιπαραν προσκυνσυντες*. Clement Alexand. «Stromat.» VII.

Здесь прежде всего надо указать на камень-Юпитер (*lapis Jupiter* или *Jovis*), который был почитаем по всей империи. В Риме этот камень назывался *Abadir* [от еврейских *ab*, ЗК («отец») и *addir*, ЯТХ («могущественный»)]. — «*Abadir «Deus est. Dicitur et hoc nomine lapis ille quem Saturnes dicitur devorasse pro Jove»*. Priscianus, lib. VI. «*Abdir quoque et Abaddir, ΤΟ Βαίτηλος, hujus abaddiris*». Ibid., lib. VI. Замечательна латинская клятва: «*Jovem lapidem jurare*». См., напр., Cicero. «*Epist. fam.*», lib. VII, ep. XII. Apul. «*De Deo Socratis*». Polibius. «*Histor.*», lib III, c. XXV и др. См. Depping. «*Mem. des Antiq. de France*». T. II, pp. 228–231. ¹ Максим Тирский сообщает, что на Пафосе поклонялись Афродите под символом белого камня в форме пирамиды — «*Πάφος η μην Αφροδίτη τας εχοι, το δν αγαλμα ανκ αν εικασαις^ αλλω τω η πυραμιδι λευκή*». Dissert. XXXVI, стр. 384 лейденского изд. 1814 г. in-8. То же сообщает и Тацит, «*Hist.*» II. 3, причем указывает на особую таинственность отступления от обычного изображения в человеческой форме: «*Simulacrum Deae поп effigie humana... et ratio in obscuro...*»

Elius Lampridius сообщает о памятниках божественных или одушевленных, посвященных Диане в Лаодикии: «*Lapides qui divi (или vivi) ex proprio templo Dianae Laodicenae, ex miyto suo, in quo id Orestes posuerat, afierre voluit*». In. «*Aut. Heliog.*», q В Пессинунте (*Τίεσοῖνους* в Галатии) поклонялись ка!мню Кибелы, который был затем, во исполнение изречения Сивилиных Книг, перенесен с большим торжеством в Рим. — «*Is (Attalus) legates (populi Romani) comiter acceptos Pessinuntem in*

Phrygiam deduxit: sacrumque iis lapidem, quem matrem deum incolae esse dicebant, tradidit, ac deportare Romam jussit». — Tit. Liv. «*Hist. Rom.*», lib. XXIX, II. Об этой статуе говорит и Геродот: «*Τοντο δε παλαι εξ ουρανου καχενεχουηται λογος*». — Herod. «*Clio*». См. также — Strab. 12, 567.

17 См. D. Martin, de Bresillac, «*Hist.*» T. I, p. 49.

18 Среди огромной литературы о культе Митры см. чрезвычайно интересные труды. — F. Dieterich. «*Eine Mithraslithurgie*». Leipzig. 1903. Cumont. «*Textes et monuments figures relatifs aux mystere de Mithra*». Vol. I–II. Bruxelles. Необычайная близость религии Митры к христианству породила у апологетов утверждение, что первая есть нарочитое создание дьявола, «который ставит себе за долг скрывать от людей истину и всячески старается в мистериях должных богов подражать святым обрядам христианской религии». — Тертуллиан. «*Praescript.*» § XL, p. 186;

срв. de Corona сар. XV в конце. См. также у св. Иусгина. — I «Аполог.» § 66, стр.107. Последний сообщает даже, что Митра был троичен (*ἱρουλαβίος*) подобно Св. Троице. (*Οἱ τα τον Μιῦρον μυστήρια παραδίδοντες λεγονσιν εκ Πέτρας γεγενῆσαι αὐτόν*).

19 См. F. Vigouroux. «La Bible et les Decouverte's modernes/. Paris. 1884. Т. III, p. 278–281.

См. — «Ceremonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde representees par les figures dessimees de la main de Mernard Picart avec une explication historique & quelques dissertations curieuses», Amsterdam. Chez J. F. Bernard. MDCCXXIII. В 8 томах in-folio. В этом громадном произведении имеется обширнейший и интереснейший материал.

См. — Ed. Tylor. «La civilisation primitive». Т. II, p. 217. ²² См. Pietro della Valle. «Voyages qu'aux Indes». Т. IV. P. 84. Boitard. «Hist. nat. et moeurs de l'Indostan».'

М. Lamaisse в предисловии к переводу «Кама-Сутры» говорит: «...le lingam — yoni, sorte d'amulette, figurant verenda utrisque sexus in actu copulationis». Paris. 1891. Introd., p. XIII.

Creuzer. «Indes». Т. I, p. 142.

О погибших цивилизациях Мексики и Юкатана см. замечательную работу. — Plongeon. «Sacred Mysteries among the Mayas and the Quiches 11 500 years ago». 3-rd ed. N.-Y. 1909.

Название озера происходит от слов: «titi» — «тигр» — и «каха» — «скала». По легенде, до прихода людей на острове жил тигр, у которого на голове был дивный рубин, до дна озарявший своим светом воды озера. См. — Maiquis de Nadaillac. «L'Amérique prehistorique». P. 404.

Это предание сохранил Padre Ramos, писавший вскоре после испанского завоевания. См. Bernard Picart. Op. cit., t. I, part I, p. 187. W. Prescott. «Conquere du Perou».Т. I, ,,,p. 105.

29

См. «De l'Harmonie entre l'eglise et la synagogue» par le Chevalier P. L. B. Drach. Paris. 1844. Т. II, p. 447.

См. Robertson. «History of Amer. Manuscripts».

В январском номере 1870 г. «London Builder» можно найти подробное описание, снабженное снимками этих статуй.

Имеется фотография в соч. «Чудеса мира. Живописная панорама чудес, созданных ³³ природой и трудами рук человеческих». Пер. Н.Н. Пинер. Москва- 1913. Стр. 106. Williams. «Fiji and the Fijians». V. I, p. 220. Снимки с этих камней приведены в соч. — Сэр Джон Леббок. «Начало цивилизации и первобытное состояние человека. Умственное и общественной состояние дикарей». Пер. под ред. Д.А. Коропчевского. СПб. 1896. Стр. 214.

О культуре колонн у финикийян см. — Bunsen. «Egypt's Place in Univers. History». IV, p. 208–212.

«Евтерпа» (II), 44. По рус. пер. — Геродот. «История в девяти книгах». Пер. с греч. Ф. Г. Мищенко. Москва. 1888. Т. I, стр. 140.

«Fragmenta historicum Graecorum», гл. III, § 7. В частности, говоря о теологии финикийян, Филон Библосский приписывает им верования, что Уран сам изобрел Бет-Элы и воплотил их в одушевленные камни. — «*Εττενοησε θεος Ουρανός βαιτυλια, λιῦονς ἐμψυχους μηχανησαμενος*». См. Евсевий, lib. I, X. Fourmont. «Reflexions critiques». Т. I, XVI. ^ III кн. Царств, VII, 21.

О значении этих слов на рус. яз. имеется чрезвычайно интересное исследование М. В. Никольского. — «Iakhin и Bohaz». См. также статью — В. Stade. «Der Texte.des Berichtes uber Solomo's Bauten». I, 5–7. br. «Zeitschrift fur die alttestamentliche

Wissenschaft». 1883. S. 129–177. ³ Согласно Талмуду и Каббале, эти скрижали были сделаны из исполинских алмазов, т. е. из наиболее твердого камня, камня *катэ эξохήν*.

По синодальному рус. пер. — «И нарек [Иаков] имя месту тому Вефиль (Дом Божий)». — Быт. XXVIII, 19.

Рабби Иегуда производит *шетия* от глагола «шата» — «основывать». См. Талмуд. ПЭХй,

тракт. Иома, fol. 53, verso.⁴² Zohar, part. I, fol. 54. См. также *ibid.* fol. 88. См. также Талмуд, трактат Yoma, fol. 53. verso и fol. 54. verso. — «...Предание разъясняет, что мир был основан на этом камне

— По рус. пер. Н. Переферковича («Талмуд, Мишна и Гософга»). СПб. 1890.

?ус. синодальный пер. гласит: «Я Бог [явившийся тебе] в Вефиле». Л. И. Мандельштам (Я*РГ1, буквальный пер. Берлин. 5632–1872) переводит: «Я — Бог Бет-эля». Между тем член Я перед именем не позволяет переводить «Я — Бог Бет-Эля». Европейские имена не могут принимать члена, когда они находятся в состоянии *Tfi03, соответствующем родительному падежу других языков. См. Drach. Op. cit. II, p. 432.⁴⁴ Напр. — Бытие XLIX, 24; Второз. XXXII, 5; Царсг. XXII, 23; Захария IV, 7 и др. В Священной Книге Тота см. иероглиф Аркана I.

См. у Филона «Tract, quod deterius potiori insidiari soleat», p. 176. С. D. E. См. Drach. Op. cit. II, pp. 424, 429 и 432. Срав. I Кор. X, 3–4.

Замечательна параллель с культом Митры. Во время расцвета его в Риме при императоре Траяне, воздвигшем памятник Deo soli Mithrae, главная *пещера* (specus, spelunca) или храм Митры находился в подвалах самого Капитолия. См. Граф А. С. Уваров. «Христианская символика. Т. I. Символика древне-христианского периода». Посмертное издание. Москва. 1908. Стр. 24.⁴⁵ Journ. Ethn. Soc., vol. VIII, vol, p. 96, 115, 125.

Tylor. «New Zealand and the New Zealanders», p. 95. Hawkesworth. «Voyages», vol. II, p. 238. Williams. «Fiji and the Fijians», vol. I, p. 220. ⁴⁶ Turner. «Nineteen Years in Polinesia», p.p. 88, 527. ⁴⁷ Gill. «Life in the Southern Isles», p. 217. ⁴⁸ «Scenes and Studies of Savage Life», p. 265.

«Schoolcraft. Indian Tribes», vol, II, p. 229. ⁴⁹ Garcilasso de la Vega. «Comm. of the Incas», vol. I, p. 47, vol. II, p. 138. Nilsson. «On the Stone Age», p. 241.

