Рене Генон

Вуаль Исиды

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Le Voile d'Isis (годы публикации: 1925-1939).

Редакция перевода от 08.10.2026.

Переведено глав: 72 из 81. Непереведённые главы заменены ссылкой на французский текст на сайте.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1925_LVI.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Франсуа-Шарль Барле и инициатические общества 7
Некоторые уточнения о ГБЛ 13
Седир и индусские учения 17
Леон Шампрено (1870-1925) 19
Кёльн или Страсбург? 21
Мадам Шовель де Шовиньи 23
Дар языков 25
Компаньонаж и цыгане 31
Тайный язык Данте и «Верных Любви» (I) 37
Громовые камни 53
Тройная друидическая ограда 59
Несколько аспектов символизма Януса 67
Хранители Святой Земли 77
Атлантида и Гиперборея 89
О строителях Средних веков 99
Новая книга об ордене Избранных Коэнов 105
О «лионских розенкрейцерах» 113
Символизм ткачества 115
Ātmā-Gītā 117
Великая священная война 123
О паломничествах 127
At-Tawḥīd 135
Al-Faqr 141
Пределы ментального 149
Сифра ди-цни‘ута 157
Инициация священническая и инициация царская 163
Наука о буквах (ʿilm al-ḥurūf) 169
Скорлупа и ядро (al-qishr wa-l-lubb) 177
Герметическая традиция 183

Розенкрейцеры и розенкрейцерство 191
Магия и мистицизм 199
Иероглиф Рака. 205
Место атлантической традиции в Манвантаре 211
Сиф. 217
Язык птиц 225
Несколько замечаний об имени Адам 231
Каин и Авель 237
Символизм театра 247
Тайный язык Данте и «Верных Любви» (II) 253
Гермес 263
Хирология в исламском эзотеризме 273
Инициатические организации и религиозные секты . . 279
Новые заметки о тайном языке Данте 285
Даосизм и конфуцианство 293
Условия инициации 313
Об инициатической регулярности 321
О передаче инициации 331
Инициатические центры 341
Инициация и контриницация 349
Инициатические ритуалы 357
Инициатические испытания 365
Каббала 373
Инициатическое знание и светская «культура» 379
«Преданные Любви» и «Суды Любви» 385
Каббала и наука чисел 395
Кундалини-Йога 407
Инициатическое обучение 423
«Религия» философов 433
Святой Грааль 435
Компаньонаж и цыгане (версия 1928) 453
Инициация и ремёсла 459
«Verbum Lux et Vita» 461
Об инициатической смерти 467
О мнимом эмпиризме древних 473

Суфизм 479
Инициатические организации и тайные общества 481
Об инициатической тайне 495
Профанные и инициатические имена 503
Обряд и символ 511
Смешение психического и духовного 517
Искусства и их традиционная концепция 525
О мнимых психических «силах» 527
Отказ от «сил» 535
Различные заблуждения относительно инициации 541
Индусская теория пяти элементов 547
Dharma 571
Мифы, мистерии и символы 577
Символизм и философия 587
Varṇa 595
Синтез и синкретизм 603
Существо и среда 611

Франсуа-Шарль Барле и инициатические общества[A*]

Прежде чем принять участие в основании движения, которое можно с уверенностью назвать оккультистским, Ф.-Ш. Барле стал одним из основателей первого французского отделения Теософского общества. Немного позже он стал членом организации, известной под аббревиатурой ГБЛ[1], то есть Герметическое Братство Луксора, которая провозгласила своей главной целью «создание внешних центров на Западе для возрождения обрядов древних инициаций». Эта организация заявила о своём происхождении на 4320 лет ранее 1881 года н. э.: очевидно, что это символическая дата, указывающая на определённые циклические периоды[2]. Она претендовала на принадлежность к сугубо западной традиции, поскольку, согласно её учению, «Герметические инициаты ничего не заимствовали из Индии; сходство, обнаруживаемое между множеством имён, доктрин и обрядов инду-

---

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Статьи и рецензии. Том 1» (2002) под тем же заголовком. Русский перевод также публиковался в книге «Герметическое братство Луксора. Инициатические и исторические документы ордена практического оккультизма», Джослин Годвин, Кристиан Шанель, Джон П. Девени, 2026. Кроме того, она была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за январь-март 1985.

[*] Опубликовано в номере журнала «Вуаль Исиды» за апрель 1925 г. [Прим. ред.]

[1] Герметическое братство Луксора. Существовало также *Hermetic Brotherhood of Light*, или «Герметическое братство Света», которое, судя по всему, было диссидентской и соперничающей ветвью. Можно, кроме того, заметить, что слово *Luxor* также означает «свет», причём вдвойне, поскольку оно составлено из двух слов (*Lux-Or*), имеющих это же значение на латыни и на иврите соответственно.

[2] Эти периоды — те самые, о которых идёт речь в «Трактате о вторичных причинах» Тритемия, объяснение которого составляло часть учений ГБЛ

сов и египтян, отнюдь не доказывает, что Египет заимствовал свои доктрины из Индии, но лишь показывает ясно, что основные черты их доктрин были взяты из одного источника, и этим первоначальным источником были не Индия и не Египет, а *затерянный остров Запада*». Что касается формы, которую приняла ассоциация в недавнее время, вот что говорится об этом: «В 1870 году адепт всё ещё существующего древнего ордена, изначального ГБЛ с разрешения своих братьев-инициатов решил выбрать в Великобритании неофита, способного соответствовать его намерениям. Выполнив на европейском континенте важную частную миссию, он прибыл в Великобританию в 1873 году и сумел найти неофита, которого постепенно обучал, после того как в достаточной мере проверил и подтвердил подлинность его рекомендательных писем. Затем неофит получил разрешение учредить внешний круг ГБЛ, чтобы передать всем, кто покажет себя достойным, ту форму посвящения, для которой они окажутся квалифицированы».

В момент вступления в ГБЛ, Барле испытал сомнение: совместимо ли это с принадлежностью к Теософскому обществу? Он задал этот вопрос инициировавшему его английскому клирику, который поспешил успокоить его, сказав, что «он сам и его учитель (Питер Дэвидсон) были членами Совета Теософского общества». Тем не менее между двумя организациями действительно существовала едва прикрытая враждебность, и так было с 1878 года — с того времени, когда г-жа Блаватская и полковник Олкотт были исключены из ГБЛ, в которое вступили в 1875 году при посредничестве египтолога Джорджа Г. Фельта. Несомненно, именно для того, чтобы скрыть это едва ли лестное для обоих основателей приключение, в журнале «Теософист» утверждалось, будто создание внешнего круга ГБЛ восходит лишь к 1884 году; но, как ни странно, тот же журнал в 1885 году перепечатал объявление из *Occult Magazine* (Глазго), органа ГБЛ, в котором содержался призыв к лицам, желающим «быть принятыми в члены Оккультного братства, которое не хва-

лится своими познаниями, но открыто и полностью наставляет всех, кого находит достойными принять его учения» — косвенный, но вполне ясный намёк на приёмы, прямо противоположные тем, в которых упрекали Теософское общество. Враждебность последнего проявилась явно чуть позже, в контексте проекта основания членами ГБЛ своего рода сельскохозяйственной колонии в Америке; г-жа Блаватская нашла в этом удобный случай отомстить за исключение, жертвой которого она была, и повела дело так, что добилась запрета на въезд в США генерального секретаря ордена, Т. Г. Бургойна. Только Питер Дэвидсон, носивший титул «Великий Мастер провинции Севера», отправился со своей семьёй на поселение в Лаудсвилле, штат Джорджия, где и умер несколько лет назад[3].

В июле 1887 года Питер Дэвидсон написал Барле письмо, в котором, назвав «Эзотерический буддизм» «попыткой извратить западный ум», говорил: «Истинные и подлинные Адепты не учат этим доктринам *кармы* и *реинкарнации*, выдвинутым авторами *Эзотерического буддизма* и других теософских сочинений… Ни в вышеназванных сочинениях, ни на страницах «Теософиста» нельзя найти, насколько мне известно, верного и эзотерического по смыслу взгляда на эти важные вопросы. Одна из главных целей ГБЛ в том, чтобы полностью раскрыть тем из братьев, кто показал себя достойным, тайну этих серьёзных вопросов… Следует также заметить, что Теософское общество не находится и никогда не находилось, с тех пор как г-жа Блаватская и полковник Олкотт прибыли в Индию, под руководством или вдохновением *подлинного и реального* Гималайского братства, но руководилось относящимся к буддийскому культу орденом го-

[3] После того как ГБЛ перешло в спящее состояние, Питер Дэвидсон основал новую организацию под названием Орден Креста и Змея. Другой же из внешних вождей ГБЛ, со своей стороны, встал во главе движения совершенно иного характера, в которое был также вовлечён Барле, но сейчас речь не о нём.

раздо более низкого уровня[4]. Я говорю вам о том, что *знаю* и что почерпнул из бесспорного источника; но если у вас есть какие-либо сомнения в моих утверждениях, у г-на Александра из Корфу есть какое-то количество писем г-жи Блаватской, в некоторых из которых она ясно *сознаётся* в том, что я вам сообщаю». Год спустя Питер Дэвидсон написал в другом письме эту несколько загадочную фразу: «Истинные Адепты и подлинные Махатмы подобны двум полюсам магнита, хотя многие Махатмы, безусловно, являются членами нашего Ордена; но они являют себя как Махатмы лишь по весьма важным причинам». Именно в этот момент, то есть около середины 1888 года, Барле покинул Теософское общество вследствие разногласий, возникших внутри парижской ветви *Изида*, отголоски которых можно найти в *Lotus* того времени.

Примерно в это же время Папюс начал организовывать мартинизм; Барле был одним из первых, к кому он обратился для создания его Верховного совета. Сперва подразумевалось, что мартинизм должен иметь целью лишь подготовку своих членов к вступлению в орден, способный дать подлинное посвящение тем, кто покажет себя способным его получить; и орден, который для этого имелся в виду, был не чем иным, как ГБЛ, официальным представителем которого во Франции стал Барле. Вот почему в 1891 году Папюс писал: «Поистине оккультные общества всё же существуют и сохраняют полноту традиции; я ссылаюсь на одного из мудрейших среди западных адептов, который учил меня практике, на Питера Дэвидсона»[5]. Однако этот проект не удался, и пришлось довольствоваться в качестве высшего центра мартинизма Каббалистическим орденом Розы-Креста, основанным Станисласом де Гуайтой. Барле также состоял членом Верховного совета этого ордена, и, когда в 1896 году Гуайта скончался, был назначен ему преемником на посту Ве-

[4] Имеется в виду организация, руководителем которой был преподобный Х. Суманагала, глава *Vidyodaya Pirivena* в Коломбо.

[5] *Traité méthodique de Science occulte*, с. 1039.

ликого мастера; но, получив этот титул, он никогда действительно не исполнял связанных с ним функций. В самом деле, после кончины своего основателя орден более не проводил регулярных собраний, а позже, когда Папюс на мгновение задумался о его возрождении, Барле, который к тому времени уже не посещал никаких оккультистских объединений, заявил, что совершенно к этому не причастен; он полагал, и, несомненно, справедливо, что подобные попытки, не опирающиеся ни на какое прочное основание, могли привести лишь к новым неудачам.

Мы не будем говорить о нескольких более или менее эфемерных организациях, к которым Барле присоединялся, быть может, излишне легко; его великая искренность, его по существу честный и доверчивый характер не позволяли ему в этих обстоятельствах разглядеть, что некоторые люди искали лишь возможности сослаться на его иня как на показатель «респектабельности». В конце концов этот печальный опыт всё же сделал его более осторожным и сильно усомниться в пользе всех объединений, которые под инициатическими притязаниями не скрывают почти никакого подлинного знания и служат лишь предлогом для того, чтобы носить более или менее пышные титулы; он постиг тщетность всех этих внешних форм, которых поистине инициатические организации полностью лишены. За несколько месяцев до своей смерти, рассказывая нам о новом, якобы розенкрейцерском обществе, пришедшем из Америки, в которое его приглашали вступить, он сказал нам, что не станет иметь с ним ничего общего, поскольку был совершенно убеждён, как и мы сами, что истинные розенкрейцеры никогда не основывали никаких обществ. Мы остановимся на этом заключении, к которому он пришёл в итоге столь долгих поисков и которое должно было бы заставить серьёзно задуматься немалое число наших современников, если они пожелают, как гласили учения ГБЛ, «научиться распознавать огромную разницу между незамутнённой истиной и исти-

ной мнимой», между подлинным посвящением и его бесчисленными подделками.

Некоторые уточнения о ГБЛ[6]

Журнал *Occult Review* в своём майском номере 1925 года, в отклике на опубликованную нами здесь статью об отношениях Ф.-Ш. Барле с различными инициатическими обществами и в особенности с ГБЛ (*Hermetic Brotherhood of Luxor*), добавил по этому поводу некоторые сведения, которые, к сожалению, по большей части неточны, и мы считаем нужным исправить их, уточнив сказанное ранее.

Прежде всего, когда Барле присоединился к ГБЛ, штаб-квартира этого братства ещё не была перенесена в Америку; присоединение должно было произойти даже несколько раньше начала выхода *Occult Magazine*, издававшегося в Глазго на протяжении 1885 и 1886 годов, полное собрание которого имеется у нас в распоряжении. Этот журнал был именно официальным органом ГБЛ, девизом которого на титульном листе стояло *Omnia vincit Veritas*; мы не допустили здесь никакой ошибки, вопреки тому, что, видимо, полагает наш английский собрат. В это время Питер Дэвидсон проживал в Бэнхори, Кинкардиншир, в Нью-Брансуике, и лишь ближе к концу 1886 года он переехал и обосновался в Лаудсвилле, штат Джорджия, где ему предстояло провести остаток своей жизни. Гораздо позже он стал издавать новый журнал под названием «Утренняя звезда», ставший органом Ордена Креста и Змея, основанного им после того, как братство ГБЛ перешло в спящее состояние.

Также, именно в *Occult Magazine* за октябрь 1885 года была помещена заметка, впервые заявившая о проекте орга-

---

[6] Опубликовано в октябрьском номере «Вуаль Исиды» за 1925 год. Позже статья была опубликована в книге «Статьи и рецензии. Том 1» (2002) под тем же заголовком. Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за январь-март 1985. [Прим. ред.]

низации земледельческой колонии ГБЛ в Калифорнии; эта заметка была подписана инициалами Т. Г. Бургойна, секретаря Ордена (а вовсе не Великого Мастера провинции Севера — этот титул принадлежал Дэвидсону). Об этом проекте много говорилось в последующих номерах, но от мысли устроить колонию в Калифорнии довольно быстро отказались и обратились к Джорджии; было даже объявлено, что Бургойн будет в Лаудсвилле начиная с 15 апреля 1886 года, но он туда не прибыл из-за упомянутого нами вмешательства г-жи Блаватской. Бургойн некогда был осуждён за мошенничество; г-жа Блаватская, знавшая об этом, сумела раздобыть документы с доказательствами этого и отправила их в Америку, чтобы добиться запрета на пребывание Бургойна в США; таким образом она мстила за исключение из ГБЛ, которому она сама и полковник Олкотт подверглись восемью годами ранее, в 1878 году. Что касается Дэвидсона, чья честность никогда не вызывала даже малейших сомнений, ему вовсе не было нужды «бежать в Америку», по выражению *Occult Review*; но не было и никакой возможности помешать ему обосноваться в Джорджии со своей семьёй, чтобы заложить там основу будущей колонии, которой, впрочем, так и не суждено было достичь ожидаемого развития.

Редактор *Occult Review* утверждает, что за Дэвидсоном стоял Бургойн, что неверно, поскольку их должности никак не подразумевали подчинения первого второму; и, что ещё удивительнее, далее он заявляет, что за самим Бургойном стоял некий «бывший брахман» по имени Харичанд Кристаман: здесь кроется поразительное заблуждение, требующее некоторых пояснений. Г-жа Блаватская и полковник Олкотт были приняты в американское отделение ГБЛ около апреля 1875 года при посредничестве Джорджа Г. Фельта, называвшего себя профессором математики и египтологом, с которым их свёл журналист по имени Стивенс. Одним из следствий этого вступления стало то, что на спиритических сеансах, которые вела в то время г-жа Блаватская, явления знаменитого Джона Кинга вскоре сменились явлениями так на-

зываемого Сераписа; произошло это именно 7 сентября 1875 года, а 17 ноября того же года было основано Теософское общество. Приблизительно два года спустя Сераписа, в свою очередь, сменил некий «Кашмирский брат»; дело в том, что к этому времени Олкотт и г-жа Блаватская познакомились с Харичандом Чинтамоном (а не Кристаманом), который вовсе не был более или менее скрытым главой ГБЛ, а был представителем в Америке Арья самадж — ассоциации, основанной в Индии в 1870 году Свами Даянандой Сарасвати. В сентябре или октябре 1877 года, по собственному выражению г-жи Блаватской, между Арья самадж и Теософским обществом был заключён «наступательный и оборонительный союз»; впрочем, этот союз был расторгнут в 1882 году самим Даянандой Сарасвати, весьма резко высказавшимся тогда по поводу г-жи Блаватской. Она же по причинам, которые нам не удалось прояснить, позднее испытывала настоящий ужас перед Харичандом Чинтамоном; но важно здесь то, что её отношения с последним в точности совпадают с тем моментом, когда она начала отдаляться от ГБЛ; одного этого замечания достаточно, чтобы опровергнуть утверждение *Occult Review*.

Теперь остаётся отыскать объяснение этой ошибки: не идёт ли здесь речь попросту о путанице, вызванной частичным сходством двух имён, — между Чинтамоном и Метамоном? Второе имя принадлежит первому учителю г-жи Блаватской, магу Паулосу Метамону, коптского или халдейского происхождения (установить это точнее так и не удалось), которого она встретила в Малой Азии ещё в 1848 году, а затем вновь нашла в Каире в 1870 году; но, скажут нам, какая связь существует между этой личностью и ГБЛ? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует раскрыть нашему собрату из *Occult Review*, который, по-видимому, этого не знает, личность подлинного главы, или, точнее говоря, Великого Мастера «внешнего круга» ГБЛ: этим Великим Мастером был доктор Макс Теон, которому предстояло впоследствии создать и возглавить то, что получило известность как «косми-

ческое» движение; и именно этим, помимо сказанного, объясняется та роль, которую Барле, бывший представитель ГБЛ во Франции, играл в этом движении с самого его начала (то есть, если мы не ошибаемся, с 1899 или 1900 года). Что касается происхождения доктора Макса Теона, остававшегося всегда весьма загадочным, у нас имеется лишь одно, но заслуживающее серьёзного внимания, свидетельство: сам Барле, который наверняка знал, что говорит, уверял нас, что тот был родным сыном Паулоса Метамона; если это правда, всё так и объясняется.

Мы не хотели в нашей предыдущей статье касаться ныне здравствующих лиц, и потому воздержались от упоминания имени г-на Теона, на которого лишь намекнули в примечании; но после вмешательства *Occult Review* в интересах исторической достоверности потребовалось внести ясность. Можно даже пожелать, чтобы эти разъяснения повлекли за собой и другие, ибо мы не претендуем на то, чтобы разом развеять все неясности; наверняка ещё остаются некоторые свидетели упомянутых событий, и, раз возникли некоторые вопросы, не могли бы они сообщить то, что им известно? Немалый срок, минувший с тех пор, и прекращение деятельности ГБЛ несомненно предоставляют им в этом отношении полную свободу.

Седир и индусские учения

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

Леон Шампрено (1870-1925)

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

Кёльн или Страсбург?[9]

Вопрос, поднятый в октябрьском номере «Вуаль Исиды» за 1926 г., следует разделить на два: вопрос исторического порядка и вопрос порядка символического, и отмеченное там расхождение касается, прежде всего, первой из двух соответствующих точек зрения. Более того, может получиться, что противоречие, окажется лишь кажущимся; ибо если Страсбургский собор действительно является официальным центром некоего цехового обряда, то не будет ли также и Кельнский собор центром другого обряда? И, исходя из этого, не идёт ли речь о существовании двух отдельных масонских хартий, одна из которых восходит к Страсбургу, а другая к Кельну, что вполне могло бы привести к путанице? Это нуждается в проверке, и нам также нужно было бы знать, относятся ли эти две хартии к одной и той же или к разным датам. Вопрос интересен прежде всего с исторической точки зрения, которая не самая важная для нас, но всё же не является вовсе лишённой ценности, ибо она связана определённым образом с точкой зрения символической. Действительно, нет ничего произвольного в том, что то или иное место избирается на роль центра некоторыми организациями, как, к примеру теми, что рассматриваются нами здесь.

Как бы то ни было, мы полностью согласны с Альбером Берне, когда он говорит, что во всех соборах, построенных по истинным правилам искусства, должно быть «чувствительное место», а также когда он заявляет, что «его следует использовать с символической точки зрения». По этому по-

[9] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», январь 1927. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 1» (1964) под тем же заголовком.

воду можно отметить любопытную параллель: Вронский утверждал, что в каждом теле есть точка, по достижении которой тело сразу же тем самым полностью дезинтегрируется, как бы улетучивается, как если бы все его молекулы распались; и он утверждал, что нашёл способ вычислить положение этого связующего центра. Не является ли это, особенно если воспринимать его символически (а мы думаем, что так и стоит делать) тем же самым, что и «чувствительная точка» соборов?

В самом общем виде то, о чём здесь идёт речь, можно было бы назвать «жизненным узлом», существующим в каждой составной сущности как точка соединения составляющих её элементов. Собор, построенный по правилам, образует настоящее органическое целое, поэтому и в нём есть «жизненный узел». Проблематика, соотносимая с этой точкой это сущности то же, что в античности, выражалось при помощи знаменитого символа «Гордиева узла», хотя современные масоны, несомненно, весьма удивились бы, если бы им сказали, что в этом отношении их меч может играть в ритуале ту же роль, что и меч Александра...

Кроме того, можно отметить, что действенное решение рассматриваемой проблемы связано с «властью ключей» (*potestas ligandi* и *solvendi*), понимаемой в её собственно герметическом значении, что оно соответствует второму слагаемому формулы *coagula*, *solve* алхимиков. Как мы отмечали в статье в *Regnabit*, на которую ссылается Поль Редоннел, не следует забывать, что Янус, римский бог посвящения в мистерии, был в то же время покровителем *Collegia fabrorum*, гильдий ремесленников, просуществовавших все Средние века, и, через компаньонаж, дошедших вплоть до нового времени; но в наши дни, несомненно, очень немногие всё ещё понимают что-то относительно глубокого символизма «Ложи Святого Иоанна».

Мадам Шовель де Шовиньи

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

Дар языков[A]

С вопросом об инициатическом обучении и его адаптациях непосредственно связан другой вопрос — о «даре языков», который часто упоминают среди привилегий истинных братьев Розы и Креста, или, выражаясь точнее (ибо слово «привилегии» могло бы слишком легко подать повод к ложным интерпретациям), среди их характерных признаков, хотя применение его может быть гораздо более широким, нежели то, что имеет место в отдельной традиционной форме. По-видимому, ещё никогда вполне точно не объясняли, что следует понимать под этим с точки зрения собственно инициатической, ибо многие из тех, кто употреблял это выражение, понимали его почти исключительно в самом буквальном смысле; этого недостаточно, хотя, несомненно, упомянутый буквальный смысл отчасти может быть оправдан. В самом деле, владение некими ключами языка может дать, помимо обычных, совершенно иные средства для того, чтобы понимать и говорить на самых различных языках; и верно, что среди традиционных наук существует то, что можно было бы назвать сакральной филологией, полностью отличной от филологии светской, возникшей на современном Западе. Однако, вполне принимая эту первую интерпретацию и отводя ей надлежащее место — среди вторичных применений эзотеризма, — мы позволим себе рассмотреть прежде всего символический смысл более высокого порядка, который накладывается на первый, ничуть ему не противореча, и к тому же согласуется с инициатическими данными всех традиций как Востока, так и Запада.

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXXVII.

С этой точки зрения можно сказать, что тот, кто действительно обладает «даром языков», говорит с каждым на его собственном языке, — в том смысле, что он всегда выражается в форме, приспособленной к образу мышления людей, к которым он обращается. Так, на это намекают более внешним образом, говоря, что братья Розы и Креста должны принимать костюм и обычаи страны, где они находятся; а другие даже добавляют, что они должны брать себе новое имя всякий раз, когда меняют страну, как если бы они облекались при этом в новую индивидуальность. Таким образом, брат Розы и Креста, благодаря достигнутому им духовному уровню, уже не был больше связан исключительно с какой-либо определённой формой, как и с определёнными условиями какого-либо определённого места[11], и вот почему он был «космополитом» в истинном смысле этого слова[12]. Такое же учение встречается в исламском эзотеризме: Мухйиддин ибн Араби говорит, что «истинный мудрец не связывает себя ни с каким верованием», поскольку он находится вне любых отдельных верований, ибо достиг познания их общего принципа; но именно поэтому он может, сообразно обстоятельствам, говорить на языке, свойственном каждому верованию. В этом нет — что бы ни думали профаны — ни «оппортунизма», ни какого-либо сокрытия; напротив, это неизбежное следствие познания, которое выше всех форм; ведь любая из них, уже тем самым, что она является частной адаптацией, не могла бы подходить всем людям без различия. Чтобы понять сказанное, можно сравнить то, о чём идёт

[11] Ни какой-либо отдельной эпохи, могли бы мы добавить; но то, что непосредственно относится к характеру «длительности», потребовало бы для лучшего понимания более обширных объяснений, которым здесь не место; к тому же, мы дадим далее некоторые указания по этому вопросу «длительности».

[12] Известно, что название «космополит» служило сигнатурой — «прикрытием» для различных персонажей; если сами они и не являлись истинными братьями Розы и Креста, то, по-видимому, служили рупором последних для внешней передачи некоторых учений и могли, следовательно, отождествляться с ними в известной степени, поскольку выполняли эту особую функцию.

речь, с переводом одной и той же мысли на разные языки: это по-прежнему все та же мысль, сама по себе независимая от всякого выражения; но всякий раз, будучи выраженной на другом языке, она становится доступной людям, которые иначе не смогли бы её понять; и это сравнение, к тому же, строго соответствует самому символизму «дара языков».

Лишь тот пришел к этому, кто непосредственно и глубоко познал идентичную основу всех традиционных доктрин и, расположившись в центральной точке, из которой все они эманируют, обрел истину, скрытую под разнообразием и множественностью внешних форм. В самом деле, различие может заключаться лишь в форме и видимости; суть же повсюду и всегда одна и та же; ведь истина одна, хотя аспекты её многочисленны, сообразно более или менее специальным точкам зрения, с которых её рассматривают; как говорят мусульманские инициированные, «учение о Единстве едино»[13]; но нужно разнообразие форм, чтобы адаптироваться к умственным условиям той или иной страны либо эпохи, или — если предпочитают, — чтобы соответствовать различным обособившимся точкам зрения, сообразным этим условиям; и те, кто останавливается на форме, видят прежде всего различия — до того, что даже порой принимают их за оппозиции, тогда как они, напротив, исчезают для тех, кто вышел за их пределы. Такие могут потом вновь опуститься до формы, оставаясь при этом ничуть не подвластными ей, а их глубокое знание не претерпевает ни малейших видоизменений; они могут (подобно тому, как извлекают следствия из принципа) реализовать, следуя сверху вниз, изнутри наружу (в этом и состоит, как мы объяснили предварительно, истинный синтез, противоположный вульгарному «синкретизму»), все адаптации фундаментальной доктрины. Если опять прибегнуть к тому же символизму, они могут, не ограничиваясь одним определённым языком, говорить на всех, ибо познали самое начало, из которого про-

[13] *At-tawḥīdu wāḥidun*.

исходят все языки путём адаптации; мы называем здесь языками все традиционные формы, религиозные или другие, в действительности, представляющие собой лишь адаптации великой примордиальной и универсальной Традиции, различные одеяния одной истины. Те, которые превзошли все отдельные формы, достигнув всеобщего, и таким образом «знают» то, во что другие просто «верят», неизбежно являются «ортодоксами» с точки зрения любой регулярной традиции; и в то же время только они могут назвать себя в полной мере и действительно «католиками», в строго этимологическом смысле этого слова[14], тогда как другие никогда не смогут стать ими иначе чем виртуально, в силу стремления, пока не достигшего своей цели, или движения, всецело направленного к центру, но не сумевшего реально его достичь.

Те, кто вышел за пределы формы, освободились тем самым от ограничений, свойственных индивидуальному положению обычного человечества; те же, кто достиг лишь центра человеческого состояния, но не реализовал в действительности состояний высших, в любом случае преодолел ограничения, в силу которых человек, утративший «примордиальное состояние» целостности, связан с отдельной индивидуальностью, равно как и с определённой формой, ибо непосредственное начало всех индивидуальностей и всех форм человеческой области находится в той самой точке, где они помещены. Вот почему они могут, как мы сказали выше, облекать различные индивидуальности, адаптируясь к любым обстоятельствам; сами же индивидуальности поистине имеют значение не большее, чем простые одежды. Отсюда можно понять, что в действительности обозначает изменение имени, и это, естественно, связано с тем, что мы сказали ранее по поводу инициатических имен; впрочем, повсюду, где встречается подобная практи-

[14] Слово «католический» [вселенский. — прим. пер.], взятое таким образом в его первоначальном значении, часто встречается в сочинениях, в большей или меньшей степени несущих печать розенкрейцерского влияния.

ка, она всегда представляет собой изменение состояния на более или менее глубоком уровне; в самих монашеских орденах смысл её существования по сути тот же; ведь и мирская индивидуальность[15] должна исчезнуть, чтобы уступить место новому существу, и даже когда символизм в его глубинном смысле уже не вполне понятен, он, однако, сам по себе сохраняет определённую эффективность.

Если будут поняты эти немногочисленные указания, то станет понятно и то, почему истинные братья Розы и Креста никогда не могли бы учредить что бы то ни было, близко или отдалённо напоминающее «общество» или даже какую-либо внешнюю организацию; они, несомненно, могли бы — как это делают на Востоке и особенно на Дальнем Востоке посвящённые примерно той же степени — вдохновлять, более или менее непосредственно и в известном смысле незримо, внешние организации, временно образованные с той или иной специальной и конкретной целью; но, хотя подобные организации могли бы по этой причине именоваться «розенкрейцерскими», сами они нисколько с ними не связаны и — кроме, пожалуй, нескольких совершенно исключительных случаев — не играли в них никакой внешней роли. То, что называли Розой и Крестом на Западе начиная с XIV века и что получило иные наименования в другие времена и в других местах (ибо имя обладает здесь чисто символическим значением и само должно применяться к обстоятельствам), — это не какая-либо ассоциация, а сообщество существ, достигших одного и того же состояния — высшего, нежели у обычного человечества, — одной и той же степени действительной инициации, существенный аспект которой мы только что указали, и обладающих также одними и теми же внутренними особенностями; всего этого им достаточно, чтобы узнавать друг друга, не нуждаясь в каком-либо внеш-

[15] Со всей строгостью следовало бы сказать здесь — мирская модальность индивидуальности, — ибо очевидно, что на этом экзотерическом уровне изменение не может быть достаточно глубоким, чтобы отнести его к чему-то большему, нежели простые модальности.

нем знаке. Вот почему у них нет иного места собраний, кроме «Храма Святого Духа, который повсюду», так что приводимые порой описания его могут пониматься только символически; потому также они неизбежно остаются неизвестными профанам, среди которых живут, внешне подобные им, хотя совершенно отличные от них в действительности; ведь единственные их отличительные знаки — чисто внутреннего свойства и могут быть замечены только теми, кто достиг такого же духовного развития; так что их влияние, связанное скорее с «воздействием присутствия», нежели с какой-либо внешней деятельностью, осуществляется путями, совершенно непостижимыми для обычных людей.