Весьма интересные мысли по этому вопросу см. в соч.: Джон Вильям Дрепер, проф. Нью-Йоркского университета. — «История умственного развития Европы». Пер. под ред. А. Н. Пыпина. СПб., 1895. Изд. четвер. О. И. Бакста, стр. 344–352.⁵⁰ Zohar, part I, Sect. ЯЯШ "Т! (Haye Sara), fol. 129 verso. Zohar, part I, Sect. XVI (Vayera). fol. 101 verso.

Этот очень интересный текст в синодальном русском переводе гласит: (Пс. СIII, 4) — «Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими — огонь пылающий». Такую редакцию мы встречаем лишь в переводе LXX. А. И. Мандельштам дает («Тора, т. е. закон, или Пятикнижие Моисеево. Буквальный перевод». Третье издание. Берлин, 5632/1872) иной перевод — «делающий бури послами Своими, служителями Своими — пылающий огонь». — По нумерации подлинника Пс. CIV, 4. Этим он следует переводу Вульгаты — «Qui facit angelos suos ventus, mihistros suos ignem flammautem». В итальянском переводе — «Egli fa i venti suoi angeli e il fuoco divampante suoi ministri» и в немецком Лютера — «Der Du machest deine Engel zu Winden, und deine Liener zu Feuersflammen» мы видим редакцию Вульгаты, а в английском — «Who maketh his angels spirits: his ministers a flaming fire» — перевода LXX; Ввиду такого разногласия привожу подлинный текст: tifTj ti>X "ЯНУй Текст «Зогара» в связи со ссылкой на Экклез. III. 21 убеждает в правильности перевода LXX.⁶² Zohar, part. I. «Прибавления». П"11П П δ (Sithre Thorah, т. е. «Тайны Закона») fol. ⁵³ 288 recto.

«И нет в этом мире даже малейшей вещи, которая бы не имела своего сверхчувственного аналога». — Zohar, part I, fol. 156 verso.⁶⁴ Напр. — Zohar. par. I Sect. ШЧ (Vaygasch), fol. 205 verso, sect. ^ЯЧ (Vayhl) fol. 217 recto. 223 verso, 224 recto и т. д.

" Исход, III, 14.

Именно с этого начинается разбор ветхозаветного символизма св. Иусгин Филослоф.

⁶⁷ См. комментарии у Юлия Фирмика. (Firmicus. «De errore profanarum religionum ad

„Constantium et Constantem Augustas»).

68 тј

У египтян ковчегу завета соответствует паос.

Эти апокрифы и легенды чрезвычайно многочисленны: то же встречаем мы и в разных церковных песнопениях.

В наиболее яркой форме это выражено Иоанном Дамаскиным и Бонавентурой. В изображениях же креста с древнейших времен проводится «процветание» креста, т. е. символическое выражение тождества св. креста с деревом жизни. См. интереснейшую¹ монографию Николая Троицкого — «Крест Христа — дерево жизни» в журнале «Светильник». *Религиозное искусство в прошлом и настоящем*. N 3. 1914. Сто. 3 —

29.

Замечательно, что самое древнее до-семитическое название Вавилона на туземном языке было «Тш-tir-ki», что буквально значит: «место древа жизни».

См. Morris Jastrow. «Bildermappe zur Religion Babiloniens und Assyriens». Giessen. 1912. F. Bonayia. «The sacred Trees of the Assyrian Monuments» в «*Babylonian and Oriental Record*». London. Le comte Goblet d'Arviella. — «La migration des symboles». Paris. 1891. Ряд глубоких мыслей см. — Священник Павел Флоренский. «Смысл идеализма». Сергиев Посад. 1915. Стр. 33–37.

Наота (или Нота) или grokerena парсов непосредственно соответствует индийскому Come. См. Haug. «Essays on the sacred language, writings and religion of the parsis», p. 176.

См. Ferdinand Piper. «Der Baum des Lebens». Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1863. Berlin. S.S. 22–23.

См. M. N. Siouffi. «Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabeens, leur dogmes, leur moeurs». Paris. Imprimerie Nationale. MDCCLXXX, p. 6. См. напр. Риг-Веда, VI, VIII, 13.

«О древе Раджаятаны, посаженном Буддою, — говорит Ферпоссон, — упоминается в преданиях, но история перенесения ветви дерева Бо из Буд-гийя в Анурадгапуру в такой же степени достоверна, как и другие события, сохраненные летописями Цейлона. Посланное Ашокой (250 до Р.Х.), оно было принято Деванампиатиссом с великим благоговением и посажено на самом видном месте, в центре его столицы. Дерево это почиталось главною и самою важною сущностью (noumen) Цейлона в продолжение более двух тысяч лет, и оно, или собственно отпрыск от корня, его почитается и доньше. Город превратился в развалины, его большие дагобы разрушены, монастыри исчезли, но великое дерево Бо, как говорит легенда, все еще процветает, вечно зеленое и неизменное, процветает на утешение и поклонение⁷⁸ человеческого рода». — Fergusson. «Tree and Serpent Worship», p. 56.

Gesenius. *Scripturae Linguaeque Phoeniciae Monumenta*. с. 346–347. ⁸⁰ Movers. «Das Opferwesen der Karthagen». S. 71.

George Rawlinson. «Ancient Monarchies». 2-d ed. II. p. 8. Baumcultus der Hellenen. Botticher. 1856.

См. Mannhard. «Der Baumcultus der Germanen und ihrer Nachbarstamme» (Wald — ^{g3} und Feld kulte. т. I.) 1875. S. 7 и след. Также — Tacitus. «Germania». IX. ^{g4} См. Wiseman. «Discours sur les rapports entre la science et la verite revelee». Т. II, p. 49. Merolla. «Voyage to Congo». Pinkerton. vol. XVI, p. 236. Astley. «Collection of Voyages», vol. I, pp. 95, 97.

Tuckey. «Narrative». P. 181. Livingstone. «South Africa». P. 495. Villault. «Religions des Gotes d'Afrique», pp. 263, 267.

Fergusson. «Tree and Serpent Worship», p. 56 et seq. Hunter. «Annals of Rural Bengal». ^{8g} 1868. P.

131. Dal ton. «Des. Ethn. of Bengal». P. 115. ^{8g} Strahlenberg. «Travels in Siberia». P. 381. Erman. «Travels in Siberia», vol. I, p. 464. Maxsdeu. «History of Sumatra». P. 301. ^{9l} ₂ Ibid., p. 303.

Williams. «Fuji and the Fijians», vol. I. P. 219. ^{g4} Muller. «Amer. Urreligion». S. 59. ^{g5} Franklin. «Journeys to the Polar Sea», vol. I, 221. Tylor. «Anahuac», p. 215. Muller. Op. cit., pp. 491, 493. ^{gg} Garcilasso de la Vega. «Comm. of the Incas», pp. 47, 331. Darwin. «Researches in Geology and Natural History», p. 79.

99 Среди литературы о мандрагоре см. — J. Thomassi. "De Mandragora disputatio". Lipsiae. 1655, in-4°. A. Holzboung. «De Mandragora». Utrecht. 1694, in-4°. O. Rudbeck. «De Mandragora disputatio». Upsal. 1710, in-8°. C. Brewster Randolph. «The Mandragora of the Ancients Folklore and Medicine». 1905.

100 Замечателен роман Амфитеатрова — «Жар-цвет».

101 Вследствие перемещения точки весеннего равноденствия под влиянием прецессии, период которой равен около 26 000 лет, что составляет на каждый знак Зодиака около 2 300 лет.

^{!o2} См. Фабр д'Оливе, Сент Ив д'Альвейдр и др.

О личности Зороастра см. диссертацию аббата Фуше — «Memoires de l'Academie des Incriptions et Belle-Lettres», ч. 27, стр. 253–394 и исследование проф. Мейерса, помещенное в 3-м томе «Bibliotheca Philologia Nova» и частью в 8-м томе «Commentariis Societatis Gottingensis». ¹⁰⁴ См. Deane. «Worship of the Serpent traced throughout the World», 1 пк Здесь замечательно выражение «древний змий» — «serpens antiquus». В Мексике индийской Кали вполне соответствует Mictlancihuaetl,

107 Moor. «Hindu Pantheon». London, 1813, p. 40.

108 См. Bunsen. «Aegypten». V. 553, I. 499. Плутарх. «De Iside et Osirise», гл. XIX.

109 См. Книгу Мертвых, гл. CVIII. — Lepsius. «Das Totenbuch der alten Aegypter». Berlin. 1842. Весьма интересные мысли о «Книге Мертвых» см. — W. Marsham Adams. «The Book of the Master, or the Egyptian Doctrine of the Light born of the Virgin Mother». London. 1898.

11 F. Lenormant. «Les Origines de l'histoire», I. 2-е ed. p. 552. — «Одним из образов Malak-Baal'a, третьей ипостаси финикийской триады, был *nehouschtan*, змий- спаситель, изображение которого Моисей воздвиг в пустыне.

F. Lenormant. Op. cit. I p. 106, note. ^{!|2} См. Todt, ed. Naville, pi. LIV. См. Геродот, II, 74. Рус. пер. т. I. Стр. 134–135. См. Гастон Масперо.

См. E. Amelmeaux. «De role des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte». From Talfessin, translated by Davies. «Mythology of the Druids». Bathurst. Archeologia. Vol. XXV, p. 220. Society of the antiquaries of London.

«The most remarkable druidical monument in England is *the circle of stones*, on Salisbury plain, called Stone Henge; it appears to have been *the great national temple*». — «History of England». Goldsmith. Pinnock Tylor. 36-th ed. 1844. См. также Thomas Moor. («History of England». T. 1, p. 19.

См. Gougenot des Mousseaux. Op. cit. p. 509–510.

Bathurst, op. cit., p. 222. утверждает, что всякого рода галереи и аллеи (*collumnar avenues*) при храмах (напр. знаменитая аллея сфинксов от Луксорского храма до f Карнака) являются символами змеи.

См. Bandelier. «Ruines of the Pueblo of Pecos».

1 20

Humboldt. «Vues des Cordillieres».

См. Marquis de Nadaillac. «L'Amerique prehistorique», p. 541.