Компаньонаж и цыгане[16]

В статье М. Ж. Милисена, опубликованной в мае 1926 года в журнале *Le Compagnonnage* и воспроизведённой в выпуске журнала «Вуаль Исиды» от ноября 1927, мы находим следующее высказывание:

> Сообщение К.·.[A] Орнэ о том, что в Сэн-Мари-де-ля-Мэр он председательствовал на ежегодных выборах цыганского царя, удивило нас и вызвало несколько скептическое отношение.

То же самое говорили и мы задолго до этого, хотя тогда у нас и не было желания обсуждать этот вопрос; но теперь, когда все предано огласке, мы уже не видим никаких причин, чтобы не отметить некоторых вещей по данному поводу, тем более что это могло бы пролить свет на некоторые небезынтересные моменты.

Во-первых, цыгане выбирают не царя, а царицу, во-вторых, эти выборы повторяются не каждый год. То, что происходит ежегодно, это лишь встреча (с выборами или без) цыган в крипте собора Сэн-Мари-де-ля-Мэр. Более того, вполне вероятно, что на неё могут быть допущены и некоторые лица, не принадлежащие к цыганскому народу, но которые, обладая определёнными качествами или выполняя некие функции, содействуют в проведении встречи и тех обрядов, что на ней выполняются. Но «председательствовать», — это уже дело совсем иного порядка, поэтому мы можем сказать,

---

[16] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», октябрь 1928, и повторно в номере за апрель 1934 под заголовком «Компаньонаж и цыгане (версия 1928)». Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 1» (1964) под тем же заголовком.

[A] Сокращение от «компаньон» — прим. пер.

что такое утверждение, по крайней мере, весьма неправдоподобно. Поскольку указанное заявление впервые имело место в интервью, которое появилось некоторое время назад в *Intransigeant*, все, что в нём не соответствует действительности, как мы полагаем, вполне вероятно можно списать на журналиста, коий, как то часто случается, мог кое-что преувеличить, дабы заинтриговать своих читателей, каковые, должно быть, столь же невежественны, как и сам журналист, чтобы рассматривать подобную проблему, а значит, и обнаружить ошибки, в ней допущенные. Мы не намерены дольше, чем это необходимо, останавливаться на данной теме, поскольку подлинный интерес для нас представляет скорее более общий вопрос, касающийся связей, что могут существовать между цыганами и организациями гильдий [*organisations compagnonniques*].

В своей статье Милисен далее пишет, «что цыгане исполняют еврейский обряд, и что тут может существовать определённое отношение к К.·. каменотесам «Странникам на страже свободы». Первая часть данного высказывания, кажется, содержит ещё одну неточность, или, по меньшей мере, двусмысленность: действительно, царица цыган носит имя или, скорее, титул *Sarah*, данное также святой, каковую они считают своей покровительницей и чьё тело покоится в крипте Сэн-Мари; также истинно и то, что этот титул, женская форма слова *Sar*, является иудейским и означает «принцесса». Но достаточно ли этого для того, чтобы и вправду говорить здесь о еврейском обряде? Иудаизм, по сути, исповедуют те, для кого религия тесно связана с их расой; цыгане же, каково бы ни было их происхождение, определенно не имеют ничего общего с еврейским народом; но, несмотря на это, не может ли всё же здесь быть некоей связи, благодаря определённому родству скорее мистического порядка?

Говоря о цыганах, весьма существенно проводить различие, о котором подчас забывают: в действительности, существует два рода цыган, каковые всецело чужды друг другу и даже считают друг друга врагами. Они имеют разные эт-

нические характеристики, говорят на разных языках и занимаются разными вещами. Есть восточные цыгане, или *зингары*, каковые по большей части дрессируют медведей и занимаются медничеством, и южные, или *гитаны*, которых в Лангедоке и Провансе именуют *Caraques* и которые почти все без исключения торгуют лошадьми, именно эти последние и встречаются в Сэн-Мари. В весьма любопытной работе «Цыгане Сэн-Мари-де-ля-Мэр» маркиз Барончелли-Жавон приводит многочисленные признаки, роднящие этот народ с американскими индейцами, и на основании подобного сопоставления, а также интерпретируя их собственные традиции, он, ничтоже сумняшеся, приписывает им происхождение из Атлантиды; и даже если это — лишь гипотеза, она, во всяком случае, вполне заслуживает внимания. Но существует кое-что ещё, упоминание о чём нам нигде не встречалось, нечто не менее неожиданное: точно так же, как есть два рода цыган, есть и две ветви евреев, *ашкенази* и *сефарды*, относительно которых мы также можем указать на разницу в физических признаках, языке и склонностях, и между которыми далеко не всегда складываются добросердечные отношения, каждая из ветвей претендует на то, что лишь она представляет чистый иудаизм, и по крови, и по традиции. Даже с точки зрения языка между евреями и цыганами есть поразительное сходство. Ни у тех, ни у других нет своего, всецело собственного языка, по крайней мере, для повседневного общения; они используют языки тех земель, в которых обитают, привнося в них некоторые, свойственные им самим слова, иудейские для евреев, а для цыган — те, что происходят из языка их предков и представляют собой его последние остатки; данную особенность можно, впрочем, объяснить условиями бытия народов, вынужденных жить в рассеянии среди чужестранцев. Значительно труднее найти толкование тому, что области, в коих приходится кочевать восточным и южным цыганам, в точности совпадают с местами пребывания *ашкенази* и *сефардов* соответственно.

Не будет ли чрезмерно «упрощенной» позицией считать всё это лишь совпадением?

Эти замечания приводят нас к мысли, что даже если между цыганами и евреями не существует никаких этнических связей, между ними, вероятно, имеются иные отношения, каковые без дальнейшего прояснения их природы можно было бы назвать традиционными. Это напрямую приводит нас к обсуждаемой теме, от которой мы, очевидно, отклонились: не могут ли организации гильдий, для которых, естественно, этнический вопрос не актуален, иметь связей того же порядка с цыганами или евреями, или и с теми и другими одновременно? В данный момент мы не ищем объяснения истокам и причинам возникновения этих связей, оставим в покое их содержание, дабы привлечь внимание к некоторым отдельным обстоятельствам. Разве Компаньонаж не разделён на несколько соперничающих обрядов, зачастую более или менее враждебных друг другу? Не соответствуют ли разным обрядам маршруты их странствий и не имеют ли они разных баз? Нет ли у них, так сказать, специфического языка, основание коего, естественно, составляет обычный язык, от которого первый отличается наличием особой терминологии, как и в случае евреев и цыган? Не используем ли мы слово «жаргон», дабы отличить условный язык, применяемый в некоторых тайных обществах, особенно в гильдиях, и не называют ли сходным образом евреи наречие, на котором они говорят? С другой стороны, не именуют ли в некоторых сельских районах цыган «странниками», за счёт чего их подчас путают с коробейниками, то есть именем, которым, как нам известно, точно так же называют и компаньонов? И, в конце концов, не может ли легенда о «вечном жиде» наряду с множеством прочих, иметь свой исток в Компаньонаже?

Несомненно, можно было бы задать ещё множество подобных характерных вопросов, но, полагаем, тех, что уже заданы, вполне достаточно, и думаем, что исследование, которое позволит в них разобраться, могло бы пролить свет на

многие загадки. При удобном случае мы сами ещё, вероятно, вернёмся к этой теме, привнеся некоторую дополнительную информацию; но неужели сами современные компаньоны не испытывают интереса ко всему, что касается их собственных традиций?

Тайный язык Данте и «Верных Любви» (I)[A]

Под таким заглавием: *Il Linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*[17] г-н Луиджи Валли (*Luigi Valli*), которому мы уже обязаны несколькими трудами о значении творчества Данте, опубликовал новую работу, слишком значительную для того, чтобы мы удовлетворились простой библиографической ссылкой на неё. Главный тезис, утверждаемый в ней, можно вкратце резюмировать так: различные «дамы», чествуемые поэтами, связанными с таинственной организацией «Преданные Любви» (*Fidèles d'Amour*), от Данте, Гвидо Кавальканти и их современников до Боккаччо и Петрарки, вовсе не являются когда-либо реально жившими на этой земле женщинами. Все они, под различными именами, есть одна и та же символическая «Дама», которая олицетворяет трансцендентный разум (*Madonna Intelligenza* Дино Компаньи), или божественная Премудрость. В подкрепление этого тезиса автор приводит огромный документальный материал и совокупность аргументов, вполне способных впечатлить самых больших скептиков. Он доказывает, что стихотворения, самые невразумительные в буквальном смысле слова, становятся совершенно ясными, если принять гипотезу «жаргона» или условного языка, основные понятия которого ему удалось перевести. Он напоминает и о других подобных случаях, в частности, о персидских суфиях, где сходный смысл равным образом скрывался под видимостью простой любовной поэзии. Невозможно вкратце изложить эту аргументацию, основанную на точных текстах, которые опреде-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Очерки о христианском эзотеризме» (1954) в главе 4. «Тайный язык Данте и «преданные любви» (часть 1)».

[17] Roma, Biblioteca di Filesofia e Scienza, Casa éditrice «Optima», 1928.

ляют всю её ценность; мы можем лишь предложить тем, кого интересует этот вопрос, обратиться к самой книге.

По правде сказать, то, о чём идёт речь, нам-то всегда представлялось очевидным и неоспоримым фактом; однако надо согласиться, что этот тезис нуждается в солидном обосновании. В самом деле, г-н Валли предвидит, что его выводы будут побиваться различными категориями противников: прежде всего, так называемой «позитивистской» критикой (которую он напрасно именует «традиционной», тогда как она, напротив, находится в оппозиции к традиционному духу, с которым соотносится всякая инициатическая интерпретация); затем духом партийности, будь он католический или антикатолический, который вовсе не найдет здесь удовлетворения для себя; наконец, «эстетической критикой» и «романтической риторикой», которая, по сути, равнозначна тому, что можно было бы назвать «литературным» духом. Здесь существует множество предрассудков, которые, само собой, всегда будут противостоять поиску глубинного смысла некоторых произведений. Но перед лицом сочинений инициатического типа люди добросовестные и свободные от какой-либо предвзятости легко увидят, на чьей стороне правда. Со своей же стороны мы можем возразить лишь против некоторых истолкований, никоим образом не затрагивающих главный тезис; впрочем, автор и не претендовал окончательно разрешить все вопросы, которые он поднимает, и он первым признает, что его труд будет нуждаться по некоторым конкретным пунктам в исправлениях и дополнениях.

Главный недостаток г-на Валли, из которого проистекают все замеченные нами несовершенства его труда, — отсутствие той «инициатической» ментальности, которую следует иметь для глубинной трактовки подобного сюжета. Его точка зрения — это в слишком исключительной степени точка зрения историка. Но для разрешения некоторых проблем недостаточно «заниматься историей» (стр. 421); и, кстати, мы можем задаться вопросом, не значит ли это, в некото-

ром роде, интерпретировать средневековые идеи посредством современной ментальности, в чём автор справедливо упрекает официальную критику; разве люди средневековья когда-либо «занимались историей для истории»? Для таких вещей требуется иной, более глубокий уровень понимания; а если в них только «профанические» дух и намерения, становишься лишь собирателем материалов, превратить которые в исследования можно лишь руководствуясь совсем иным духом. А мы не очень хорошо понимаем, какой интерес представляет историческое исследование, если из него не вытекает какая-то доктринальная истина.

Поистине достойно сожаления, что автор не располагает некоторыми традиционными сведениями, непосредственным и, так сказать, «техническим» знанием вещей, которые он исследует. Именно это помешало ему признать собственно инициатическое значение нашего исследования об «Эзотеризм Данте» (стр. 19); именно поэтому он и не понял, что, с избранной нами точки зрения, совсем не важно, какими открытиями мы обязаны Россетти, Ару или кому-либо ещё, потому что мы упоминаем их лишь в качестве «исходной точки» для соображений совсем иного порядка; для нас речь шла об инициатической доктрине, а не о литературной истории. Что же касается Россетти, то мы находим весьма странным утверждение, согласно которому он будто бы был «розенкрейцером» (стр. 16), поскольку подлинные розенкрейцеры, ни в коей мере не будучи «гностического происхождения» (стр. 422), исчезли из западного мира много раньше того времени, в которое он жил. Даже если он и был связан с какой-либо из многочисленных псевдорозенкрейцерских организаций, последняя наверняка не могла бы передать ему никакой подлинной традиции; впрочем, его настойчивое стремление видеть повсюду лишь чисто политический смысл также полностью противоречит подобной гипотезе. У г-на Валли лишь очень поверхностное и даже совершенно «упрощенное» представление о розенкрейцерстве, и, похоже, он не подозревает о символизме креста (стр.

393), равно как, кажется, не очень понимает традиционное значение сердца (стр. 153-154), соотносящееся с интеллектом [или «умом», что будет наиболее близким русским эквивалентом — прим. пер.], а не с чувством. Заметим в этой связи, что *cuore gentile* «Преданных Любви» есть очищенное сердце, т. е. сердце, ставшее свободным от внешних вещей, и в силу этого способное воспринимать внутреннее озарение. Примечательно, что такую же доктрину мы обнаружили в даосизме.

Отметим ещё некоторые моменты, выявленные нами в ходе нашего чтения: так, например, есть несколько досадных отсылок, которые портят серьёзную работу. Легко можно было бы найти для цитирования авторитеты более высокие, чем Мид (стр. 87) в вопросах гностицизма, Марк Сонье — в вопросах символизма чисел (стр. 312), а особенно... Лео Таксиль в вопросах масонства (стр. 272)! И, кстати сказать, последний упоминается по вопросу совершенно элементарному — о символических возрастах различных степеней, сведения по которому можно найти где угодно. Там же автор цитирует по примеру Россетти *Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite*, но ссылка дана совершенно невразумительным образом, хорошо демонстрирующим, что он сам не знает книги, о которой идёт речь. Впрочем, серьёзные оговорки можно было бы сделать и по поводу всего того, что г-н Валли говорит о масонстве, которое он диковинным образом определяет как *modernissima*[Б] (стр. 80 и 430); организация может «утратить духовный импульс» (или то, что по-арабски именуется барака) вследствие вторжения политики или как-либо ещё и тем не менее сохранить неприкосновенным свой символизм, уже совершенно его не понимая. Но, похоже, и сам г-н Валли не очень-то хорошо понял истинную роль символизма и не имеет очень ясного представления о традиционной преемственности; говоря о различных «течениях» (стр. 80-81), он смешивает эзотерическое

[Б] Современнейшее — прим. пер.

и экзотерическое, а за источники вдохновения «Преданных Любви» он принимает то, что является лишь некими прежними инфильтрациями в профаническом мире инициатической традиции, от которой эти «Преданные Любви» непосредственно вели своё происхождение. Влияния нисходят из мира инициатического в мир профанический, но обратное невозможно, ибо поток никогда не поднимается вновь к своему истоку; этот исток — *fontaine d'enseignement* («источник знания»), о котором так часто идёт речь в изучаемых здесь поэмах и который всеми описывается как расположенный у подножия дерева. Оно, очевидно, есть не что иное, как «Древо Жизни»[18]; здесь должен найти своё применение символизм «земного Рая» и «Небесного Иерусалима».

Есть также не менее достойные сожаления неточности языка: так, например, автор именует «человеческими» (стр. 411) явления, которые, напротив, по самой сути своей являются «надчеловеческими», как, впрочем, и все, относящееся к действительно традиционному и инициатическому уровню. Точно так же он ошибочно называет «Преданными» посвящённых любой степени[19], тогда как это наименование следует строжайшим образом прилагать лишь к высшей степени; злоупотребление этим словом очень важно отметить потому, что оно, в некотором роде, является «товарным знаком»: есть определённое число ошибок, которых редко удается избежать профанам, и это злоупотребление — одна из них. В этой связи следует ещё упомянуть постоянное употребление таких слов, как «секта» и «сектантский», которые,

---

[18] Этим деревом у «Преданных Любви» обычно является сосна, бук или лавр; «Древо Жизни» часто олицетворяется вечнозелеными деревьями.

[19] «Преданные Любви» подразделялись на семь степеней (р. 64): это семь ступеней инициатической лестницы, соответствующие семи планетным небесам и семи свободным искусствам. Выражения *terzo cielo* (небо Венеры), *terzo loco* (сравните с масонским понятием «третьей комнаты») и *terzo grado* указывают на третью степень иерархии, на которой было получаемо *saluto* (или *salute*); похоже, что этот ритуал имел место в день Всех Святых точно так же, как посвящения совершались на Пасху, когда и разворачивается действие Божественной Комедии (стр. 185-186).

будучи употребляемы для обозначения инициатической (а не религиозной) организации и всего относящегося к ней, абсолютно непригодны и поистине достойны сожаления[20]; а это напрямую ведёт нас к обозначению самого главного недостатка работы г-на Валли.

Таким недостатком является постоянное смешение «инициатической» и «мистической» точек зрения и включение предметов, о которых идёт речь, в «религиозную» доктрину, тогда как эзотеризм, даже если он своим основанием имеет религиозные формы (как в случае суфиев и «Преданных Любви»), принадлежит к реальности совершенно иного порядка. Подлинно инициатическая традиция не может быть «гетеродоксальной»; квалифицировать её подобным образом (стр. 393) значит переворачивать нормальное и иерархическое соотношение между внутренним и внешним. Эзотеризм не противоположен «ортодоксии» (стр. 104), понимаемой даже просто, в религиозном смысле; он находится над или вне религиозной точки зрения, что, очевидно, не одно и то же. И в самом деле, несправедливое обвинение в «ереси» часто бывало всего лишь удобным средством избавиться от людей, которые могли бы быть неудобными по совсем другим причинам. Россетти и Ару неправы не в своем предположении, что теологические обороты у Данте прикрывают нечто иное, но лишь в том, что поверили, будто достаточно истолковать их «наоборот» (стр. 389); эзотеризм не налагается на экзотеризм, но и не противостоит ему, потому что он не находится на том же плане, и он сообщает тем же самым истинам, перенося их на более высокий уровень, более

[20] Это не то же самое, что «жаргон», хотя некоторые и могут так подумать. Слово «жаргон», как мы уже указывали («Вуаль Исиды», окт. 1928, стр. 652), было вначале «техническим» термином, прежде чем перейти в обиходную речь, где оно приняло неблагоприятный смысл. Заметим в этой связи, что слово «профанический» также берется нами в его техническом смысле и, разумеется, не заключает в себе ничего оскорбительного.

глубокий смысл. Вполне возможно, что *Amor* есть *Roma*[21] «наоборот», но отсюда не следует заключать, как это иногда стремились делать, что обозначаемое этим словом (*Amor*) есть антитеза Рима (*Roma*); отсюда следует, что всего лишь отражением, скорее всего обратным, как отражение предмета в зеркале (и здесь уместно напомнить *per speculum in Ænigmate* апостола Павла), является *Roma* (Рим). Добавим — в том, что касается Россетти и Ару и с учётом всех оговорок, которые необходимо сделать по поводу их интерпретаций, — нельзя говорить, не рискуя впасть в предрассудки «позитивистской» критики, будто метод «неприемлем, ибо неконтролируем» (стр. 389); тогда следовало бы отбросить все, полученное путём непосредственного познания и, в особенности, посредством регулярной передачи традиционного знания, которая действительно неконтролируема... для профанов[22].

Смешение г-ном Валли эзотеризма и «гетеродоксии» тем более удивительно, что он, по крайней мере, понял, много лучше своих предшественников, что доктрина «Преданных Любви» никоим образом не была «антикатолической» (она даже, как и доктрина розенкрейцеров, была строго «католической» в истинном смысле этого слова) и что она не имела ничего общего с профаническими течениями, из которых должна была возникнуть Реформация (стр. 79-80 и 409). Только где же он видел, чтобы Церковь раскрывала профану глубокий смысл «мистерий» (стр. 101)? Напротив, она сообщает ему так мало, что можно сомневаться, осознает ли она сама их смысл; и это именно в такой «утрате духа» должна была заключаться порча, обличаемая уже Данте и его еди-

---

[21] Любопытно, что если написать эту простую фразу: *In Italia è Roma* и, если прочесть её наоборот, она превращается в *Amore ai Latini*; «случай» иногда удивительно изобретателен.

[22] Верно, что нелегко не поддаться влиянию духа времени; так, определение некоторых книг Библии как *pseudo-salomonici* и *mistico-platonici* (стр. 80) (псевдосоломоновскими и мистико-платоновскими) нам представляется досадной уступкой современной экзегезе, т. е. той самой «позитивистской критике», против которой автор выступает с таким основанием.

номышленниками[23]. Однако самая элементарная осторожность повелевала им, когда они говорили о такой «порче», не делать этого на общепонятном языке; но отсюда не следует заключать, что использование символической терминологии своей единственной причиной имеет стремление скрыть истинный смысл доктрины. Есть вещи, которые по самой своей природе не могут быть выражены иначе, как только в этой форме, а эта сторона вопроса — гораздо более важная — похоже, вовсе не рассматривается автором. Существует даже третий вариант, в некотором роде промежуточный, когда речь идёт как раз об осторожности, но осторожности в интересах доктрины, а не тех, кто её излагает; и это тот случай, с которым, в частности, соотносится символ вина у суфиев (учение которых, заметим мимоходом, может быть названо «пантеистическим» лишь в силу типично западной ошибки); намёк на этот символ (стр. 72 и 104) не указывает ясно, что «вино» означает «мистерию», тайную или скрытую доктрину, потому что на древнееврейском языке *iaïn* и *sôd* численно эквивалентны; и в мусульманском эзоте-

[23] Голова Медузы, превращающая людей в «камни» (слово, которое было очень важным в языке «Преданных Любви»), олицетворяет порчу Мудрости; её волосы (символизирующие, согласно суфиям, божественные тайны) становятся змеями, понимаемыми в неблагоприятном смысле, тогда как в другом смысле Змея есть также символ самой Мудрости.

ризме вино есть «напиток избранных», который профаны не могут употреблять безнаказанно[24].

Но обратимся отсюда к смешению «мистической» и «инициатической» точек зрения: она соответствует предыдущей, так как именно ложное уподобление эзотерических доктрин мистицизму, который относится к области религиозной, побуждает помещать их на тот же план, что и экзотеризм, и стремиться противопоставлять их последнему. Мы хорошо видим, что именно в данном случае могло привести к этой ошибке: то, что «рыцарская» (стр. 146) традиция, в целях адаптации к человеческой природе, именно которой она и адресуется, всегда отмечена преобладанием принципа, представляемого в женском образе (*Madonna*)[25], так же, как и вмешательством аффективного элемента (*Amore*). Сближение такой традиционной формы с той, которую представляют персидские суфии, совершенно оправдано; но следовало бы добавить, что эти два случая вовсе не являются

[24] Поговорка «пить как тамплиер», понимаемая профанами в самом грубо буквальном смысле, несомненно, не имеет в действительности иного реального происхождения, кроме вышеописанного; «вино», которое пили тамплиеры, было тем же самым, которое пили еврейские каббалисты и мусульманские суфии. Точно так же выражение «браниться как тамплиер» есть всего лишь намёк на инициатическую клятву, подлинное значение которой было извращено непониманием и недоброжелательством профанов. Дабы лучше понять то, что говорит автор в тексте, следует заметить, что вино в обыденном смысле есть напиток, не разрешаемый исламом; стало быть, когда о нём говорят в исламском эзотеризме, его следует понимать как обозначение чего-то более тонкого. И действительно, согласно Мухйиддину ибн Араби, «вино» обозначает «науку духовных состояний» (*ʿilm al-aḥwāl*), тогда как «вода» олицетворяет «абсолютную науку» (*al-ʿilm al-muṭlaq*), «молоко» — «науку раскрытых законов» (*ʿilm ash-sharāʾiʿ*), а «мед» — «науку норм премудрости» (*ʿilm an-nawāmīs*). Если же заметить, кроме того, что эти четыре «напитка», согласно Корану (47:17), в точности являются четырьмя различными субстанциями райских рек, то станет ясно, что «вино» суфиев имеет, как и другие инициатические напитки, иную субстанциональность, нежели присущая той жидкости, которая является его символом (Прим. г-на Вальсана).

[25] «Деятельный интеллект», олицетворяемый Мадонной, есть «небесный луч», связующий Бога и человека и ведущий человека к Богу (стр. 54): это буддхи индусов. Тем не менее, следовало бы учесть, что «мудрость» и «интеллект» не полностью тождественны; это два взаимодополняющих аспекта, которые следует различать (*хокма* и *бина* в Каббале).

единственными, где встречается культ «донны-божества», т. е. женского аспекта божества. Мы встречаем то же и в Индии, где этот аспект обозначается как шакти, в некоторых отношениях равнозначной еврейской Шехине. И следует отметить, что культ шакти касается особенно кшатриев. «Рыцарская» традиция есть не что иное, как традиционная форма, бытовавшая у кшатриев, и поэтому она не может являть собою чисто интеллектуальный путь, подобно пути брахманов. Последний есть «сухой путь» алхимиков, тогда как другой есть «влажный путь»[26], поскольку вода символизирует женское начало так же, как огонь — мужское, и первая соответствует эмоциональности, а второй — интеллектуальности, которые преобладают соответственно в природе кшатриев и брахманов. Вот почему такая традиция внешне может представляться мистической, тогда как в действительности она является инициатической, так что можно даже думать, будто мистицизм, в обычном смысле слова, есть как бы реликт или «пережиток», сохранившийся в цивилизации Запада после того, как всякая правильная традиционная организация исчезла.

Роль женского принципа в некоторых традиционных формах заметна даже в католическом экзотеризме в том значении, которое придаётся культу Девы Марии. Г-н Валли удивляется тому, что *Rosa Mystica* фигурирует в посвящённых Ей литаниях (стр. 393); однако в этих же самых литаниях есть и другие собственно инициатические символы; но он не сомневается в том, что их использование совершенно оправдано соотношениями Богоматери с Премудростью и Шехиной[27]. Отметим также в этой связи, что св. Бернард, связь ко-

[26] Эти два пути могли бы также, в ином смысле и согласно иной корреляции, быть соответственно путями вообще посвящённых и мистиков, но этот последний является «неправильным» и не может приниматься во внимание там, где речь идёт о строго традиционной норме.

[27] Следует даже отметить, что в некоторых случаях одни и те же символы олицетворяют одновременно Пречистую и Христа; здесь перед нами загадка, достойная стать предметом проницательности исследователей, и разрешить её возможно, если рассмотреть соотношение между Шехиной и Метатроном.

торого с тамплиерами известна, предстаёт «рыцарем Пречистой», которую он называл «своей дамой»; ему приписывают также авторство выражения «Нотр-Дам»: это также Мадонна, и в одном из своих аспектов она отождествляется с Премудростью, стало быть, с самой Мадонной «Преданных Любви». Вот и ещё одно сходство, о котором автор не подозревал, как, похоже, он не подозревает о причинах, по которым месяц май посвящён Деве Марии.

Есть одна вещь, которая могла бы привести г-на Валли к мысли, что рассматриваемые им доктрины вовсе не были «мистицизмом»: это констатируемая им самим исключительная важность, которая придаётся в них «знанию» (стр. 421-422), что разительно отлично от мистической точки зрения. Однако он заблуждается относительно выводов, которые следует отсюда извлечь, а именно: эта важность не является особой чертой «гностицизма», но есть общая особенность всякого инициатического обучения, какую бы форму оно ни принимало. Познание есть всегда единственная цель, а все остальное — лишь средства её достижения. Нужно тщательно остерегаться смешения «гнозиса», что означает «знание», и «гностицизма», хотя второй термин очевидно происходит от первого. Впрочем, понятие «гностицизм» достаточно расплывчато и, похоже, без разбора применяется для обозначения весьма различных явлений[28].

Не следует позволять себе задерживаться на внешних формах, каковы бы они ни были; «Преданные Любви» шли дальше этих форм, и вот доказательство: в одной из первых новелл «Декамерона» Боккаччо Мелхиседек утверждает, что, коль скоро речь об иудаизме, христианстве и исламе, «никто не знает, какая из этих вер истинная». Г-н Валли пра-

[28] Г-н Валли говорит, что «критика» мало оценивает традиционные знания современных «гностиков» (р. 422); но вот тут, единственный раз, «критика» права, так как эти «неогностики» никогда ничего не получали путём какой-либо правильной передачи, и речь идёт лишь о попытке «реконструирования» по документам, впрочем, очень отрывочным и общедоступным. Можно довериться свидетельству того, кто имел случай наблюдать всё это достаточно близко, дабы понять, о чём реально идёт речь.

вильно понял это утверждение, интерпретировав его в том смысле, что «истинная вера скрыта под внешней оболочкой различных верований» (стр. 433); но особенно примечательно здесь, чего не заметил автор, то, что данные слова вложены в уста Мелхиседека, который является именно олицетворением единой традиции, скрытой под всеми этими внешними формами. И есть здесь нечто, доказывающее, что кое-кто на Западе уже в эту эпоху знал о существовании истинного «центра мира». Как бы то ни было, использование языка «чувств», как это зачастую свойственно «Преданным Любви», есть также внешняя форма, по поводу которой не следует поддаваться иллюзиям. Вполне можно обнаружить более глубокие вещи, и, в частности, слово «Любовь» может в силу аналогичной транспозиции обозначать нечто совсем иное, нежели чувство, обычно называемое этим словом. Этот глубинный смысл «Любви» в его связи с доктринами рыцарских Орденов мог бы проясниться именно вследствие сопоставления следующих указаний: прежде всего, слов апостола Иоанна «Бог есть Любовь»; затем боевого клича тамплиеров «Да здравствует Бог Святая Любовь»; наконец, последнего стиха «Божественной комедии»: «Любовь, что движет солнца и светила»[29]. Другим интересным моментом в этой связи является соотношение между «Любовью» и «Смертью» в символизме «Преданных Любви». Это соотношение является двойственным, потому что само слово «смерть» (*mort*) имеет двойной смысл. С одной стороны, «Любовь» и «Смерть» сближаются и как бы ассоциируются (стр. 159), причём последняя должна тогда пониматься как «инициатическая смерть»; и, похоже, такое сближение было продолжено тем течением, из которого к концу средневеко-

[29] По поводу рыцарских орденов скажем, что выражение «Иоаннитская церковь» обозначает собрание всех, кто под каким бы то ни было наименованием соотносил себя с «царством пресвитера Иоанна», на которое мы уже указывали в нашей книге «Царь Мира».

вья вышли изображения «пляски смерти»[30]; с другой стороны, существует противоположность между «Любовью» и «Смертью», устанавливаемая иной точкой зрения (стр. 166), противоположность, которую можно частично объяснить самим строением двух слов: общим у них является корень *mor*, и в *a-mor* ему предшествует отрицающее *a*, как в санскритских словах *a-mara*, *a-mṛta*, так что «Любовь» может пониматься также как своего рода иероглифический эквивалент «бессмертия». Слово «мёртвые», в общем, может в этом смысле рассматриваться как обозначающее «профанов», тогда как «живыми», или достигшими бессмертия, являются посвящённые; здесь уместно напомнить выражение «Земля Живых», синоним «Святой Земли», или «земли святых», «чистой земли» и т. д. А противоположность, на которую мы только что указали, тогда равнозначна противоположности между адом, которым является профанический мир, и небесами, которыми являются степени инициатической иерархии.