- 12 Histoire de Salapa. Mexico 1863. t.I. De Nadaillac, op. cit., pp. 131, 132, 541, 542. Lassen. «Indische Alterthums Kunde». t. IV. S. 149. Max Muller. «Buddhism and Buddhist Pilgrims», p. 24. E. Burnouf. «Introduction de l'histoire du Bouddhisme».
- 12 См. Макс Мюллер. «Шесть систем индийской философии». J²g Op. cit. p.485. См. Bathurst. Op. cit. p. 222.
- S. Reinach. «Les Serpent cornu dans les Mythes. Cultes et Religions». Paris. 1906. II. P. 58–65.
- См. Felix Lajard. «Recherches sur le Culte, les Symboles, les Attributs et les Monuments- figures de Venus». Paris 1837. p. 90 et 65.
- 128 См. Liv., 10,47; Ovid., Met. 15, 622–744.
- 129 *Φίλοσωφουμένα* (*Kara πάνων αιρεσεων ελεγγος*) V. 6. S. Hippoliti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decern quae supersunt. Ed. Duncker et Schneidewin. Gottingae. 1859. Стр. 140.
- 13 Проф. М.Э. Поснов. «Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним». Киев. 1917. Стр. 167–268.
- 131 Origenus. «Contra Celsum». VI, 25–35, 39.
- 132 lb. VI, 28. «*οι τα του οψεως ελνμενοι αις καλώς τοις πρώτοις ανδρωποις συμβολευσινος*».
- 133 Ibid., VI, 28: «*επειπερ τω οφευ γνώσιν κάλου και κακόν τοις ποωτοις ανδρωποις εισεγσυμενω, κατηρασατο*».
- 134 Ibid., VI, 38.
- Отношение этих двух «змееобразных начал», говорит Лепсиус (Z. W. T. 1864. I. S. 51), «может быть понимаемо как противоположное».
- 136 Morguil, 156. Windischmann, 37. «Shah Nameh», Atkinson's Translation, p. 14.
- 137 Hiouen-Thsang, vol. I, p. 4.
- 138 Fergusson. «Tree and Serpent Worship», p. 56.
- 139 Urham. «History and Doctrine of Buddhism in Ceylon».
- 140 Dillman. «Zeitschr. der Morgenlandischen Gesell». Vol. VII. S. 338. Bruce. «Travels», vol. IV. 5. 35.
- 141 Smith's «Voyage to Guinea», p. 195. Burton. «Dahome», vol. I. p. 94. Astley. «Collection of Voyages», vol. III, p. 489.
- 142 Здесь «более других почитается бог по имени Нденген, повидимому представляющий олицетворение отвлеченной идеи вечного бытия. Он не испытывает никаких волнений или ощущений, никаких желаний, за исключением голода. Змея, этот мировой символ вечности, считается вместилищем его. По некоторым преданиям, голова и часть тела его змеиные, а остальные части состоят из камня, эмблемы вечного и неизменного существования». — Williams. «Fiji and the Fijians», vol. II. p. 217.
143. Начиная с ацтеков (Squier. «Serpent Symbol in America», p. 162. Gama. «Descripcion Historica y Cronologica de las Pedras de Mexico». 1832. P. 39) и перуанцев (Muller. «Gesch. der Amer. Urreligionen». S. 366. Garcilasso de la Vega. «Incas», vol. I, p. 48), змеепоклонничество существовало у натчезов, караибов, монитаррисов (Klemm. «Cult, der Mens», т. II, стр. 162), манданов, татуров (Power. Amer. Ethnol. vol. III. p. 144), индейцев Пуэбло (Molhausen. «Tour to the Pacific», vol. I, p. 264) и в Парагвае (Charlevoix. «History of Paraguay», vol. I, p. 110) и др.
- Транскрипция Эрмана; см. словарь его стр. 20. Brugsch. «Die Aegyptologie». S. 34.
- Muller. «Semiten», IV. 7, 14, 16; срв. «Programm uber die Hyksos». S. 20 и след. Chabas. «Les pasteurs in Egypte». Brugsch. «Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen».
- См. Wiedermann. «Die Religion der alten Aegypter». S. 118. Birch. «Egypt in the earliest Times», p. 75.

Манefon, правильное Манетот (Ma-n-thot), т. е. любимый Тотом, жил в III веке до Р. Х. и был певцом в Фиванском храме. См. — Вockh. «Manethot», p. 395. «De Iside et Osirise» 11.

Historia. V, 3, 4. По рус. пер. Модестова. СПб. 1856, т. I. Стр. 359. С легкой руки Иосифа Флавия — «Contra Apionem». Рус. пер. Израэльсона. СПб. 1895. Стр. 91–97.

После Посидония это повторяется Аполлоном Моллоном, Иустином, Апионом, Диодором Сицилийским (XXXIV, fragm. 3) и Демокритом.

На поразительные размышления наводит эта преемственность: Сет в Аварисе — Иегова в восприятии гностиков, равно как по Тридону и Даумеру — Тамплиеры с Бафометом и «Великий Архитектор» масонства, возглавляемого Бнай-Беритом и ⁵⁴ Palladismum Novum Reformatum!

Наиболее известна карикатура на стене одного из палатинских зданий. Ослиный культ приписывается христианам см. — Tertullian. «ApoŃ.», с. 16. Minutius Felix, IX. 14: «Christiani venerantur caput asini». См. Todt. ed. Naville. pi. LIV.

См. подробное перечисление в соч. — George Rawlinson. «Les religions de l'ancien monde». Geneve. E. Verond et C-ie, ed. 1887. p. 40–41.

В. Вундт. «Миф и религия». Пер. В. Базарова и И. Юшкевича под ред. проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовского. СПб. Стр. 267.

См. литерат. у А. С. Уварова. «Христианская символика». Стр. 193–195. См. любопытную работу — Д. А. Сперанский. «Из литературы древнего Египта. Рассказ о двух братьях». СПб. i 906.

См. Jul. von Negelein. «Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult, Zeitsch des Vereines fur Volkskunde». Т. II, 1901, с. 406 и сл.; т. 12, 1902, с. 14 и сл., 377 и сл. «Федр» 246 А — В. По пер. проф. Карпова, т. IV. Стр. 92–93; 253С—256Е. По пер. проф. Карпова, ibid, стр. 69–75. ¹⁶ *Αιοδωρος ο Σικαλιωτης, Βφλιοϋηκη ιστορικη*. I, LXXXVIII. По фр. пер, — «Bibliothèque historique de Diodore de Sicile» traduit du grec par Ferd. Hoefler. Paris. Librairie de L. Hachette et C-ie. 1853. T.I, p. 101–102.

«Histoire de l'antiquite» par Max Duncker. Tr. fr. Paris. A. Lacroix et C-ie, ed. 1874. T. I, p. 100. Геродот, II, 46. По пер. с греч. Ф. С. Мищенко. Москва Т. I. Стр. 141.

¹⁶⁵ См. Chwolson. «Die Scabier und der Scabismus». II. S. 479. § 3.

¹⁶⁵ См. Елисеев. «Путь к Синаю». — О современных чертопоклонниках — иезидах см. — «La Chaldee, esquisses historiques suivie des quelques reflexions sur l'Orient par M. l'abbé P. Martin' chapel, de Saint-Louis des Francais, a Rome». 1867. Rome, imprim. de Civitta Cattolica, avec emprunt a M. le baron Adolphe d'Avril. «Etude sur la Chaldee chretienne», par Benjamin Duprat. Paris. 1864.

¹⁶⁷ См. М. Кобрин. «День очищения в Ветхрм Завете (D^s)S3i! Dⁿ)»· Холм. 1902. Глава II. Объяснение слова Стр. 46–73.

¹⁶⁸ См. Chwolson. Op. cit. II. 733.

¹⁶⁹ См. Иван Троицкий. «Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во время судий». СПб. 1886. Стр. 135.

¹⁷⁰ См. напр. Кадмет. «О явлениях злых духов».

«Катары зовутся так от кота: ибо, как говорят, они целуют в зад кота, в виде коего, как говорят, является им Люцифер». (В действительности имя «катары» производится от «καῦρος» — «чистый»), «О Небесной Иерархии». Гл. IV, § 2. По рус. пер. Стр. 19. См. Stanislas de Guita. «La Clef de la Magie Noire». Paris. 1897. P. 103.

⁷₅ «Хотя мы и принимаем человеческий вид, но спины у нас нет».

Знаменательна поэтому формула противоположного смысла, столь обычно встречающаяся в древнеегипетских заклинаниях: «Я господин собственной спины». Ибо преклонение перед статуей цезаря было лишь проявлением верноподданничества.

Легенда о варварском поступке с александрийской библиотекой Омара, ставшая столь популярной со времени латинского издания «Династии» Абульфарагия («Dynasty», стр. 114. vers. Росокк) совершенно противна истине. Утрата, понесенная во время Цезаря (пожар в 48 г. до Р. Х.), была заглажена тем, что Антоний подарил Клеопатре библиотеку Пергама. В Александрии были две библиотеки. Одна из них находилась в Брухие (Bruhionum — так назывался один из кварталов в Александрии, простиравшийся во всю длину самого большого из 2-х портов и заключавший в себе несколько дворцов, в которых жили Птоломеи. См. Анвилль. «Geogr. ancien.», гл. III, стр. 10) и была уничтожена во время народных волнений, происходивших в царствование Галлиена (см. Скалигер. *Animadver ad Euseb. Chron.*, Стр. 258. Три диссертации Бонами в «Memoires de l'Academie», т. IX. Проф. Гейне собрал превосходные сведения в своем трактате «De Genio Saeculi Ptolemaerum». Стр. 111. Opus Acad., 4. I). Другая библиотека-находившаяся в Сераписе, была уничтожена епископом Феофилом за 250 лет до вторжения арабов в Египет (см. Гиббон. «История упадка и разрушения Рим скзй к: зерии». Москва. 1883, т. I, стр. 315 И Т. II, стр. 17, 18). Сердце леденеет, когда читаешь, что в течение нескольких месяцев александрийские бани топились сотнями тысяч манускриптов, из которых многие восходили к жуткой, баснословной древности. Но уже через 20 лет после этого дикого разгрома вид пустых полок вызывал сожаление и негодование в тех посетителях Александрии, которых ум еще не был совершенно омрачен религиозными предрассудками. — «Nos vidimus armaria librorum, quibus direptis, exinainta ea a nostris hominibus, nostris temporibus memorand». — Орозий, кн. VI. гл. XV. Стр. 421 по изд. Гаверкампа. Громадный материал о брачных соединениях с божествами, принявшими различные образы, собраны в соч. — «Les Vierges Meres et les Naissances Miraculeuses. Essai de

; *mythologie comparee*», par P. Saintyves. Paris. Librairie critique Emile Nourry. 1911. Среди современной литературы см. указание в соч. — Ганс Гейнц Эверс. «Ужасы». — «Белая девушка». Изд. Маркса. Стр. 77.