Что касается «истинной веры», о которой говорилось, то именно она обозначается как *Fede Santa*, выражение, которое, как и слово *Amore*, прилагается в то же время к самой инициатической организации. Той *Fede Santa*, которой Данте был кадошем, как мы уже объясняли в «Эзотеризм Данте». Это наименование посвящённых словом «святые», еврейским эквивалентом которого является *кадош*, абсолютно объяснимо тем значением «небес», на которое мы только что указали, потому что Небеса и впрямь описываются как обитель святых; такое обозначение следует сближать и со многими другими аналогичными наименованиями, такими как чистые, совершенные, катары, суфии, ихван-эс-сафа (*Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ*) и т. д., которые все понимаются в одном

[30] На старом кладбище XV века мы видели капители, в скульптурах которых любопытным образом соединялись атрибуты Любви и Смерти.

и том же смысле; и это позволяет понять, что же такое действительно есть «Святая Земля»[31].

Это ведёт нас к обозначению другого момента, на который г-н Валли лишь слишком кратко указал (стр. 323-324): речь идёт о тайном значении паломничеств, соотносящихся со странствованиями посвящённых; их пути, впрочем, и в самом деле чаще всего совпадали с путями обычных паломников, с которыми они внешним образом смешивались, что позволяло им лучше скрывать истинные причины этих путешествий. Впрочем, само расположение мест паломничества, как и святилищ античности, имеет эзотерическое значение, которое уместно учесть в данном случае[32]; это находится в прямой связи с тем, что мы назвали «сакральной географией», а с другой стороны, соотносится с тем, что мы писали о компаньонах (подмастерьях) и цыганах[33]. Быть может, мы вернёмся к этому в другой связи.

Вопрос о «Святой Земле» мог бы также дать ключ к отношениям Данте и «Преданных Любви» с тамплиерами: это ещё один сюжет, который лишь очень неполно трактуется в книге г-на Валли. Правда, последний рассматривает эти отношения с тамплиерами (стр. 423-426) так же, как и отношения с алхимиками (стр. 248), как несомненную реальность, и обозначает некоторые интересные подобия, — например, сходство девятилетнего испытательного срока у тамплиеров с символическим девятилетним возрастом в *Vita Nuova* (стр. 274); но следовало бы сказать и кое-что другое. Так, в связи с местонахождением центральной резиденции тамплиеров на Кипре (стр. 261 и 425) было бы интересно изучить значение имени этого острова, его связи с Венерой и «третьим небом», символизм меди, от которого проис-

---

[31] Кроме того, быть может, небезынтересно отметить, что инициалы *F.S.* могут читаться также как *Fides Sapientia*, что есть точный перевод гностической *Pistis Sophia*.

[32] Г-н Грийо де Живри опубликовал по этой теме исследование, озаглавленное *Les Foyers du mysticisme populaire*, в «Вуаль Исиды», апрель 1920.

[33] См. «Вуаль Исиды», октябрь 1926.

ходит его имя, все, что мы в данный момент можем лишь обозначить, не задерживаясь более на этом.

Точно так же в связи с обязательством, налагаемым на «Преданных Любви», использовать для своих сочинений поэтическую форму (стр. 155), было бы уместно задаться вопросом, почему древние называли поэзию «языком Богов», почему слово *vates* на латыни означало одновременно и поэта, и прорицателя или пророка (кстати, прорицания давались в стихах), почему стихи именовались *carmina* (чары, заклинания, слово, тождественное санскритскому слову *karma*, понимаемому в техническом смысле «ритуального акта»)[34], а также почему говорится о Соломоне и других мудрецах, в частности, в мусульманской традиции, будто они понимали «язык птиц», что? сколь бы странным это ни казалось, есть всего лишь другое имя «языка Богов»[35].

Прежде чем закончить эти заметки, следует ещё сказать несколько слов об интерпретации «Божественной Комедии», которую г-н Валли изложил в других работах и которую он вкратце резюмирует так: симметрия Креста и Орла (стр. 382-384), на которой целиком построено произведение, несомненно, даёт представление о части смысла поэмы (впрочем, соответствующего заключению *De Monarchia*)[36]; но в ней есть многое другое, что не может быть полностью объяснено таким образом, взять хотя бы употребление символических чисел. Автор напрасно усматривает в этом подобии единственный ключ, достаточный для разрешения всех трудностей. С другой стороны, использование этих «структуральных связей» (стр. 338) представляется ему личным приемом Данте, тогда как, напротив, в этой символической «архитектуре» есть нечто по самой сути своей традиционное, которое, быть может, и не будучи присуще обычному спосо-

---

[34] *Ṛta* на санскрите есть то, что соответствует порядку; смысл наречие *rite* сохранило в латыни; космический порядок здесь олицетворяется законом ритма.

[35] То же самое обнаруживается и в германских легендах.

[36] См. «Духовное владычество и мирская власть», гл. VIII.

бу выражения «Преданных Любви» в собственном смысле слова, тем не менее, существовало в организациях, более или менее тесно связанных с ними, и сплеталось с самим искусством строителей[37]. Похоже, однако, что интуитивно он догадывался об этих связях, о чём свидетельствует его указание на помощь, которую могло бы принести исследованиям, о которых идёт речь, «изучение символизма изобразительных искусств» (стр. 406). Однако здесь, как и во всех остальных случаях, следовало бы оставить в стороне всякую «эстетическую» озабоченность (стр. 389) и тогда можно было бы обнаружить множество других точек сопоставления, иногда весьма неожиданных[38].

Мы надолго задержались на книге г-на Валли, потому что она действительно заслуживает внимания; и если мы в особенности подчеркнули её недостатки, то это потому, что так мы могли указать, ему самому или другим, новые пути исследований, способные удачно дополнить уже достигнутые результаты. Похоже, наступило время, когда истинный смысл творения Данте откроется наконец. Если интерпретации Россетти и Ару не были приняты всерьёз в их время, то это, быть может, не потому, что умы тогда были менее подготовлены, чем сегодня, но скорее потому, что было предусмотрено сохранение тайны в течение шести веков (халдейский *Нарос*). Г-н Валли часто говорит об этих шести веках, в течение которых Данте оставался непонятым, но, очевидно, не усматривая в этом какого-либо особого значения, что ещё раз доказывает необходимость для исследований этого рода знания «циклических законов», так основательно забытых современным Западом.

---

[37] Напомним масонское выражение «фрагмент архитектуры» (*morceau d'architecture*); оно, в самом подлинном смысле, приложимо к произведению (творчеству) Данте.

[38] Мы думаем, в частности, о некоторых соображениях, высказанных в весьма любопытной книге Пьера Пьобба «Тайна Нострадамуса» (Pierre Piobb, *Le Secret de Nostradamus*, Париж, 1927).

Громовые камни[39]

В одной из статей специального номера «Вуаль Исиды», посвящённого Таро, г-н Орижье написал такую фразу по поводу XVI аркана: «Похоже, существует связь между каменным градом, осыпающим поражаемую им Башню, и словом *Beith-el*, («божественное жилище»), от которого было образовано слово вефиль, а им семиты обозначали аэролиты и громовые камни». На мысли о такого рода сближении наводит наименование, «Дом Божий» присваиваемое данному аркану, что действительно является буквальным переводом еврейского Бэт-эль. Но нам кажется, что здесь налицо смешение нескольких различных вещей и что прояснение этого вопроса может представлять определенный интерес.

Прежде всего, несомненно, что символическая роль аэролитов или камней, упавших с неба, очень значительна, потому что они есть как раз те «чёрные камни», о которых идёт речь в столь многих и различных традициях, начиная с того, что был олицетворением Кибелы, или «великой богини», и кончая тем, что помещен в Каабу в Мекке и связан с историей Авраама. В Риме также имелся *lapis niger*, не говоря уже о щитах салийцев, о которых ходили слухи, что они были выточены из аэролита во времена Нумы[40]. Эти «чёрные камни», несомненно, могут быть отнесены к разряду вефилей, то есть камней, рассматриваемых как «боже-

---

[39] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», май 1929. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 25.

[40] Г-н Оссендовский сообщил историю «чёрного камня», некогда посланного царем мира Далай-Ламе, потом переданного в Ургу, в Монголии, который затем исчез примерно сто лет назад. Не зная, о чём идёт речь, он попытался объяснить некоторые явления, как, например, появление письмен на поверхности этого камня, предположив, что это была своего рода аспидная доска.

ственные жилища» или, иными словами, как носители некоторых «духовных влияний»; но все ли вефили упали с неба? Мы этого не думаем и, в частности, не видим никаких указаний, позволяющих предположить, что таков был случай камня, которому Иаков, согласно рассказу Книги Бытия, дал имя вефиль (*Beith-el*), затем распространенное и на само место, где он имел видение, в то время как голова его покоилась на этом камне.

Вефиль есть, собственно, олицетворение омфалоса, то есть символ «Центра Мира», который совершенно естественно отождествляется с «божественным обиталищем». [41] Этот камень мог иметь различные формы, в частности, форму столба; так, Иаков говорит: «Этот камень, который я воздвиг подобно столпу, будет домом Бога». А у кельтских народов некоторые, если не все менгиры имели, то же значение. омфалос мог также олицетворяться камнем конической формы, подобно «чёрному камню» Кибелы, или иметь яйцевидную форму, конус напоминал священную гору, символ «полюса» или «Оси Мира»; что до яйцевидной формы, то она напрямую соотносится с другим очень важным символом, символом «Мирового Яйца». Во всех случаях вефиль был «пророческим камнем», «камнем, который говорит», то есть камнем, который вдохновлял оракулов или возле которого вдохновлялись оракулы, благодаря «духовным влияниям», опорой которых он является; и пример омфалоса в Дельфах очень показателен в этом отношении.

Вефили, стало быть, по самой сути своей являются священными камнями, но далеко не все они имели небесное происхождение; однако, вполне вероятно, что по крайней мере символически идею «камня, упавшего с неба» вполне правомочно, некоторым образом, к ним отнести. Что нам позволяет думать так, это их связь с таинственным лузом еврейской традиции; эта связь несомненна для «чёрных

[41] Это наименование «божественное обиталище», по-еврейски *mishkan*, впоследствии было дано также и табернаклю: как указывает само указанное наименование, это есть место пребывания Шехины.

камней», которые действительно являются аэролитами, но она не исчерпывается только этим случаем, поскольку в Книге Бытия говорится по поводу вефиля Иакова, что первым именем данного места было Луз. Мы можем даже напомнить в связи с этим, что Грааль был, говорят, выточен из камня, который также упал с неба, и между всем этим существуют весьма тесные связи; но мы не будем останавливаться на этом более подробно, так как развивая подобного рода соображения рискуем сильно отдалится от нашего сюжета[42].

В самом деле, идёт ли речь о вефилях вообще, или конкретнее, о «чёрных камнях», ни те, ни другие не имеют ничего общего с «громовыми камнями». И как раз, в связи с этим фраза, которую мы привели вначале, представляет собой серьёзную путаницу, впрочем, естественным образом объяснимую. Вне всяких сомнений возникает искушение предположить, что «камни-молнии» и «гром-камни» должны быть камнями, упавшими с неба, аэролитами, однако это полностью ошибочно. Вероятнее всего об их истинной сущности так и не смогли бы догадаться, если бы не крестьяне, которые, посредством устной традиции, сохранили о том воспоминание. Однако и сами эти крестьяне впадают в ошибку при истолковании, которая показывает, что истинный смысл традиции ускользает от них, когда они полагают, что эти камни упали с молнией или что они есть сама молния. В самом деле, они утверждают, что «гром» падает в двух видах: «огнем» или «камнем»; в первом случае он испепеляет, тогда как во втором он только разбивает. Но они очень хорошо знают «громовые камни» и ошибаются лишь в том, что приписывают им, в силу их наименования, небесное происхождение, которого они вовсе не имеют и никогда не имели.

Истина же заключается в том, что «громовыми камнями» являются камни, символизирующие молнию; они есть не что иное, как доисторические кремневые топоры, так же как

[42] Впрочем, мы довольно пространно высказались по вопросу о лузе, так же, как и об омфалосе, в нашем исследовании «Царь Мира».

«змеиное яйцо», друидический символ «Мирового Яйца», есть не что иное, по своей материальной природе, как окаменевший морской еж. Каменный топор — это топор, который разбивает и раскалывает, именно поэтому он олицетворяет молнию; впрочем, этот символизм восходит к эпохе исключительно далёкой и объясняет существование некоторых так называемых «вотивных топоров», то есть ритуальных предметов, никогда не имевших никакого практического применения в качестве оружия или какого-либо иного инструмента.

Это заставляет вспомнить также и то, о чём уже писалось: каменный топор Парашурамы и каменный молот Тора есть одно и то же оружие[43]; а мы добавим, что это оружие есть символ молнии. Отсюда видно также, что символизм «громовых камней» — гиперборейского происхождения, то есть что он связан с самой древней из традиций нынешнего человечества, с той, что действительно является первоначальной для текущей манвантары[44].

С другой стороны, здесь уместно заметить очень важную роль, которую играет молния в тибетском символизме: олицетворяющая её ваджра является одним из главных знаков отличия иерархов ламаизма[45]. В то же время ваджра символизирует мужской принцип универсального проявления, и таким образом, молния ассоциируется с идеей «божественного отцовства»; эта ассоциация также очень ясно об-

---

[43] См. статью P. Genty, *Thor et Parashu-Râma*, в журнале «Вуаль Исиды», декабрь 1928.

[44] Отметим, в связи с этим, что сегодня некоторые, впадая в довольно странную ошибку ведут речь о «гиперборейской Атлантиде»; Гиперборея и Атлантида суть две различные области, как север и запад есть две стороны света, и, как исходная точка традиции, первая намного первичнее второй. Нам представляется тем более важным привлечь к этому внимание, что совершающие указанную ошибку сочли возможным приписать её и нам, тогда как само собой разумеется, что мы никогда не впадали в подобного рода заблуждение: во всех написанных нами материалах мы не в состоянии усмотреть и малейшего повода к подобной интерпретации.

[45] *Vajra* — санскритский термин, обозначающий молнию; тибетская форма этого слова — *dorje*.

наруживается в западной античности, потому что молния в ней есть главный атрибут Зевса-Отца или Юпитера, «отца богов и людей», поражающего молнией Титанов и Гигантов, как Тор и Парашурама поражают эквивалентных персонажей своим каменным оружием[46].

Здесь есть даже (и даже на самом современном Западе) другая аналогия, поистине удивительная: Лейбниц в своей Монадологии говорит, что «все сотворённые монады рождаются, так сказать, посредством непрестанных происходящих каждое мгновение ударов божественной молнии»; он ассоциирует, таким образом, и в соответствии с традиционными данными, о которых мы только что напомнили, молнию с идеей образования живых существ. Вполне вероятно, что его университетские комментаторы этого так никогда и не заметили, как не заметили они, и не без оснований, что теории того же философа о «существе» неразрушимом и «обращаемом в малое» после смерти были вдохновлены еврейской концепцией луза как «ядра бессмертия»[47].

Мы отметим ещё последний пункт, который имеет отношение к масонскому символизму деревянного молотка; между молотком и молотом имеется не только очевидная связь наподобие аналогии между предметами соответствующими так сказать всего лишь двум формам одного и того же

---

[46] Интересно отметить, что молнии Юпитера выкованы Вулканом, что устанавливает некоторую связь между «небесным огнем» и «огнем подземным», связь, которая не обозначена в случаях, когда речь идёт о каменном оружии: и в самом деле, «подземный огонь» находился в прямой связи с «металлургическим» символизмом, особенно в кабирийских мистериях; Вулкан кует также оружие героев. Впрочем, следует добавить, что существует другая версия, согласно которой Мольнер, или молот Тора будто бы был металлическим и выкованным гномами, которые принадлежат к тому же разряду символических существ, что и кабиры, циклопы, якши и т. д. Отметим также, по поводу огня, что колесница Тора влеклась двумя овнами и что в Индии овен есть верховое животное Агни.

[47] Другой момент, которого мы можем коснуться лишь мимоходом, это то, что ваджра означает одновременно и «молния», и «алмаз»; это могло бы повести к рассмотрению ещё и других аспектов вопроса, которые мы не намереваемся здесь рассматривать подробно.

инструмента; Действительно, английский масонский историк Р.Ф. Гоудд думает, что «молоток мастера», символизм которого он связывает с символизмом буквы *Tau*, в силу её формы, ведёт своё происхождение от молота Тора. Впрочем, и галлы имели «Бога с молотом», который изображен на алтаре, открытом в Майенсе; кажется даже, что это *Dis Pater*, имя которого очень близко к имени *Zeus Pater* и которого друиды, по словам Цезаря, называли отцом галльского племени[48]. Таким образом, этот молоток выступает также как символический эквивалент ваджры восточных традиций, и, вследствие совпадения, в котором, разумеется, нет ничего случайного, но которое покажется многим, по меньшей мере, неожиданным, оказывается, что масонские мастера обладают атрибутом, имеющим тот же самый смысл, что и соответствующий атрибут тибетских лам. Но кто же в сегодняшнем масонстве мог бы похвастаться тем, что реально достиг таинственного могущества знаком которого является этот атрибут? — могущества единого по сути, но двойственного в своих проявлениях, которые кажутся противоположными лишь с внешней точки зрения. Мы не думаем, что сильно исказим реальность, сказав, что в ещё сохранившихся остатках западных инициатических организаций никто не имеет даже отдалённого представления, о чём идёт речь. Символ остается, но, когда «дух» покинул его, он есть не более чем пустая форма. Надо ли, несмотря ни на что, сохранять надежду, что настанет день, когда эта форма вновь будет оживлена, когда она вновь станет соответствовать реальности, которая есть изначальная причина её существования и которая единственная сообщает ей подлинно инициатический характер?

[48] На некоторых галльских монетах можно видеть также изображение загадочного персонажа, держащего в одной руке предмет, похоже, являющийся литиусом, или жезлом авгура, а в другой — молоток, которым он стучит по некоему подобию наковальни. Этот персонаж, в силу своих атрибутов, был назван «жрецом-кузнецом».

Тройная друидическая ограда[49]

Поль Ле Кур воспроизвел в *Atlantis* (июль-авг. 1928) любопытный символ, начертанный на друидическом камне, обнаруженном около 1800 г. в Сюевре (Луар-е-Шер) и уже изученном ранее Е.С. Флорансом, президентом «Общества естественной истории и антропологии» департамента Луар-е-Шер. Последний даже полагает, что на месте, где был обнаружен этот камень, могли происходить ежегодные встречи друидов. Согласно Цезарю, местность о которой идёт речь, находилась, находилось на краю страны Карнутов[50].

[49] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», июнь 1929. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 10.

[50] Цезарь говорит: *in finibus Carnutum*, и толкование кажется нам несколько сомнительным, потому что *fines* не всегда означает «край, оконечность», но часто может обозначать и саму страну. С другой стороны, непохоже, чтобы в Сюевре нашли нечто, напоминающее омфалос, который в Медиоланоне или Медионеметоне Галлии должен был, согласно обычаю кельтских народов, изображаться менгиром.

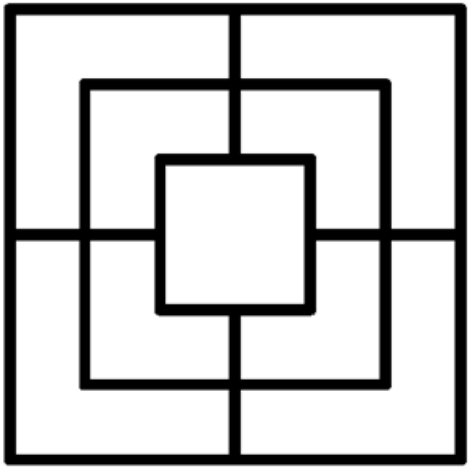


Fig. 7

Его внимание было привлечено тем, что такой же знак встречается на печати галло-римского лекаря-глазника, найденной около 1870 года в Виллефрани-Шедо-Сюршер (Луар-е-Шер); и он высказал предположение, что это могло быть изображением тройной священной ограды. Действительно, этот символ изображается тремя концентрическими квадратами, соединенными друг с другом четырьмя линиями под прямым углом (рис. 7).

В то самое время, когда появилась статья в *Atlantis*, господину Флорансу сообщили о подобном же символе, вырезанном на большом камне в основании контрфорса церкви св. Джеммы там же, в Луар-е-Шер; камень этот, похоже, много старше самой церкви и тоже мог бы восходить к эпохе друидов. Впрочем, не вызывает сомнений, что, подобно многим другим кельтским символам и особенно символу колеса, это изображение имело широкое распространение вплоть до эпохи средневековья, так как Шарбонно-Лассэ обнаружил его среди «граффити» замковой башни в Шиноне[51] вместе

[51] См. «Сияющее Сердце Шинонской башни».

с другим, не менее древним, образуемым восемью лучами, вписанными в квадрат (рис. 8). Это последнее изображение встречается и на вефиле в Кермарии, изученном М.Ж. Лотом[52] и уже отмеченном нами в другом месте[53].

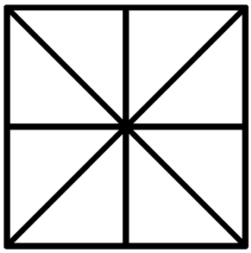


Fig. 8

Ле Кур отмечает также, что символ тройного квадрата встречается и в Риме, в монастыре Сан-Паоло, восходящем к XIII веку, и что, кроме того, он был в древности известен не только у кельтов, поскольку сам Ле Кур его обнаружил несколько раз в Афинском Акрополе, на плитах Парфенона и Эрехтейона.

Истолкование символа, о котором идёт речь, как изображения тройной ограды, нам кажется очень верным, и Ле Кур, в этой связи, проводит аналогию с тем, что говорит Платон, который, рассказывая о столице Атлантов, описывает дворец Посейдона стоящим в центре трёх концентрических оград, соединенных между собою каналами, и всё это образует фигуру, аналогичную той, о которой идёт речь, но только круглую, а не квадратную.

Но каково может быть значение этих оград? Мы сразу подумали, что речь должна идти о трёх степенях посвящения, так что в совокупности они некоторым образом являют изображение друидической иерархии; а обнаружение этой фигуры не только у кельтов говорит о том, что и в других

---

[52] Пуп или омфалос у кельтов, в *Revue des Études anciennes*, июль-сент. 1915.

[53] «Царь Мира», гл. IX; «Омфалос, символ Центра», в журнале «Воцарится», июнь 1926.

традиционных формах существовали иерархии, созданные по тому же образцу, и это совершенно нормально. Впрочем, разделение инициации на три степени является самым частым и, можно сказать, фундаментальным; всё же остальные по отношению к нему выступают как подразряды или более или менее усложнённые развития. На эту мысль навело нас давнее знакомство с документами, которые, в некоторых масонских системах высокой степени посвящения, описывают эти степени как равное им число оград, очерченных вокруг центральной точки[54]. Несомненно, эти документы несравненно менее древни, чем памятники, о которых говорилось, но тем не менее здесь можно обнаружить эхо традиций гораздо более ранних, и, во всяком случае, при данных обстоятельствах они дают точку отсчёта для весьма любопытных сближений.

Нужно отметить также, что предлагаемое нами объяснение вовсе не является несовместимым с некоторыми другими, как, например, тем, что предлагает Ле Кур соотнося три ограды с тремя кругами бытия, признаваемыми кельтской традицией. Эти три круга, в иной форме присутствующие в христианстве, есть, впрочем, то же, что и «три мира» индусской традиции. Кроме того, в последней небесные круги порою изображаются аналогичным числом концентрических оград, окружающих гору Меру, т. е. священную гору, символизирующую «полюс» или «Ось Мира», и это ещё одно из самых примечательных соответствий. Вовсе не исключая друг друга, оба объяснения, напротив, абсолютно гармоничны между собой. Можно было бы даже сказать, что в некотором смысле они совпадают, так как если речь идёт о реальной инициации, её степени соответствуют тому же числу состояний существа, а это те состояния, которые во всех традициях описываются как различные миры. Ибо следует чётко отдавать себе отчет, что «локализация» имеет характер чисто символический. Мы уже говорили в связи с Данте, что

[54] Ле Кур отмечает, что центральная точка обозначена на большинстве изображений, виденных им в Афинском Акрополе.

небеса суть именно «духовные иерархии», т. е. степени посвящения[55]; и само собой разумеется, что они соотносятся в то же время со степенями универсального бытия, потому что, как мы уже говорили тогда[56], в силу конститутивной аналогии между макрокосмом и микрокосмом, инициатический процесс строго воспроизводит космогонический процесс. Добавим также, что вообще особенностью всякой подлинно инициатической интерпретации всегда является её неисключительность. Напротив, она синтетически включает в себя остальные возможные интерпретации. Вот почему символизм, со своими многообразными и взаимоналагающимися значениями, является нормальным языком всякого инициатического обучения.

С учетом этого объяснения, смысл четырёх линий, расположенных крестообразно и связующих три ограды, становится совершенно ясным: это каналы, по которым традиционная доктрина передается сверху вниз, начиная от высшей ступени, которая является её вместилищем, и иерархически распространяясь на другие ступени. центральная часть изображения соответствует, следовательно, «источнику знания», о котором говорят Данте и «Адепты Любви»[57], а крестовидное расположение исходящих из него четырёх каналов позволяет отождествлять их с четырьмя реками рая.

В этой связи следует отметить, что между двумя формами изображения трёх оград (квадратной и круглой) важная разница в оттенках значения: они связаны, соответственно, с символизмом земного Рая и Небесного Иерусалима, согласно тому, что мы уже объясняли в предыдущих работах[58]. В действительности, всегда есть аналогия и соответствие между началом и концом любого цикла, но в конце круг заменяется квадратом, и такое замещение указывает

---

[55] «Эзотеризм Данте», гл. II.

[56] Там же, гл. VI.

[57] См. нашу статью в журнале «Вуаль Исиды», февр. 1929.

[58] «Царь Мира», гл. XI; о соотношении земного Рая и небесного Иерусалима см. также «Эзотеризм Данте», гл. VIII.

на реализацию того, что герметисты обозначают символически как «квадратура круга»[59]: сфера, изображающая разворачивание возможностей через выход из центральной и примордиальной точки, трансформируется в куб, когда такое разворачивание завершено и для данного цикла достигнуто конечное равновесие[60]. Более конкретно прилагая эти соображения к занимающему нас сейчас вопросу, скажем, что круглая форма должна представлять точку исхождения традиции, что и имеет место в случае Атлантиды[61], а форма квадратная — точку её прибытия, соответствующую структуре производной традиционной формы. В первом случае центр изображения скорее всего был бы источником доктрины, тогда как во втором — скорее её вместилищем, и духовная власть здесь прежде всего охранительна. Но, естественно, символизм «источника знания» приложим и к тому, и к другому случаю[62].

---

[59] Эта квадратура не может быть получена в «становлении» или в самом движении цикла, потому что она выражает фиксацию, получаемую как результат «перехода к пределу». А поскольку всякое циклическое движение, по сути дела, необозримо, предел не может быть достигнут путём последовательного и аналитического прохождения всех точек, соответствующих каждому моменту развития проявленного.

[60] Здесь было бы легко провести аналогию с масонским символом «кубического камня», который равным образом соотносится с идеей свершения и совершенства, то есть с осуществлением полноты возможностей, заложенных в определённом состоянии.

[61] Следует, однако, четко уточнить, что атлантическая традиция не есть примордиальная для нынешней манвантары и что она сама вторична по отношению к традиции гиперборейской. Лишь относительно её можно брать за точку отсчёта для определённого периода, представляющего не более чем одну из дробных частей манвантары.

[62] Другое изображение, приведённое нами выше (рис. 8), часто имеет также и круглую форму: тогда перед нами одна из наиболее распространенных разновидностей колеса, и это колесо о восьми спицах в некотором роде есть аналог восьмилепесткового лотоса более характерного для восточных традиций, и точно так же колесо о шести спицах эквивалентно лилии, которая имеет шесть лепестков (см. наши статьи по хризме и Сердцу в старинных цеховых гербах (Собраны в заметках о Франк-Масонстве и Компаньонаже см. «Символы аналогии») и (относительно идеи) «Идея Центра в древних традициях», в журнале «Воцарится», нояб. 1925 и май 1926).

С точки же зрения числового символизма нужно заметить ещё и то, что совокупность трёх квадратов образует дуоденер.

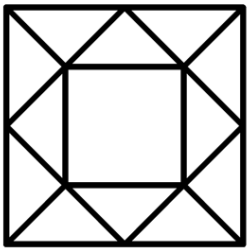


Fig. 9

Расположенные иначе (рис. 9), эти три квадрата, к которым добавляются ещё четыре линии в форме креста, образуют фигуру, в которую древние астрологи вписывали зодиак[63]. Кроме того, эта же фигура считалась изображением Небесного Иерусалима с его двенадцатью воротами, по трое ворот с каждой стороны, и в этом обнаруживается очевидная связь со значением, на которое мы уже указывали для квадратной формы. Несомненно, можно было бы рассмотреть и другие модели, но мы полагаем, что эти краткие заметки, сколь бы ни были они неполны, помогут пролить некоторый свет на таинственный вопрос о тройной друидической ограде.

[63] Четыре линии креста располагаются тогда по диагонали к двум крайним квадратам, а пространство между последними оказывается разделенным на двенадцать разносторонних треугольников.

Несколько аспектов символизма Януса[64]

В наших работах мы уже несколько раз, по разным поводам, касались символизма Януса; чтобы полностью развернуть этот символизм, исполненный сложных и многообразных значений, и обозначить все его связи с большим числом аналогичных изображений, которые встречаются в других традициях, понадобился бы целый том. Пока же нам показалось интересным объединить некоторые данные, касающиеся ряда аспектов этого символизма, и остановиться более полно, чем мы делали до сих пор, на тех соображениях, объясняющих сближение, которое иногда делается между Янусом и Христом, которое хотя и может показаться на первый взгляд странным, является, тем не менее, совершенно оправданным.

Действительно, любопытный документ, изображающий именно Христа в облике Януса, несколько лет назад был опубликован Шарбонно-Лассэ в журнале «Воцарится»[65], и мы комментировали это изображение в том же журнале[66] (рис. 11). Это виньетка, нарисованная на отдельной странице, выпавшей из рукописной церковной книги XV века и найденной в Люшоне; и завершающая листок января в предваряющем книгу календаре. На вершине внутреннего медальона изображена монограмма монограмму JHS, увенчанная сердцем; остальная часть этого медальона занята

---

[64] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», июль 1929. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 18. Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за октябрь-декабрь 1984.

[65] См. «Древний знак месяца января», журнал «Воцарится», май 1925.

[66] См. «О некоторых герметико-религиозных символах», журнал «Воцарится», дек. 1925. (Материал этой статьи воспроизведён в первом очерке).

бюстом *Janus Bifrons* (Януса Двуликого), с двумя лицами — мужским и женским, что встречается очень часто. На голове у него корона, в одной руке он держит скипетр, а в другой — ключ. Шарбонно-Лассэ писал, воспроизводя этот документ:

> На римских памятниках, Янус, как и на виньетке из Люшона, является с короной на голове и скипетром в правой руке, потому что он царь; другой рукой он держит ключ, который отворяет и затворяет эпохи; вот почему, развивая данную идею, римляне называли в его честь двери домов и ворота городов...

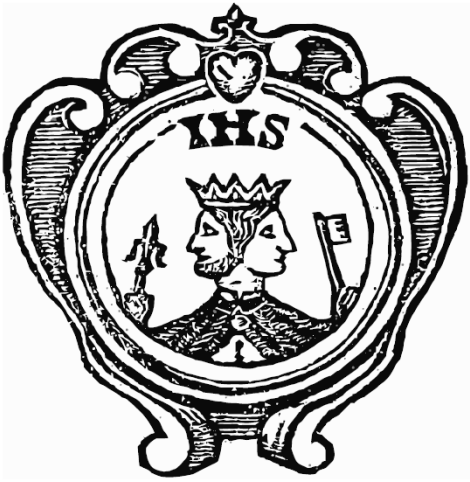


Fig. 11

Христос тоже, как и античный Янус, держит царский скипетр, на который он имеет право, как по своему Небесному Отцу, так и по своим земным предкам; другая же его рука держит ключ от вечных тайн, ключ, окрашенный его кровью, который отворил падшему человечеству врата жизни. Вот почему в четвёртом из предрождественских литургических песнопений о нём сказано так:

> *Ô Clavis David, et Sceptrum domus Israël!...* — Ты, о долгожданный Христос, Ключ Давидов и Скипетр дома Израиле-

ва!.. Ты отворяешь, и никто не сможет затворить; когда же Ты затворяешь, никто не сможет отворить[67].