Не только каждый драгоценный камень обладает особой силой, как связанный астрологически с соответствующими знаками Зодиака и планетами, но и quasi-аморф-ные тела, как, например, металлы, обладают специфическими свойствами. Достопримечательно, что современная медицина уже пользуется с лечебными целями флюидами металлов, которые исцеляют различные мигрени, невралгии и параличи. Эта металлотерапия была впервые открыта доктором Йорком и развита затем знаменитым Шарко. См.: Шарль Рише. «Сомнамбулизм, демонизм и яды интеллекта». СПб. 1885. Стр. 174–175.

«La Thracie, seule voie des sciences divines et humaines» par Quantius Aucier. Paris, an VII de la Republique, in-⁰, p. 246.

РАЗДЕЛ II

Справедливо говорит Бульвер Литтон («Странная история». СПб. 1863. Стр. 326–327). — «Возьмите ум самый могучий, самый трезвый, какой только произвел самый могучий, самый трезвый народ из всех народов. Возьмите величайшего из величайших людей, великого Юлия Цезаря. Всенародно, в сенате, он объявляет, что бессмертие души — пустая химера. Он принадлежит школе, наследованной римскими сластолюбцами от Эпикура, и отвергает всякое вмешательство Божества в земные дела. Выше этого авторитета материалисты не имеют. Они не могут похвастаться другим последователем своего учения, который бы равнялся по уму Цезарю. И все же этот великий мыслитель, отвергающий существование Бога и души, входя в колесницу, бормотал какое-то заклинание, ползал на коленках по ступеням храма для умиловивления отвлеченной идеи, называемой «Немезидой) и не перешел Рубикон, не посоветовавшись с прорицателями». — Вообще можно указать произвольно большое число примеров,

доказывающих, что атеизм всегда идет рука об руку с суеверием.

² В богословской литературе имеется обширнейший эмпирический материал, показывающий самопроизвольное пробуждение религиозного чувства у таких людей, которые были специально изолированы родителями от всяких религиозных проявлений и даже рассказов о них. Замечательно также, что в религиозных людях обычно эта религиозность проявлялась вместе с первыми проблесками сознания. Очень сомнительны и приводимые примеры о диких племенах, не имеющих понятия о Божестве и будущей жизни. К подобным племенам многие писатели относили австралийцев, но это совершенно несправедливо. Аборигены Австралии признают Божество, но Оно так свято, что на их языке нет приличного Ему названия: на английском языке они называют Его «Великим Господином». Они верят в будущую жизнь, полную радостей и счастья. См.: «Физическое описание Нового Западного Валлиса» Стрелецкого.

⁴ См.: Манефон. Плутарх. «De Iside et Osirise», гл. XI. Roth. «Aegyptischex Claubenskreis», прим. 80. Kathopanishad. Отд. II, часть IV, стр. 15. Mundakopanishad I. I. 1–5.

Проф. Макс Мюллер: «Шри Рамакришна Парамахамса. Его жизнь и учение». Пер. И.Ф. Наживина. Москва. 1913. Стр. 136. «О Небесной Иерархии». Гл. II, § 2. Рус. пер. стр. 8–9.

Iamblichos. «*Περὶ Μυστήριων Λόγος*». — Iamblichus. «*Demysteiis Aegyptorum*», in-fol. 1678. По франц. пер.: «*Le livre de Iamblique sur les mysteres*». Traduit de grec par Pierre Quillard. Paris. Libraire de l'art independent. 1895.

«Умри и будь! Пока ты этого не свершишь — ты лишь пришелец на мрачной земле». — Goethe.

«Федон» 64, А. По пер. проф. Карпова, т. II, стр. 69.

Meister Eckehart (1260–1327). «*Schriften und Predigten*». Aus dem Mittelhohdeutschen ubersetzt und herausg. Herm. Butner. — «Вот последнее и высшее: человек освобождается тем, что он забывает свою собственную сущность и сливается с безбрежной глубиной Первопричины». — Мейстер Экхарт.

Dr. Rudolf Steiner. «*Das Christentum als mystische Tatsache*». Leipzig. Verlag von Max Altmann. 1. Aufl. 1910. В рус. пер. — «*Мистерии древности и христианство*». Москва. МСМХIII, стр. 104.

Stanislas de Guaita. «*La Clef de la Magie Noire*», p. 214.

Мейстер Экхарт. «*Проповеди и рассуждения*». Перевод со средне-верхне-немецкого и вступительная статья М. В. Сабашниковой. Изд. «*Muscaget*». МСМХII, стр. 16. «*Le Bhagavata Purana, ou Histoire poetique de Krichna*». Traduit par Eugene Burnouf. 17 Кн. 1. Гл. VI, ст. 16–17.

О мусульманском мистицизме, о сектах: ассасинов, исмаилитов, алидов, имамитов и др. см. напр. — De Hammer. «*Histoire de l'Ordre des Assassins*». Paris. 1833. А. v. Kremer. «*Geschichte der hershenden Ideen des Islams*». Leipzig, 1868. Scharastani. «*Religionsparthelen und philosophen Schulen*». 1850. В. Жуковский. «*Человек и познание у персидских мистиков*». И. Н. Холмогоров. «*Шейх Саади Ширазский и егй значение в истории персидской литературы*». К. Казанский. «*Мистицизм в Исламе*». Самарканд. 1906. Казанский. Op. cit. Стр. 57.

Plotin. «*Enneades*». I. 6, 8. По фр. пер. т. I. p. 111.

«*Hermes Trismegiste a son fils Tat*». Traduction par Louis Menard. Paris. Didier et C-ie.

1867. Подлинные творения Гермеса Трижды-величайшего исчезли бесследно. У некоторых авторов мы, правда, встречаем указания на то, что египетские иерофанты хранили как драгоценнейшую святыню 42 книги Гермеса, однако не только их содержание, но и самые названия их до нас не дошли. В начале христианской эры память об этих творениях была еще жива, и некоторые фрагменты, передаваясь из уст в уста, еще сохранялись, хотя, конечно, в сильно искаженном виде. В указанном труде Louis Menard'a и приведено во французском переводе полностью все сохранившееся из этих апокрифов до наших дней. По поводу сомнения

об аркадийском влиянии на упомянутые творения Гермеса (на русск. яз. см. Проф. Ф. Зелинский. «Соперники христианства». СПб. 1910) укажем, что наиболее убедительно египетское происхождение герметической литературы доказывается в сочинении Рейнценштейна о «Поймандре», в капитальном труде Мида — «Tree-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis», а также в работах В. М. Адамса, талантливого исследователя «Книги мертвых» — W. Marsham Adams. «The House of the Hidden Places, a Clue to the Creed of Early Egypt from Egyptian Sources». London. 1895. Хотя подлинные книги Гермеса исчезли бесследно, устное предание в эзотеризме Запада сохранило отдельные фрагменты, как, напр., «Изумрудную Скрижаль», равно как и отзвук о великих доктринах, затуманенных сонмом веков. Попытку их формулирования мы находим в весьма достойной внимания книге — «The Kybalion. A study of the Hermetic Philosophy of ancient Egypt and Greece by three Initiates». The Yogi Publishing Society. 1908. Краткое излож. см. Д. Странден. «Герметизм». СПб. 1914.

Ernst Laas. «Idealismus». I-rtteil. Berlin. 1879.

22

Свящ. Павел Флоренский. «Смысл идеализма». Сергиев Посад. 1915. Стр. 22. «Porphirii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium». I Brand. 9—14. — «Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum

²⁴ Regiae Borussicae», vol. IV, pars I. ed. Ad. Busse. Berolini. 1885. 9—14.

²⁵ См. Л. М. Лопатин. «Положительные задачи философии». Москва 1886—1891. Кроме того, Флоренский строит еще 16 возможных аргон учений. Op. cit., стр.

²⁶ ²⁰-²¹.

²⁷ Аристотель. «Метафизика». 1 (А) 9.

²⁸ Plotin. «Enneades». II, 3.7. По фр. пер. т. 1. Стр. 175—177.

Те же идеи см.: у Сенеки — «Quaes! natur.», lib. II. 32 — и у Лейбница — «Монадология», § 56. — «Cette liaison ou cet accomodement de toutes les choses crees chacune a chacune, et de chacune avec toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui empriment toutes les autres, et qu'elle est par censequent un miroire vivant perpetuel de l'univers».

См. «Enneades». I, 4. 35. Диоген Лаэртский («Βίων και γνινμ,ων των εν φιλοσοφία ευδοκίμησαν των») приписывает эти идеи стоикам: «ηνωσαι αυτόν (τον κοσμον) τούτο γαρ αναγκαζεσϋαι ην των ου μάγινων προς τα επίγεια συμπτοιαν και ου ντο— νιαν».

Иегуда Халеви в своем «Кюзари» (ЧПЭП) проводит ту же мысль, по-видимому, в связи с учением великого неоплатоника. — «Сефер-Иецира объясняет существование Единого Бога, показывая нам в области многоразличия и множественности присутствие единства и гармонии, ибо такая целостность не может произойти иначе, как от одного Повелителя». Абул'хассан Иегуда бен Самуель Халеви (Ибн Алеви), блестящий представитель века еврейского просвещения в Испании, родился в 1086 г., дата смерти неизвестна. Знаменитое «Cuzary» было написано Халеви на арабском языке, затем переведено на еврейский Иегудой бен Тибоном и на испанский рабби Иаковом Абенданой. Последний перевод наиболее известен. «Cuzary» (вернее «Chozary») написано в форме диалога между царем Cuzar'ом и ученым евреем-фило-софом, который и убеждает царя отвергнуть заблуждение идолопоклонства. Испанский соответствующий текст в переводе Abendana гласит так. — «Ensenala deydad y la unidad por cosas que son varias y multiplicadas por una parte, pero per otra parte, son uniaas y concordantes, y su union procede del uno que los ordena». — «Cuzary». Disc. 4, 8, 25.