Самая расхожая интерпретация двух лиц Януса толкует их как, соответственно, изображение прошлого и будущего; и такое истолкование, будучи очень неполным, остается, тем не менее, достаточно точным с определённой точки зрения. Вот почему на многих изображениях два лица принадлежат, соответственно, пожилому и молодому мужчине; однако не таков случай Люшонской эмблемы, внимательное исследование которой не оставляет сомнений в том, что речь идёт о Янусе-андрогине, или Янусе-Яне[68]. И вряд ли есть необходимость подчёркивать тесную связь этой формы Януса с некоторыми герметическими символами, такими, как Ребис[69].

С точки зрения при которой символизм Януса соотносится со временем, уместно сделать важное примечание: между прошлым, которого уже нет, и будущим, которого ещё нет, подлинное лицо Януса, то, которое смотрит в настоящее, не есть ни то, ни другое из тех, которые можно видеть. Действительно, это третье лицо невидимо, потому что настоящее, во временном проявлении, есть всего лишь неуловимое мгновение[70]; но когда мы поднимаемся над условиями этой преходящей и случайной формы проявления, оказывается, что настоящее заключает в себе всю реальность. Третье лицо Януса соответствует, в рамках иного символизма, относящегося к индусской традиции, лобному глазу Шивы, также невидимому потому как тут не может идти речь о каком-либо телесном органе, и олицетворяющему

---

[67] См. «Римско-католический служебник» (служба на 20 декабря).

[68] Имя Дианы, лунной богини, есть лишь другая форма имени Яна, женского аспекта Януса.

[69] Единственная разница заключается в том, что эти символы, в различных формах, олицетворяют *Sol-Luna* (Солнце-Луну), тогда как Янус-Яна есть скорее *Lunus-Luna*, голова которого часто бывает увенчана растущим полумесяцем.

[70] По этой же причине некоторые языки, как еврейский и арабский, не имеют глагольной формы, соответствующей настоящему.

«чувство вечности». Говорится, что взгляд этого третьего глаза обращает все в пепел, то есть он разрушает всякую проявленность; но, когда последовательность преобразуется в единовременность, тогда все пребывает в «вечном настоящем», так что всякое видимое разрушение, по сути, есть лишь «трансформация», в самом строгом этимологическом смысле этого слова.

Из сказанного уже легко понять, что Янус изображает того, кто является не только «Господином тройственного времени» (имя, которое равным образом прилагается к Шиве в индусской традиции)[71], но также и прежде всего — «Господином Вечности». Христос, писал по этому поводу ещё и Шарбонно-Лассэ, господствует над прошлым и будущим; совечный Отцу, он, подобно Ему, сам является «Ветхим Деньми»: «Вначале было Слово», говорит апостол Иоанн. Он есть также Отец и Господин будущих веков: *Jesu pater futuri sæculi*, повторяет ежедневно римско-католическая церковь, да и Он сам провозгласил себя началом и концом всего: «Я есмь альфа и омега, начало и конец». Это «Господь Вечности».

Действительно, совершенно очевидно, что «Владыка времен» не может быть сам подчинен времени, которое имеет в нём свой принцип, точно так же как согласно учению Аристотеля, перводвигатель всех вещей, или принцип универсального движения, по необходимости неподвижен. Именно предвечное Слово библейские тексты чаще всего обозначают как «Ветхого Днями», Отца веков или циклов бытия (таков собственный и простейший смысл латинского слова *sæculum*, как и греческого αἰών и еврейского *ôlam*, которое этим греческим словом переводится); и стоит отметить, что индийская традиция жалует ему также титул *пурана-пуруша*, значение которого строго эквивалентно.

Вернёмся теперь к изображению, послужившему исходной точкой для наших заметок; на нём видны, сказали мы,

[71] Трезубец (*triśūla*), атрибут Шивы, является символом тройственного времени (*trikāla*).

скипетр и ключ в руках Януса; так же, как и корона (которая, однако, может также рассматриваться как символ могущества и возвышения в самом общем смысле, как в измерении духовном, так и во временно́м, и которая здесь, похоже, имеет это второе значение), скипетр является эмблемой царской власти, а ключ, со своей стороны, тогда получает специфическое значение, власти священства. Нужно отметить, что скипетр находится слева, на стороне мужского лица, а ключ справа, на стороне женского; но, в соответствии с символизмом еврейской Каббалы, правой и левой стороне соответствуют два божественных атрибута: Милосердие (*Hesed*) и Правосудие (*Din*)[72], которые явно подобают Христу, в особенности, когда мы рассматриваем Его в роли Судии живых и мёртвых. Арабы, проводя аналогичное различие между божественными атрибутами и соответствующими им именами, говорят о «Красоте» (*Jamāl*) и «Величии» (*Jalāl*); и отсюда становится более понятно, почему эти два аспекта олицетворялись женским лицом и лицом мужским[73]. в конечном счёте, ключ и скипетр, замещая здесь совокупность двух ключей, которая является, быть может, самой распространенной эмблемой Януса, лишь делают ещё яснее один из смыслов этой эмблемы, а именно: её значение двойной власти, проистекающей из одного принципа, — власти жреческой и власти царской, объединенных, согласно иудео-хри-

[72] В символе Древа сфирот, которое олицетворяет совокупность божественных атрибутов, две боковые «колонны» соотносятся также с Милосердием и Правосудием; на вершине «средней колонны» и господствуя над этими двумя боковыми «колоннами», находится «Корона» (*Kether*); аналогичное положение короны Януса в нашем изображении по отношению к ключу и скипетру позволяет, как представляется нам, произвести сближение подтверждающее только что сказанное нами относительно его значения: это верховная власть единая и всеобщая, из которой происходят два аспекта, обозначенные двумя другими эмблемами.

[73] В работе «Царь Мира» мы более полно объяснили символизм правого и левого, «руки правосудия» и «руки благословления», на что указывают также многие Отцы Церкви и, в частности, Бл. Августин.

стианской традиции, в личности Мелхиседека, который, как говорит апостол Павел, «подобен Сыну Божию»[74].

Мы только что сказали, что чаще всего Янус держит два ключа; это ключи от врат двух солнцестояний, *Janua Cœli* и *Janua Inferni*, соотносящихся, соответственно, с зимним и летним солнцестоянием, то есть двумя крайними точками хода солнца в течение годового цикла, потому что Янус, как «Господин времен», есть Янитор, который открывает и закрывает этот цикл. С другой стороны, он был также богом инициации, посвящения в таинства: *initiatio* происходит от *in-ire*, «входить» (что равным образом связано с символизмом «врат»), и, согласно Цицерону, имя Януса имеет тот же корень, что и глагол *ire* «идти»; этот корень, *i*, обнаруживается и в санскрите, притом с тем же значением, что и в латыни, где в числе своих производных он даёт слово *yāna*, «путь», поразительно близкое по форме к самому имени *Janus*. «Я есть путь», — сказал Христос[75]. Надо ли усматривать в этом возможность ещё одного сближения? Только что приведённые нами сведения, похоже, дают основания для этого; и большой ошибкой было бы, когда речь идёт о символизме, не принимать в расчёт некоторые словесные подобия, основания которых порою очень глубоки; к сожалению, они ускользают от современных филологов, которые игнорируют все, что может по праву носить имя «священной науки».

Как бы то ни было, поскольку Янус рассматривался как божество инициации, оба его ключа, один золотой и другой серебряный, были ключами от «великих мистерий» и «малых мистерий»; если же воспользоваться другим равнозначным языком, то серебряный ключ был ключом от «земного Рая», а золотой от «Рая небесного». Эти же самые ключи были одним из атрибутов верховного понтифика, которому,

---

[74] Евр. 7:3.

[75] В дальневосточной традиции слово *Дао*, буквально также означающее «Путь», служит для обозначения высшего Принципа; а изображающий его иероглиф образован знаками головы и ног, что равнозначно альфе и омеге.

по сути, и приписывалась функция «иерофанта»; подобно ладье, которая также являлась символом Януса[76], они сохранились в ряду важнейших эмблем папства; и евангельские слова, относящиеся к «власти ключей», находятся в совершенном согласии с древними традициями, которые все вышли из великой примордиальной традиции. С другой стороны, существует достаточно прямая связь между только что указанным нами смыслом и тем, согласно которому золотой ключ олицетворяет духовную власть, а серебряный ключ — власть временну́ю, (последний нередко, как мы видели, заменяется скипетром[77]): и действительно, Данте считает, что предназначение императора и Папы — вести человечество, соответственно, в «Рай земной» и «Рай небесный»[78].

Кроме того, в силу определенного астрономического символизма, общего, по-видимому, для всех древних народов, существуют очень тесные связи между двумя значениями, согласно которым ключи Януса были либо ключами врат солнцестояния, либо ключами «великих» и «малых мистерий»[79]. Символизм, подразумеваемый нами, — это символизм зодиакального цикла, который не без основания, со своими двумя половинами, восходящей и нисходящей, име-

---

[76] Эта барка Януса была приспособлена для хода в двух направлениях — вперед и назад, что соответствует двум лицам самого Януса.

[77] И скипетр, и ключ, кроме того, находятся в символическом соотношении с «Осью Мира».

[78] См. «О Монархии», III, 16. — Мы даем толкование этого отрывка из Данте в работе «Духовное владычество и мирская власть».

[79] Мы должны напомнить мимоходом, хотя и делали это уже по разным поводам, что у Януса была и другая функция: он был богом корпораций ремесленников, или *Collegia fabrorum*, которые отмечали в его честь два праздника зимнего и летнего солнцестояний. В дальнейшем этот обычай всегда сохранялся в корпорациях строителей; но с утверждением христианства эти два праздника солнцестояния стали отождествляться с двумя праздниками Св. Иоанна, зимним и летним (откуда выражение «ложа Св. Иоанна», которое сохранилось в современном масонстве). Здесь перед нами пример адаптации дохристианских символов, зачастую неизвестной современным людям или неверно ими интерпретируемой.

ющими в качестве начальных точек соответственно зимнее и летнее солнцестояние, мы можем часто видеть на порталах многих средневековых церквей[80]. Мы видим здесь другое значение двух ликов Януса: он «Господин двух путей», правого и левого (так как здесь мы обнаруживаем тот, другой символизм, на который указывали выше), которые пифагорейцы обозначали буквой *Y*[81] и которые, в экзотерической форме, представлены также в мифе о Геркулесе, выбирающем между добродетелью и пороком. Это те же два пути, которые индусская традиция, со своей стороны, обозначает как «путь богов» (*deva-yāna*) и «путь предков» (*pitṛ-yāna*). И Ганеша, символизм которого имеет много точек соприкосновения с символизмом Януса, равным образом является «Господином двух путей», уже в силу своей природы «Господина Знания», что возвращает нас к идее посвящения в мистерии. Наконец, оба эти пути, в некотором смысле, являются также и вратами, причём через одни можно проникнуть на небеса, а через вторые — в ад[82]; легко заметить, что по этим двум сторонам, которым они соответствуют, правой и левой, расходятся избранные и осужденные в изображениях Страшного суда, которые также, в силу весьма многозначительного совпадения, так часто встречаются именно на

[80] Это связано именно с тем, что мы говорим в предыдущем примечании относительно традиций, сохранявшихся корпорациями строителей.

[81] Этот древний символ сохранялся до относительно недавней эпохи: мы обнаружили его в клейме печатника Никола дю Шемина, нарисованном Жаном Кузеном в работе «Цветущий луг» (*Le Champ fleuri*) Годфруа Тори (Париж, 1529), где он обозначен под именем «пифагорейской буквы», а также в музее Лувра, на различных предметах мебели эпохи Ренессанса.

[82] В символах Ренессанса, о которых мы только что говорили, оба пути обозначаются под данным углом зрения, соответственно, как *via arcta* и *via lata*, «узкий путь» и «широкий путь».

входе церквей, а не в какой-либо другой их части[83]. Эти изображения, так же, как и изображения зодиака, выражают, полагаем мы, нечто абсолютно фундаментальное в концепции строителей соборов, которые стремились сообщать своим творениям «пантакулярный» характер, в подлинном смысле этого слова[84], то есть делать его своего рода синтетическим кратким выражением универсума[85].

[83] Порою кажется, что отнесенное направо в иных случаях оказывается слева в других, и наоборот; впрочем, случается, что это противоречие всего лишь видимое, так как всегда следует искать, по отношению к чему берется правое и левое. Когда же оно действительно имеет место, оно объясняется некоторыми достаточно сложными «циклическими» концепциями, которые влияют на рассматриваемые соответствия. Мы отмечаем это здесь лишь для того, чтобы не скрывать трудностей, которые следует учитывать для правильной интерпретации достаточно большого числа символов.

[84] Следует писать *pantacle* (*pantaculum*, буквально «малое всё»), а не *pentacle*, как делают слишком часто; эта орфографическая ошибка заставляет некоторых думать, что это слово связано с числом 5 и должно пониматься как синоним «пентаграммы».

[85] Эта концепция некоторым образом присутствует в самом плане собора; но мы не можем, по крайней мере в данный момент, доказывать это утверждение, что увело бы нас слишком далеко.

Хранители Святой Земли[A]

Среди должностей, существовавших внутри рыцарских орденов, и особенно у тамплиеров, одной из самых известных, хотя отнюдь не самых понятных, являлась должность «хранителей Святой Земли». Разумеется, если говорить о самом внешнем смысле, объяснение можно найти тотчас же в связи происхождения этих орденов с Крестовыми походами, потому что для христиан, как и для евреев, «Святая Земля» не может означать ничего, кроме Палестины. Однако вопрос становится гораздо более сложным, когда мы замечаем, что различные восточные организации несомненно инициатического характера, как Асасины и Друзы, равным образом установили этот статус «хранителей Святой Земли». В самом деле, здесь речь больше не может идти о Палестине, и, кроме того, примечательно, что эти организации являют достаточно много черт, общих с западными рыцарскими орденами, и что некоторые из них исторически были связаны с последними. Так что же следует в действительности понимать под «Святой Землей»? И чему в точности соответствует служение «хранителей», по-видимому, связанное с определённым типом посвящения, которое можно было бы назвать посвящением «рыцарским», понимая этот термин гораздо более широко, нежели обычно делают, тем более что аналогии, существующие между различными формами того, о чём идёт речь, вполне оправдывают такое расширение?

Мы уже упоминали, особенно в нашем исследовании «Царь Мира», что выражение «Святая Земля» имеет опре-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Очерки о христианском эзотеризме» (1954) как глава 3. Кроме того, она была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за октябрь-декабрь 1984.

делённое число синонимов: «Чистая земля», «Земля Святых», «Земля Блаженных», «Земля живых», «Земля Бессмертия», что эти обозначения встречаются в традициях всех народов и что они всегда прилагаются преимущественно к некоему духовному центру, локализация которого на определённой территории может в зависимости от случая быть понимаема как буквально, так и символически, либо же и так, и так. Всякая «Святая Земля» описывается ещё и такими определениями, как «Центр Мира» или «Сердце Мира», а это требует некоторых пояснений, так как подобные единообразные определения, хотя и по-разному применяемые, могли бы легко повлечь за собой определённые смешения.