См. «Enneades». IV, 4. 32. Лейбниц. «Монадология», § 61.

Сравн. у Сенеки («Quaest. natur.» I. 1). — «Videbimus an certus omnius rerum ordo ducatur, et alia aliis cit complexa sint, ut quod antecedit, aut causa sit sequentium, aut

33 signum».

Сравн. у Шеллинга («Zusatz zur Eileitung in die Ideen». Собр. соч. I. 2, стр. 69). — «Природа есть не только в целом частное единство идеального и реального, она представляет собою такое единство в частной форме каждой из своих ступеней, она есть ряд таких частных единств, подчиненных единству целого». См. Куно Фишер. «История новой философии». Т. VII. «Шеллинг», пер. Н. О. Лосского. СПб. 1905. Стр. 490.

Хорошо сказал Карлейль о Гете (в статье «Goethe's Works»): «Перед его взором простирается весь мир — прозрачный как хрусталь, но окруженный со всех сторон чудесами; все естественное, в сущности, сверхъестественно».

35 См. — M. Barbie de Meynard. «Journal asiatique». 1887. Janvier.

36 О «законе иллюзии» см. мой труд «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро», стр. 378–379.

37 «Чувство синтеза» было известно уже Эккарстгаузену, называвшему его «чувством истины». См. «Ночи или беседы мудрого с другом». СПб. 1804. Стр. 280. Благодаря важности своего внутреннего содержания, но в то же время трудности понимания без специальной подготовки, «Сефер-Иецира» была комментирована целым рядом писателей: Саадией-Гаоном, Моисеем бен Нахманом, Моисеем Ботрилем, Авраамом бен Диором, а также караимским ученым Иаковом бен Рубеном. Р. Саадия-Гаон перевел ее на арабский язык. Из латинских переводов первый был сделан Постелем и издан в Париже в 1552 г., другой, не менее известный, — Риттангеля — напечатан в Амстердаме в 1642 г. Текст вместе с комментарием Авраама бен Диора издан впервые в Мантуе в 1562 г., потом в Амстердаме в 1642 году. В настоящее время мы имеем перевод на французский язык Папюса, который и вошел в переведенный на русский язык его труд — «Каббала» (Общий перевод А.В.Трояновского; «Сефер-Иецира» же переведена непосредственно с подлинника Н. А. Переферковичем). Этот русский текст не только близок к буквальному смыслу подлинника, но и весьма удовлетворительно передает его своеобразный дух.

39 Zohar, part.I, отд. fol. 204 recto. Эта доктрина весьма часто повторяется в Зогаре и освещается с различных сторон: напр. — part. I, fol. 2 verso et 3 recto. Отд. (Vaygasch), fol. 205 recto и т. д. Необходимо указать также на «Отийеф» («Алфавит») рабби бен Акибы, исключительно посвященный символизму евр. букв; здесь, напр., мы читаем: «В момент сотворения мира огненным резцом выгравированные на августейшей короне Господа 22 буквы иудейского алфавита вдруг сошли со своих мест и разместились перед Ним. Затем каждая буква сказала: «Сотвори мир через меня». Этот глубоко содержательный мистический символ прямо перешел в Агаду. — «Двадцать две буквы алфавита блистают и пылают огнем в мировой короне, украшающей

40 Божество». См. также Бет-га-Мидраш III, 50 д-ра Адольфа Йеллинека.

«Le Juif, le judaisme et la judaïsation des peuples Chrétiens» par le chevalier Gougenot des Mousseaux. Paris. Henri Plon, ed. 1869, pp.519–520.

Гужено де Муссо излагает главным образом по Rouland. «Histoire des juifs». T.VI. Supplement de Joseph. 1810. Pp. 335–341.

«Еврейские религиозные секты в России». Составлено В. В. Григорьевым. СПб. 43 1847. Стр. 149.

«Конечно, в Св. Книгах Ветхого Завета нет ни одного слова, которое бы указывало или только намекало на существование у евреев, до Вавилонского пленения, какого-либо тайного предания, какого-либо особенно глубокого и чистого учения, жившего и передающегося между немногими избранными, но зато многие места Мишны и Гемары, равно как дух Онкелосова халдейского перевода Пятикнижья и некоторые обстоятельства, встречающиеся в еще более

древнем халдейском парафразе Ионафа-на-бен-Узиеля, свидетельствуют, что если не ранее, то около конца I века по Р. Х. (когда жили упомянутые выше Р. Акиба и Р. Симеон-бен-Иохай) между евреями существовало тайное мистическое учение о сотворении мира и природе Божества, учение губительное для слабых умов, которое могло вести их к безумию или к нечестивым заблуждениям, и столь страшное, что одно имя его внушало род религиозного ужаса, учение, которое сообщалось поэтому с величайшей скрытностью и осторожностью только людям, отличавшимся силами умственными и нравственными, и не иначе притом, как по достижении ими весьма зрелого возраста». —

44 В. В. Григорьев. *Op cit.* Стр. 142–143.

Литература о Таро как общераспространенном инструменте дивинаторного искусства, его истории, теории и практических методах весьма многочисленна; укажем на след. наиболее известные сочинения. — Kircher. «*Oedipus aegyptiacus*». Рим. 1652–1654. Etteila. «*Les diverse questions inscrites dans le Livre de Thot, retirees de l'ouvrage ayant pour titre: «Lecons theorique et pratique du livre de Thot»*». Paris. 1787. Его же — «*Jeu des Tarots, ou le Livre de Thot ouvert a la maniere egyptiens*». Memphis et Paris. Chatto. «*Facts and speculation of the origin and history of playing cards in Europe*».

London. 1848. Boiteau d'Amby. «*Les cartes a jouer et la cartomancie*». Paris. 1854. Vaillant. «*Histoire specials des Rom-Muni ou Bohemiens*». Paris. 1857. Merlin. «*Origines des cartes a jouer, recherches nouvelles sur les naibis, les tarots et sur les autres especes des cartes*». Ouvrage orne de 70 planches. Paris. 1869. «*The Platonist*». 1888. Ely Star. «*Les Mysteres des l'Horoscope*». Paris. 1888. Falconnier. «*Les XXII lames hermetiques du Tarot divinatoire exactement reconstituees d'apres les textes sacres et selon la tradition des Mages de l'ancienne Egypte. Dessins Otto Wegener*». Paris. 1896. Papus. «*Le Tarot divinatoire*». Paris.

⁴⁵ В сравнении с величием и важностью проблемы имеющаяся литература поражает поверхностностью, непониманием и малочисленностью. Ранее всего о символизме Таро, отождествляя его с «Бытием Еноха», упоминает Вильгельм Постель в его «*Clavis absconditorum a constitutione mundi etc.*» Базель. 1547. — См. фр. пер. «*Clef des choses cachees dans la constitution du monde par laquelle l'esprit humain dans les notions tant divines qu'humaines parviendra a l'interieur du voile de l'eternelle Verite par Guillaume Postel, translateur des decrets divins*». Paris. Chacornac. 1899. Внутреннюю глубину и мировое значение символов Таро впервые почувствовал Court de Gebelin. В своем громадном, но, к сожалению, неоконченном труде — «*Plan general et raisonne des divers objets des decouvertes qui composent le monde primitif*» (Paris. 1772, in-4°) и «*Monde primitif analyse et compare avec le monde moderne, concidere, dans l'histoire civile, religieuse et allegorique du calendrier ou almanach*» (Paris, 1773—1784, 9 vol. in-4°) — он пытается прежде всего путем символов Таро отыскать единый, некогда общий всем народам язык, теперь позабытый. Но наряду с историко-филологическими изысканиями он, собственно говоря, ставит проблему познания Таро во всей широте. — «Если бы кем-либо была услышана весть, что до наших дней сохранилось сочинение египтян, существующее уже 3957 лет, единственная книга, избегнувшая пламени, пожравшего их грандиозные библиотеки, и содержащая самую чистую их доктрину о наиболее интересных проблемах, то, несомненно, всякий поспешил бы изучить эту книгу, столь драгоценную, столь необыкновенную. Если же к этому прибавить, что эта книга весьма распространена в большей части Европы, что на пути ряда веков она находится в руках всего мира, то изумление оказалось бы еще несравненно более сильным. Но оно достигнет наивысшей — степени, когда станет известно, что ни один человек еще не подозревал ее египетского происхождения, что ею обладают так, что ею в действительности вовсе не обладают, что никто еще не попытался дешифровать ее хотя бы один лист, что этот плод мудрости всеми рассматривался лишь как собрание экстравагантных фигур, которые ничего не означают сами по

себе. — А потому не скажут ли, скорее всего, что всем этим хотят лишь позабавиться и поиграть доверчивостью слушателей? Между тем этот факт глубоко истинен. Эта книга египтян, единственный остаток их великих книгохранилищ, существует до наших дней: она даже находится во многих руках. К несчастью, эта драгоценная книга не понимается большинством тех, кто располагает ее копиями. Представляется чрезвычайно желательным, чтобы кто-нибудь, одаренный достаточной силой, посвятил свою жизнь вразумительному объяснению ее содержания». В ответ на этот призыв появился ряд работ, специально посвященных символизму Таро, но все они бесконечно далеки от требуемой степени совершенства. Прежде всего надо указать на написанную по схеме Таро основную книгу философии мартинизма — Louis-Claude de Saint-Martin (*Le Phil... Inc....*). «Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers». Paris, edition de l'ordre martiniste. Chamuel ed. 1900. (Перв. изд. 1782 г.). По этой же схеме написана посвященная символике чисел работа — Lagouria. «Les Harmonies de l'Etre exprimees par les nombres, ou les lois de l'Ontologie, de Psychologie, de l'Ethique, de l'Esthetique et de la Physique, expliquees les unes par les autres et ramenees a un seul principe». Paris. 1847. 2 vol. in-8. Наиболее полное философское и оккультное истолкование Арканов мы видим у Леви и Гюайта. — Eliphas Levi. «Dogme et Rituel de la Haute Magie». Paris. Germer Baillier. 1861. Stanislas de Guaita. «Essais des Sciences maudites. Le Serpent de la Genese. Premiere Septain. Le Temple de Satan». Paris. 1891. «Seconde Septain La Clef de la Magie Noire». Paris. Chamuel. 1897. Специально посвящены Таро, но имеют меньшую ценность соч. — «Le Tarot des bohemiens le plus ancien livre du monde. A l'usage exclusif des initiees». Par Papus. Paris. Durville. 1911. Oswald Wirth. «Le Livre de Thot, comprenant les 22 Arcanes du Tarot, dessines a l'usage des initiees sur les indications du Stanislas de Guaita». Его же — «Grand Livre de la Nature». Упоминается о Таро в след. раб. — Christian. «Histoire de la Magie, du monde surnaturel et de la fatalite a travers les temps et les peuples». Paris. H. P. Blavatsky. «The Secret Doctrine». Miscell. Saint Yves d'Alveydre. «Mission de l'Inde en Europe». Paris.

Dorbon — Aine. 1910. Рус. пер. Пг. 1915. На рус. яз. — «Курс энциклопедии оккультизма, читанный Г. О. М. в 1911–1912 акад. году в СПб. Составила ученица N 40. Ф. Ф. Р. С. Р». П. Д. Успенский. «Символы Таро. Философия оккультизма в рисунках и числах». СПб. 1912. Наконец, этой проблеме посвящена моя работа, хотя и делающая шаг вперед по сравнению с иными, но также совершенно не соответствующая величию цели. — «Священная Книга Тота. Великие Арканы Таро. Абсолютные Начала Синтетической Философии Эзотеризма. Опыт комментария Владимира Шмакова, инженера путей сообщения». Москва МСМХVI*. Благодаря напряженной работе последних лет мне удалось несравненно ближе и глубже подойти к этим символам, и, если это будет мне суждено, я надеюсь написать совершенно новый труд, посвященный этой величайшей проблеме всей нашей культуры. С другой стороны, в связи с прочитанным мною курсом в 40 лекциях о символах Таро мне удалось привлечь к работе над ним нашего известного художника Василия Николаевича Масютина, который и создал изображения всех Великих Арканов в 22 акварелях, чрезвычайно ярких и своеобразных, соответственно оригинальному направлению его творчества.

⁴⁶ Порфупиос. «Αφορμαι προς να νοητά». («Sententiae ad intelligibilia ducentes»). «Начала теории умопостигаемых». — Комментарий на «Эннеады» Плотина. VI, 5; 40.

РАЗДЕЛ III

¹ См. — S. Karppe. «Etude sur les origines et la nature du Zohar». Paris. Felix Alcan, editeur. 1901. P. 97. О «Книге Еноха» имеется весьма многочисленная литература; любопытные взгляды на ее историческую роль см. в «Тайной Доктрине» Е. П. Блаватской. На рус. яз. см. — «Книга Еноха. Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической Книги Еноха». Сочинение свящ. Александра Смирнова. Казань. 1888. ~ Это может быть пояснено

индуктивным наведением магнетизма: под воздействием внешнего магнитного поля все молекулярные магниты ориентируются в определенном направлении. Если это мягкое железо — молекулярные магниты при прекращении индуцирующего тока возвращаются в начальное хаотическое расположение, и железо размагничивается. Если это сталь — молекулярные магниты оказываются закрепленными, и получается постоянный магнит.

«Могу сказать, что почти все, присутствовавшие при наших разговорах, лучше бы рассуждали о содержании сочинений, написанных теми самыми сочинителями. Итак, я вскоре узнал, что и поэты пишут то, что пишут, по внушению не мудрости, а какого-то естественного дара, приходя в энтузиазм, как прорицатели и предсказатели. Последние, хотя говорят много хорошего, однако не знают того, что говорят; в таком же состоянии находятся и поэты». «Апология Сократа». 22 В — С. По пер. проф. Карпова, ч. 1, стр. 413.

ГЛАВА XVI

¹ Доказательство онтологического тождества см. — Plotin. «Enneades». V, 3.5–6. По фр. пер. pp. 38–42.

Книга Премудрости Соломона. VII, 25–26.

На древнем священном языке «zend» значит «жизнь», «живой»; «Авеста» — «слово», «оракул», «откровение». — См. диссертацию проф. Тиксена: *De Religionum Zoroastricarum, apud veteres gentes, vestigiis*. In comment. Soc. Goe*... ч. 2, стр. 112 и Kleuker. «Anhang zum Zend-Avesta». ⁴ «Оправдание добра». По изд. 1897–1900. Т. 1. Стр. 203.

⁶ См. В. Эрн. «Идея катастрофического прогресса». — «Русская мысль». Октябрь 1909. В. Эрн. «Григорий Саввич Сковорода. «Жизнь и учение». Москва. 1912. Предисловие, стр. 9–10.

В. Эрн. «Борьба за Логос». Москва. 1911. Стр. 344. В. Эрн. «Сковорода». Стр. 13.

также изданная «Софией», Киев, 1993.

⁹ В. Эрн. «Беркли как родоначальник современного имманентизма». «Вопр. философ. и психол.» Кн. 103.

Это учение достигло наивысшего расцвета в XVIII веке; особенно показательно соч. — De la Mettrie. «L'homme — machine». ¹¹ Полн. собр. соч. Ф. М. Достоевского. «Бесы», т. I, ч. II, стр. 346–348. «Борьба за Логос». Стр. 348. Ф. М. Достоевский. Op. cit. Стр. 348.

14 В. Эрн. Op. cit. Стр. 349.

15 См. напр. — Свящ. Шиники. «Католическая исповедь и женщина». Пер. с фр. Непогрешимого. СПб. 1898.

¹ По словам Геродота. — «Египтяне первые воспретили половые сношения в храмах и первые стали не позволять после сношения входить в храм не обмывшись. Действительно, почти все народы, кроме египтян и эллинов, позволяют себе сообщаться с женщинами в храмах, а после сообщения не обмывшись входить в храм». II (Евтерпа) 65. По пер. Мищенко, т. I, стр. 150. Платон. «Федон», 64 E. По пер. проф. Карпова, т. II, стр. 70.

18 Ibid., стр. 71.

19 Ibid., стр. 73. _

¹ По отношению к Платону это с замечательным проникновением установлено В. Эрном в его разборе «Федра» и, увы, неоконченной работе: «Верхнее постижение Платона». — «Вопросы философии и психологии». Кн. 137–138. 1917. Стр. 102–173.

21 — Отождествляя понятия: «мистика» и «интуиция», Гартман правильно утверждает: «В философии можно причислить к мистикам всякого истинно оригинального мыслителя, ибо новое направление в истории философии никогда не вымучивалось тяжелым сознательным

пробованием и наведением, но всегда созидалось путем одного гениального взгляда в самое нутро вещей, ибо тема философии, именно — отношение индивидуума к абсолютному, всегда стоит в тесной связи с чувством, сознаваемым только мистически». — «Философия бессознательного». Рус. пер. Т. I. 22 Стр. 258.

Патанджали во второй сутре объясняет Йогу как Chitta-vritti-nirodha, т. е. сдерживание или остановка действий и рассеянности мышления. Vritti значит «действие», «движение» или «функция»; Chitta — «мышление», «мысль», «ум», «мыслящий принцип»; Nirodha — «сдерживание» — не обозначает полного подчинения всех движений мысли, а только концентрирование, сосредоточение. См. Макс Мюллер. «Шесть систем индийской философии». Пер. П. Николаева. Москва. 1901, стр. 291–292.

ГЛАВА XVII

¹ У индусов самое слово «manas» — «разум» — было синонимом организации, контроля и управления над эмпирическими восприятиями. Они часто называют manas сторожем у двери, не позволяющим ощущениям вторгаться в сознание без всякого порядка и всем сразу. См. Макс Мюллер. «Шесть систем индийской философии». Рус. пер. Стр. 361.

РАЗДЕЛ II

1 По словам Плотина, «нужно признать, что часть души обитает в мире интеллигибельном. Он [Платон] говорит [«Федр»] также о нашей душе: «она прячет свою голову в небе». — Plotin. «Enneades», V. 1. 10, По фр. пер. III, p. 23.

2 Ibid. V. 1.11, По фр. пер. III, p. 24.

Мы встречаем эту идею уже у Олимпиодора: «Если наша душа определяет, что эта вещь более прекрасна, а та менее, то очевидно, что она судит по сравнению с некоторой моделью, с идеей». См. «Comm. sur le «Phedon» dans les Fragments de Philosophie ancienne» de M. Cousin, p. 418.

Глава XVIII

¹ Plotin «Enneades», V. 1, 2. По фр. пер. t. III, p. 7.

² См. мой труд «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств», § 20 См. Савинков. «Петроглифы Енисея», Стр. 513, 514, 573. Кн. Волконский. «Человек на сцене». д'Удино. «Выразительный жест» в раб. Ж. Далькроза о пластике.

4 См. Вигуру. «Психическая зараза».

5 См. проф. Сикорский. «Психиатрия».

6 Т. е., пользуясь техническим языком, можно сказать, что мистерия так же выпукло обнаруживает основные изгибы и переломы жизни, как сокращенный профиль показывает основную конфигурацию земной поверхности на протяжении данной линии.

Эта идея ярко выражена уже Гартманом. «Philosophie des Ubewusten». 2 Auff.S 219. Русск. пер. т. I. Стр. 168.

ГЛАВА XIX

1 Поэтому проф. Зелинский прав, утверждая в своем сборнике «Соперники христианства», что образы греческой мифологии выражают символически состояние сознания самого человека, взирающего на явления природы, но не прав, утверждая полноту такого решения: истина выражается антиномией, выраженной мною.

2 Бэкон Веруламский. «Новый Органон». 1. 3. По пер. П. А. Бибилова. СПб., 1874, т. II, стр. 15.

3 «Mag», греческое «μαγοζ» происходит от зендского «тод», «mogbed» или «moted». «Мод» (Klen-kler «Zend-Avesta». Anhang II, 3. § 30) значит «священнослужитель» на pehtvi или huzvaresh

— языке, который заменил зендский язык в маздеизме в эпоху сассанидов (четвертая персидская династия царствования после пискадидов, це-анидов и ашканидов или арзасидов. — См. диссертацию Фрерэ. *Memoires de l'Acad, des Inscript et Belles — Lettres*, t.XVII. На зендском языке «meh», «mah», произносимое «megh», «magh» значит «великий», «совершенный» (Anquetil-Dupperron. «Zend- Avesta», t.II. p. 555). Отсюда происходит халдейское слово «maghdim», что значит «высшая мудрость» или «священная философия». См. Porphyg. *De Absit.*, IV, 16. Elian. *Vai. Hist.* II, 17. Alf. Maury. «Magie et Astrologie». ch. II. p. 30. P. Christian. «Histoire de la Magie», p. V. Тот же корень мы видим в халдейском языке — «man» — значит «могучий», «всеведующий». — См. Fabre d'Oliver. «Histoire Philosophique de Genre Humaine». Paris. Chacomac. 1910. T. I. pp. 307–308.

П. Флоренский. «Общечеловеческие корни идеализма». Сергиев Посад. 1909. Стр. 17.

ГЛАВА XXI

2 Zohar, part. III, отдел KID't, fol. 9. verso и 10 recto. См. также: Zohar, part. I, fol. 39. verso и 40 recto.,

3 Псалом IX. 9.

4 Zohar, M4II ЧЧПО («Sithre Thorah»), part. I. Прибавления, fol. 257 recto. См. тж. part. II, отдел K1S1 («Vayera») fol. 30. verso.

5 См. Zohar, part. III, отдел ГИЙ1У («Schemoth») fol. 10 verso.

ГЛАВА XXII

¹ Prashnopanishad, вопрос 5-й, 2. Aristot. «De anim». II, 12, p. 424, a 17 sq. III. 2, p. 425, в 23. («Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica». Berolini. 1831). — См. Fr. F. Kampe. «Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles». Leipzig. 1871. S. 81–82. ³ Beat. August. «In Ioann. Ev». Tr. XXIII, 9. Чжуан-Цзы. См. «Musings of Chinese Mystic». Wisdom of East Series. О даосизме см. след. раб. — «Textes Taoistes, traduits des originaux chinois et commentes par C. de Harlez». Rosny. «Le Taoisme. Avec introduction par Ad. Franck». «Le livre de la Voie et de la Vertu traduit par Stanislas Julien». Paris. 1842. «Lao-Tze's Tao-te-king». Ubersetzt von Victor von Strauss. Leipzig. 1870.

ГЛАВА XXIII

1 См. — Cicero. «De natura deorum». I. 43. 120.

2 «Exehis effectum esse caelum atque, terram nulla cogente natura, sei concurso quodam fortuito». Ib. I. 2, 4, 16.

3 Есть предание, что Демокрит ходил даже к гимнософистам в Индию.

4 Сохранившиеся фрагменты Гераклита с издания Дильса («Heraclitos von Ephesus». 2. Aufl. Berlin. 1909), пер. на рус. яз. — «Гераклит Ефесский. Фрагменты». Пер. Вл. Нилендера. Москва. «Мусагет». 1919.

5 Ib. fr. 30 по Clemens. «Stromat.» IV. 104, I (И, 396, 64).

6 Ib. fr. 6 по «Aristoteles Meteor». B. 2. 355 a. 13. Эта идея в наше время проводится Гартманом.

Ib. fr. 21 по Clemens. «Stromat.» XI. 21, 611, 251,75.

8 Ib. fr. 67 по «Hippol. refut.» IX, 10.

9 Ib. fr. 62 по Ib.

Ib. fr. 77 по Numen. fr. 35 Thedinga {из «Porphyg. antr. nymph.». 10). *ταναντια αλαντα*. ¹² Ib. fr. 67 по «Hippol. refut.» IX. 10.) Ib. fr. 8 по «Aristoteles Eth. Nic.» 2, 1155, 5, 4. ¹ Ib. fr. 10 по «Aristoteles de munde» 5. 396 b.

Ib. fr. 91 по «Plutarch de E.» 8, p. 322 b. 7. j® Ib. fr. 12 по «Arius Did. ap. Eus.» P. E. XV, 20 (Dox. 471, I).

См. «Труды Моск. Психол. Об.» Вып. IV. «Лейбниц. Избранные философские сочинения». Москва, 1918.

Иммануил Кант. «Физическая монадология». Пер. Павла Флоренского. Из N 9 «Богословского Вестника». 1905.

2 °См. П. Страхов. «Атомы жизни». Сергиев Посад. 1912.

См. Преображенский. «Сочинения древних христианских апологетов». 1867, стр. 126. (Migne. «Patr. gr.», T. 6, col. 977–980). Преобр. стр. 135. Migne, col. 989 B.

Ориген. «О началах», кн. III, гл. 6, §§ 4 и 7. (Изд. Каз. Дух. Акад. 1889). ²³ «О началах», кн. II, гл. 10, § 2. (Migne, T. II, col. 234).

Немезий, еп. Емесский. «О природе человека». Перев. В Владимирского. 1905. Гл. I, стр. 54. Migne, col. 569, A. См. Страхов. Op. cit. стр. 9.

См. «Творения святого Григория Нисского», изд. Москва. Духов. Акад. 1882, гл. 4, стр. 235. «О душе и воскресении». Migne, T. 46, col. 76–77.

ГЛАВА XXIV

¹ Замечательно проникновенна и глубока мысль Ренана. — «Семитическая вера в Бога (монотеизм) — действительно плод человеческой расы, религиозные потребности которой крайне ограничены. Она является как бы *минимумом религии*». — «Nouvelles considerations sur les peuples semitique». Journal Asiatique, 1859, p. 254. Вейнингер доводит эту мысль до конца, открыто провозглашая, что «еврей — иррелигиозный человек *κατ' ἐξοχήν*». — «Пол и характер». Рус. перев. С. Пресса. Москва. 1909. Стр. 313.

о

«Древний, да будет благословенно Его Имя, обладает тремя Главами, которые образуют лишь одну Главу; это есть то, что есть наиболее возвышенного между возвышенным. И так как Древний, да будет благословенно Его Имя, представляется числом той [NU^Ti? Ир-ПУТ Г5Э т?ПЭ ВЧЦППХ]. то все другие светочи, которые освещают нас своими лучами [другие сефирот], одинаково заключаются в числе три». См. Zohar, part. 111. Idra Souta, fol. 288 verso. Еще поразительнее слова Абулафии («Книга Единства») — «Божественная Троица образуется из: S^iTyN, ГИ^КТЭ МП, — Бога, Сына Божия и Св. Духа. Таким образом, Бог имеет единое Имя, показывающее единство Его Сущности, но в то же время Он троичен, и эта тройственность едина; как это тебе ни покажется странным, уже эти имена объясняют тебе это. Эти имена, которых суть три и которые все три обозначают Единую Субстанцию, тождественную в себе самой, как тройной призыв: Святой, Святой, Святой... И с другой стороны содержит Троицу: Мудрость, Разум и Науку». — 1N*1 РК "ИИ"¹¹

יתברך שם מיוחד מורה על עצם אחד שהוא גיב משולש יהושף חהוג הוא איכ יש לו וזה יתנלה לך מסוד שמותיו... שחם שלשה ושששתם יהד מרים על עצם אהד שיקשה זה בעינד קדוש קדוש קדוש... וזה הסוד מלל לפי מהשבת הנפא החכמה הבינת והדעת מיוהד... **מיוהד**... В книге «Кюзари» (Кеуорри) Иегуды Халеви мы читаем: — «Троичная Мудрость едина. Божественное Существо едино. Различие счислений, которые мы вносим в Него, проистекает лишь из особого различия в единой сущности». (והענין האלהי אהד והמלון בינהם איננו כי אם בהתלפות הוולגיהם) Вообще же тринитарная доктрина в большинстве случаев толкуется каббалистами и талмудистами в следующих аспектах: трех Имен Божьих: **אהיה** (Ehye) — **יה** (Iah) — **יהוה** (Yehova); трех высших сефирот: **כתר עליון** (Keter-Elion) [иногда непосредственно **אין סופ** (En-Soph)] — **חכמה** (Hhokhma) — **בינה** (Binah); трех колонн (в системе сефирот): **עמודא רחסדיסמда ימינא** (колонна Милосердия) — **רדינא** (колонна Правосудия) — **ממודא ראמצимתא** (колонна Середины), трех высших светочей, трех путей, трех счислений: **ספור**, **סופר** и **ספור** и др. Это замечательное сходство с христианской доктриной с изумлением констатировалось еще Пиком Мирандалем в его книге: «De Hominis dignitate». — «Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia, indefessis laboribus cum perligissem, vidi in illis, testis est Deus, religionem non tam Mosaicam quam Christianam: ibi Trinitatis mysterium, ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de coelesti Hierusalem, de casu daemonum, de ordinibus Angelorum, de Purgatoriis, de Infernorum poenis. Eadem legi quae apud Paulum et Dionisium, apud Hieronimum et Augustinum quotidie legimus. In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui, convincique non possint, ut ne angulus reliquus sit, in quem se duem se condant».

³ Zohar, part. I. Отд. Vayera (וירא) fol. 103 verso.

⁵ Ibid.

Абулафия весьма подробно останавливается на описании божественного membrum generationis; отсюда учение о сотворении мира троичностью: semen mundi, ovum mundi et matrix mundi. Срв. с персидским учением о Kajornord; см. Каппе. «Pantheum», p. 48. ^ См. напр. Zohai, part.I. Отд. XTl (Vayera), foi. 117 recto. Новалис. «Генрих фон-Офтерлинген». Пер. З.Венгеровой. Москва. МСМХIV. Пред. XXIX.

Отрывки из Санхониатона Беритского, сохранившиеся в сочинениях Евсевия Кесарийского «Praeparatio Evangelia», Порфирия и Иоанна Лидийского, были поданы Ореллием: «Sanchoniathonis Beritii quae Inerunt fragmenta de Cosmogoma et Theologia Phoenicam graece versa a Philone Byblio, servata ab Eusebio Caesariesis praeparatonis evangelicae». libro I. cap. VI et VII. Edit. loh. Condratus Orellius. Евсевий и Порфирий заимствовали эти отрывки у Филона Библиского I–II века по Р. Х. при Нероне и Адриане из его «Истории финикиян». О Санхониатоне и его содержании на рус. яз. — Иван Троицкий. «Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во времена судий». СПб. 1886. Стр. 78 — 147. См. также Fourmoni. «Reflexions sur l'origines des ancient peuples», Paris. 1747. I том, стр. 4-21. Fabre d'Oliver. «Histoire philosophique», том 1 и др.

Prashnoranishad. Первый вопрос. IV. По франц. пер. В. Mar caul t, с англ. пер. Ягадиш, (Шаттопадхьян. Op. cit. p. 62.

См любопытные, хотя и довольно еще отдаленные подходы к проблеме пластичности в соч. — Ив. Дьяков. «Проблема взаимоотношений пространства и времени». Этюд. Москва. 1917.

Гимн Озирису XVIII династии Египта {1300 лет до Р. Х.) См. — Brugsch. «Religion und Mythologie der alten Aegypter». Leipzig. 1884.

См. на рус. яз. — М.Брикнер. «Страдающий бог в религиях древнего мира». СПб. 1909. Под ред. Н.М.Никольского. О тождественной сущности мистерий страдающего бога у различных народов писал еще Макробий — Ambrosius Theodosius Macrobius. Saturnalium conviviorum libri septem. 1,21. См. Graillot. «Cybele et Attis, leur culte dans l'Afrique du Nord».

См. Ovid. Met. X. 288–739. Праздник Адониса, адонии (Τῷ Ἀδωνία), был празднуем по всей передней Азии и Египту в течение 2 дней от исчезновения Адониса (ἀνάσιονοσ) до его возвращения (εὐρεσις). См. напр., Лукиан, De Dea Syr. 6. J® См. Вяч. Иванов. «Эллинская религия страдающего бога».

«Principium individuationis idem est quod absolutae specificatiouis, que res ita sit determinate, ut ab aliis omnibus distigui possit» — Leibniz.

ГЛАВА XXV

¹ Лактанций («De Ira Dei», III) следующим образом передает аргументацию Эпикура: «Deus, inquit (Epicurus), aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est, quod in Deum non cadit; si potest et non vult invidus, quod aeque alienum a Deo; si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est, ideoque nec Deus; si et vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt, mala, aut cur illa non tollit». Maitrayana Upanishad. VI. 22. д. Агунавад-Гатха. XXX. 1,9. Сергей Булгаков зло, но глубоко верно говорит о «теософических эсперантистах с их религиозным волапюком». «Тихие думы». Москва 1918. Стр. 194. «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums». 1803. Neunte Vorlesung; über das Studium der Theologie. Samtl. Werke. I. V. S. 298–299.

«Religit nos religio uni omnipotent! Deo». — Beat. August. De ver. relig. 113. Рус пер. ? VII, 94.

С большой глубиной и силой оно было изложено в публичных восьми лекциях по философии культа о. Павлом Флоренским в Москве в 1918 г.

«Тот, кто посвятил себя ведению, оставляет за собой добрые и злые дела; поэтому посвящайте себя Йоге, — Йога есть успех во всех действиях». — Бхагават-Гита II, 50. ¹⁰Эдуард Карпентер. «Любовь и Смерть». 2-ое изд. Пг. 1917. Стр. 65. По пер. В.С. Соловьева. Собр. соч. т. X. Стр. 496.

Необходимость изучения толпы как особого явления между индивидом и обществом впервые выдвинута по отношению к уголовному праву известным итальянским криминалистом Ферри.

В.М. Бехтерев. «Внушение и его роль в общественной жизни».

Сигеле. «Преступная толпа». 2-ое изд. 1896. Стр. 23. Напротив, Тард опровергает существование особой «души толпы». См. — «Социальные этюды». Предисловие. Лебон. «Психология народов и рас». 1896. Стр. 168–169. Д.Д. Безсонов («Массовые преступления в общем и военно-уголовном праве». СПб. 1907). особенно ярко отстаивает возможность ищ «психологии индивида в толпе» в противовес «психологии толпы», jg Лебон. Ibid.

Сидис. «Психология внушения». 1902. Стр. 299. jg Лебон. Op. cit. Стр. 173–175.

См. мою работу «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и мно- жеств». § 22, II и III.

«Та общая польза, которая не есть сумма индивидуальных польз народа, есть фикция, ибо народ — сумма отдельных личностей, и его коллективный интерес есть сумма интересов личных». — В.И.Федорович. «Думы и афоризмы». СПб. 1884. Стр. 22–23.

20

Иоганн Шерр. «Комедия всемирной истории. Исторический очерк событий с 1848 по 1851 год». СПб 1870. Т. I. Стр. 17.

По словам Гартмана — «Вообще мыслить сообща до того трудно, что от соединения нескольких умных людей для постановки суждения сообща в результате является только глупость». Op. cit. Рус. пер. Т. II. Стр. 311.

Г. Тард. «Преступления толпы». Пер. д-ра Н.Ф.Иорданского под ред. проф.

23 А.И.Смирнова. Казань. 1893, стр. 9.

24 И.А.Ильин. Op. cit. Том второй. Учение о человеке. Стр. 53–54. Пластичность природы характера и невозможность адекватного его усвоения в мо- надных средствах определенно просвечивают в концепции Гартмана, приводящего к выводу, что «характер есть, следовательно,

совокупность особенностей в реакции (Reactionsmodus) на каждый особый класс мотивов». «Philosophie des Unbrwusten». 2-e. Aufl. Sv. 312. Рус. пер. Т. I. Стр. 163.

ГЛАВА XXVI

Г7: лзое расчленение субъекта, объекта и предмета познания имеет место только в — анях феноменального. По мере возрастания к ноуменальному закон рядополож-пелого уступает месте эпической целостной связанности членений. где каждая часть есть и проявление всего целого, и в те целое. Поэтому лтя ноуменального процесс познания из внешнего акта субъекта становится процессом его внутренней жизни, взаимоотношение различных и противопоставленных величин — сменяется непрерывным единым жизненным токам внутреннего обмена. Эта доктрина нашла весьма яркое выражение в Каббале. Г: словам Моисея Кордуэро [«Pardes Rimmonim» (т. е. «Сад гранатов»), fol. 55, recto]

— Первые три сефиры: *Корона*, *Мудрость* и *Разум* должны быть понимаемы как одно:…: единое нечто. Первая представляет знание или науку, вторая того, кто знает, и гц етъя то. что знается. Для того, чтобы объяснить себе эту идентичность, надо знать,

: Знание Творца не таково, как знание творений, ибо у этих последних знание как таковое отлично от обладающего им и зависит от своих объектов, которые, в свою очередь, отличны от знающего. Это есть именно то, что разъясняется тремя терминами: *мысль*, *тот, кто мыслит*, и *то, что мыслится* (*lySttHtt*, "у * 3 IP J2, ^Эti?). Наоборот, Творец есть Сам по Себе одновременно: Ведение, и Тот, Кто ведает, и То, Что ведается. Одним словом, вид Его Ведения не состоит в том, чтобы прилагать Свою Мысль к вещам, которые суть вне Его; в Себе познавая, в Себе самом зная, Он ведает и зрит все, что есть. Ничего не существует, что бы не было соединено с Ним и чего бы Он не находил в Своей Собственной Сущности. Он есть Первообраз (ЕП5"1, tyrus) всего существующего, и все вещи существуют в Нем в своих наиболее чистых и исчерпывающе завершенных формах; таким образом, творения обладают совершенством именно в этом существовании, через которое они делаются объединенными с Источником их бытия (ВХ^аЕЗ ЙГРПЙП Х1ПП ЧЯ23П ПТХ» ХЙЗ ВГПй'^Ф), и по мере того, как они удаляются от Него, они теряют это состояние, столь совершенное и столь возвышенное». Эта доктрина является одной из излюб- леннейших у каббалистов; ее весьма подробную разработку можно найти хотя бы у следующих авторов. — Маймонид. «More han Nebushim», I, 68; Иегуда Халеви «Cuzari», IV, § 25; Авраам бен Диор. «Комментарий на Сефер-Иециру», fol. 27, verso; Zohar, part. I. Отдел Tl't, fol. 246 verso и др. Несомненно отражение этой каббалистической доктрины нужно видеть и в словах Спинозы. — «Разум Бога и объекты его, на которые он простирается, суть едины и тождественны» («Dei Intellectum, res que ab ipso intellectas, unum et idem esse». — Spinoza. «Eth.», par. II. prop. 7, Schol.). Таким образом, и в монадной категории для ноуменального сознания мы приходим к единству и нерасчленимости субъекта, объекта и предмета познания. Но здесь это единство устанавливается лишь законом организма: части соединяются воедино, но каждая есть особое нечто. В противоположность этому в пластической категории имеется тождество не органическое, а онтологическое: субъект есть вместе с тем и объект, и предмет познания; процесс его есть единая жизнь, сознающая сама себя. Здесь не только нет феноменального противопоставления, но и органической дифференциации членений, нет последовательности их осознания как в протяжении последовательного счета, так и в протяжении времени. Эссенции жизни, ее пластическому потоку, всегда и во всем присуще непосредственное и целокупное самопереживание, которое есть и самоощущение, и самосознание, и ясность своего устремления одновременно, т. е. субъект познает и ведает себя как объект во всех трех пневматологических категориях в едином дльщемся перманентном и совершенном акте.

notes

По техническим причинам (компьютерный набор) диакритические знаки, а также именной и предметный указатели в данном издании отсутствуют. Редакция «Софии» приносит читателю свои извинения.