Если мы обратимся, например, к древнееврейской традиции, то увидим, что в Сефер *Иецира* говорится о «святом Дворце» или о «внутреннем Дворце», который есть подлинный «Центр Мира» в космическом значении этого термина; и мы увидим также, что этот «святой Дворец» имеет своё подобие в человеческом мире, пребывая в Шехине, которая есть «реальное присутствие» божества[86]. Для народа Израиля этим местом пребывания Шехины была скиния (*Mishkan*), которая именно потому рассматривалась им как «Сердце Мира», будучи действительно духовным центром его собственной традиции, Этот центр, впрочем, вначале и не имел постоянного места пребывания; когда речь идёт о кочевом народе, а именно таков случай Израиля, его духовный центр должен перемещаться вместе с ним, оставаясь, однако, неизменным во время такого перемещения. Место пребывания Шехины, говорит Вюльо, стало постоянным лишь в тот день, когда завершилось строительство Храма, для которого ещё Давид заготовил золото, серебро и все остальное, что потом будет необходимо Соломону для завер-

[86] См. наши статьи «Сердце мира в еврейской Каббале» и «Святая Земля и сердце мира», журнал «Воцарится», июль-август и сент-окт. 1926. Эти статьи были частично использованы в книге [«Царь мира» (1927), гл. III и VI, а другая их часть позже вошла в книгу «Символизм креста» (1931), гл. IV и VII.]

шения труда[87]. Священная скиния Иеговы, место пребывания Шехины, есть Святая Святых, которая, в свой черед, есть сердце Храма, а последний и сам есть центр Сиона (Иерусалима), как святой Сион есть центр Земли Израиля и как Земля Израиля есть центр мира[88]. Здесь можно заметить последовательное расширение идеи центра в зависимости от конкретных её приложений, так что наименование «Центр Мира» или «Сердце Мира», в конечном счёте, распространяется на всю Землю Израиля, поскольку последняя рассматривается как «Святая Земля»; и нужно добавить, что в том же смысле она получает также среди других наименований имя «Земли Живых». Говорится о «земле живых, включающей в себя семь земель», и Вюльо отмечает, что «эта Земля есть Ханаан, в котором проживало семь народов»[89], что верно и в буквальном смысле, хотя равным образом возможна и символическая интерпретация. Само выражение «Земля Живых» есть точный синоним выражения «место бессмертия», и католическая литургия прилагает его к небесному месту пребывания избранных, которое называлось и Землей обетованной, потому что Израиль, проникая в неё, должен был увидеть конец своих терзаний. А с ещё одной точки зрения, Земля Израиля, понимаемая как духовный центр, была проекцией Неба, поскольку, согласно иудейской традиции, «все, что делают израильтяне на земле, совершается в соответствии с тем, что происходит в мире небесном»[90].

То, что говорится здесь об израильтянах, равным образом может быть сказано обо всех народах — обладателях подлинно ортодоксальной традиции; и действительно, народ Израиля не единственный, который отождествил свою страну с «Сердцем Мира» и который видел в ней образ Неба, что

---

[87] Стоит заметить, что употребляемые здесь выражения наводят на мысль о часто отмечаемом сходстве между строительством Храма, рассматриваемым в его идеальном значении, и «Великим Деланием» герметистов.

[88] «Еврейская Каббала», т. I, стр. 509.

[89] Там же, т. II, стр. 116.

[90] Там же, т. 1, стр. 501.

есть, по сути, одно и то же. Подобный символизм встречается и у других народов, которые тоже обладали «Святой Землей», то есть страной, где был утвержден духовный центр, по своему значению для них сравнимый с Иерусалимским Храмом для евреев. В таком смысле «Святая Земля» выступает как подобие *омфалоса* (пупа земли), который всегда был видимым образом «Центра Мира» для народа, обитающего в месте его расположения[91].

Символизм, о котором идёт речь, встречается особенно часто у древних египтян; согласно Плутарху, «египтяне называют свою страну Кемия[92] и уподобляют сердцу»[93]. Объяснение, которое даёт этому автор, удивительно: «Область та теплая, влажная, расположенная в южных частях обитаемого мира, распростертая на юге, как в человеческом теле сердце располагается слева», потому что «египтяне считают Восток лицом мира. Север есть его правая, а юг — левая сторона»[94]. Всё это достаточно поверхностные аналогии, подлинная же причина должна быть совсем иной потому, что то же сравнение с сердцем прилагалось к каждой земле, которой приписывался священный и «центральный» характер, каково бы ни было её географическое положение. Впрочем, согласно сообщению самого Плутарха, сердце, символизирующее Египет, в то же время символизировало и Небо: «Египтяне, — говорит он, — изображают Небо, которое не может постареть, потому что оно вечно, в виде сердца, по-

---

[91] См. гл. «Громовые камни».

[92] *Кеми* по-египетски означает «чёрная земля», и такое название также встречается у других народов; от этого имени произошло слово *алхимия* (*al* в арабском языке всего лишь артикль), первоначально обозначавшее герметическую науку, то есть жреческую науку Египта.

[93] «Исида и Осирис», 33; пер. Марно Менье, стр. 116.

[94] Там же, 32, стр. 112. В Индии же, напротив, именно юг обозначался как «правая сторона» (*dakṣiṇa*); однако, вопреки видимости, это, по сути, то же самое, так как речь идёт здесь о той стороне, которую имеют справа от себя, обращаясь лицом к Востоку, и легко представить себе левую сторону мира простирающейся справа от созерцающего Восток и наоборот, как это имеет место для двух людей, обращенных лицом друг к другу.

мещённого на горящие угли, жар которых поддерживает его пыл»[95]. Таким образом, в то время как сердце изображается сосудом, который есть не что иное, как чаша легенд о «Святом Граале» западного средневековья, оно само, в свой черед, является одновременно иероглифом и Египта, и Неба.

Вывод же из всего сказанного таков: есть столько же наименований Святой Земли, сколько и правильных традиционных форм, потому что они представляют духовные центры, соотносящиеся с этими различными формами. Но если один и тот же символизм прилагается единообразно ко всем этим именованиям, то это потому, что данные центры имеют аналогичную структуру, часто сходную даже в мельчайших подробностях. Ибо все они суть образы одного и того же центра, высшего и единственного, который один и является подлинным «Центром Мира», но у которого они заимствуют атрибуты, дабы быть его частью посредством прямой коммуникации, как составляющей суть традиционной ортодоксии, и действительно представляющей более или менее внешним образом высший центр в определённых условиях места и времени. Иными словами, существует «Святая Земля» — прототип всех остальных, духовный центр, которому подчинены остальные, престол примордиальной Традиции, от которой производны все частные её версии, возникшие как результат адаптации к тем или иным конкретным особенностям эпохи и народа. Такая «Святая Земля» по преимуществу — это «высшая область», согласно смыслу санскритского слова *Парадеша*, которое халдеи превратили в пардес, а люди Запада — в парадиз; это и в самом деле «земной Рай», точка исхождения всякой традиции, имеющая в своем центре единственный источник, от которого расходятся четыре реки, текущие к четырем основным точкам[96]; она есть

---

[95] «Исида и Осирис», 10, стр. 49. Легко заметить, что этот символ, с тем значением, которое придаётся ему здесь, может быть сближен с символом феникса.

[96] Этот источник идентичен «источнику знания», на который мы уже указывали здесь.

также «источник бессмертия», в чём легко убедиться, обратившись к первым главам Книги Бытия[97].

Мы не можем вновь обращаться ко всем вопросам, касающимся высшего Центра и уже рассмотренным нами в других местах, такому, например, как его более или менее тайное сохранение во все эпохи от начала и до конца цикла, то есть от «земного Рая» до «Небесного Иерусалима», олицетворяющих две крайние фазы; или вопросу о многочисленных обозначавших его именах: *Тула*, *Луз*, *Салим*, *Агартха*, о разнообразии символов, его олицетворявших, таких, как гора, пещера, остров и ещё многих других, по большей части тесно сопряженных с символизмом «полюса» или «Оси Мира». К этим изображениям мы можем присовокупить также и те, где центр изображается в виде города, крепости, храма или дворца, согласно тому, в каком именно аспекте он рассматривается. И здесь самое время вспомнить — одновременно с Храмом Соломона, непосредственно соприкасающимся с нашим сюжетом, — о тройной ограде, о которой мы говорили как об олицетворении инициатической иерархии некоторых традиционных центров[98], а также о таинственном лабиринте, который в более сложной форме тоже соотносится с подобной концепцией, с той разницей, что здесь внима-

[97] Вот почему «источник знания» есть в то же время «источник молодости» (*fons juventutis*) — пьющий из него освобождается от пут времени; источник этот располагается у подножия «Древа Жизни» (см. наше исследование «Тайный язык Данте и „Верных Любви“», «Вуаль Исиды», февраль 1929), а его воды явно тождественны «эликсиру долголетия» герметистов (идея «долголетия» имеет здесь то же значение, что и в восточных традициях) или «напитку бессмертия», о котором под разными именами речь идёт повсюду.

[98] См. нашу статью «Тройная друидическая ограда»; мы отличаем там именно связь этого изображения в обеих формах: круглой и квадратной, с символизмом «земного Рая» и «Небесного Иерусалима».

ние сосредотачивается, прежде всего, на идее «хождения» к скрытому центру[99].

Мы должны добавить теперь, что символизм «Святой Земли» имеет двойственный смысл: прилагается ли он к высшему Центру или к центру подчинённому, он в любом случае олицетворяет не только сам этот центр, но также, через цепочку совершенно естественных ассоциаций, традицию, которая из него исходит или которая в нём хранится, т. е. в первом случае — примордиальную Традицию, а во втором — некую частную традиционную форму[100]. Этот двойной смысл обнаруживается, и очень чётко, в символизме «Святого Грааля», который есть одновременно сосуд (*grasale*) и книга (*gradale* или *graduale*), этот последний аспект явно обозначает традицию, тогда как другой более прямо соотносится с состоянием действительного обладания этой традицией, т. е. «эдемским состоянием», если речь идёт о примордиальной Традиции. И тот, кто достиг этого состояния, тем самым реинтегрируется, возвращается в пардес, так что можно сказать, что отныне его жилище находится в «Центре

[99] Критский лабиринт был дворцом Миноса, имя которого идентично имени Ману, изначального (примордиального) законодателя. С другой стороны, можно на основании сказанного здесь понять, почему прохождение лабиринта, начертанного на плитах пола некоторых церквей, в средние века считалось замещающим паломничество в Святую Землю для тех, кто не мог совершить его. Нужно напомнить также, что паломничество было одним из олицетворении посвящения, так что «паломничество в Святую Землю» в смысле эзотерическом есть то же самое, что и «поиски утерянного Слова» или «поиски Святого Грааля».

[100] Равным образом, с космогонической точки зрения, «Центр Мира» есть и первоначальная точка, из которой проистекает Слово как таковое и Слово в его творческом проявлении.

Мира»[101]. Мы не без оснований сближаем здесь два символических ряда, потому что их близкое сходство доказывает, что, когда говорят о «рыцарях Святого Грааля» или о «хранителях Святой Земли», оба эти выражения подразумевают одно и то же. И нам остается объяснить, в меру возможного, в чём именно состоит функция этих «хранителей», бывшая также и функцией тамплиеров[102].

Чтобы хорошо понять суть дела, нужно проводить различие между хранителями традиции, функцией которых является её ограждение и передача, и теми, кто, в той или иной мере, допускается лишь к общению с ней и участию в ней. Первые — держатели и распространители доктрины — стоят у источника, который есть именно центр; отсюда доктрина распространяется и распределяется по ступеням иерархии к различным степеням посвящения, согласно потокам, олицетворяемым и реками земного Рая, или, если есть желание прибегнуть к образу, о котором мы говорили недавно, каналами, идущими изнутри вовне и связующими между собой последовательные ограды, соответствующие этим различным уровням. Следовательно, не все даже внутри традиции достигают одинаковой ступени и исполняют одно и то же служение; лучше даже разделить эти вещи, которые, хотя самым общим образом и соотносятся между собой, не вполне совпадают, ибо может случиться, что один и тот же человек окажется достаточно интеллектуально подготовленным

[101] Важно напомнить в этой связи, что во всех традициях местность, пейзаж, топос есть символ состояния и качества. С другой стороны, мы обращаем внимание, что существует очевидное сходство между символизмом сосуда или чаши и символизмом источника, о котором шла речь выше. Мы видели также, что у египтян сосуд был иероглифом сердца, жизненного центра существа. Напомним также то, что мы уже говорили в другой связи по поводу вина как заместителя ведийской сомы и символа тайной доктрины. Во всех этих случаях, в той или иной форме, речь всегда идёт о «напитке бессмертия» и о восстановлении «примордиального состояния».

[102] Сент-Ив д'Альвейдр употребляет для обозначения «хранителей» высшего Центра выражение «Тамплиеры Агартхи». Излагаемые нами здесь соображения позволят увидеть верность этого выражения, все значение которого, быть может, до конца не понимал и сам д'Альвейдр.

для достижения самых высоких степеней, но именно поэтому не всегда годен исполнять все назначения в инициатической структуре. Здесь мы говорим только об исследуемых нами функциях; и с этой точки зрения, «хранители» находятся на границе духовного центра, понимаемого в его самом глубинном смысле, или у последней ограды, той самой, посредством которой этот центр разом и отделяется от «внешнего мира», и вступает в отношения с ним. Следовательно, призвание «хранителей» двойное: с одной стороны, они защитники «Святой Земли», в том смысле, что они воспрещают доступ в неё недостойным; и они же составляют то, что мы называем её «внешним покровом», т. е. скрывают её от взглядов непосвящённых. С другой стороны — они же поддерживают определённые регулярные связи с внешним миром, на чем мы остановимся в дальнейшем.

Очевидно, что роль защитника аналогична той, что на языке индусской традиции есть функция кшатриев; а всякое «рыцарское» посвящение по самой своей сути адаптировано к природе людей, принадлежащих к касте воинов, т. е. кшатриев. Отсюда проистекают особые черты этого посвящения, специфический символизм обряда инициации и, в особенности, присутствие аффективного элемента, недвусмысленно обозначаемого словом «Любовь»; но мы достаточно говорили об этом, чтобы не задерживаться здесь ещё раз на том же[103]. Но в случае тамплиеров есть и ещё нечто, достойное рассмотрения: хотя их инициация была по существу «рыцарской», как то и подобало их природе и выполняемой ими функции, они отличались некоей военно-религиозной двойственностью. И так оно и должно было быть, коль скоро они входили, как у нас есть веские основания полагать, в круг «хранителей» высшего Центра, где духовный авторитет и мирская власть объединяются общим принципом; он налагает печать этого единства на все, что непосредственно соприкасается с ним. В западном мире, где духовное прини-

[103] См. «Тайный язык Данте и „Верных Любви“», «Вуаль Исиды», февраль 1929.

мает специфически религиозную форму, подлинные «хранители Святой Земли», поскольку они имели хоть сколько-нибудь официальный статус, должны были быть и рыцарями, и монахами одновременно. Таковыми и были тамплиеры.

Это напрямую подводит нас к разговору о второй роли «хранителей» высшего Центра, роли, которая, как мы только что сказали, состоит в поддержании определённых внешних отношений и, особенно, добавим, связи между примордиальной традицией и традициями вторичными и производными. Для того, чтобы это стало возможным, нужно для каждой традиционной формы иметь одну или несколько организаций, внешне конституированных в этой же форме, но состоящих из людей, знающих, что скрывается за всеми формами, т. е. знающих о единой доктрине, которая есть источник и суть всех остальных и которая есть не что иное, как примордиальная традиция. В мире иудеохристианской традиции подобная организация вполне естественно должна была избрать символом Храм Соломона; последний к тому же давно прекратил материальное существование и не мог в ту пору иметь никакого другого значения, кроме идеального, как образ высшего Центра, каким является всякий подчинённый духовный центр. И сама этимология имени «Иерусалим» ясно показывает, что он всего лишь видимый образ таинственного *Салима* Мелхиседека. Если таково было назначение тамплиеров, то для выполнения предназначенной им роли, связанной с определённой западной традицией, они должны были внешне оставаться связанными с формой этой традиции. Но в то же время внутреннее сознание подлинного доктринального единства должно было делать их способными к общению с представителями других традиций[104], Этим и объясняются их связи с некоторыми вос-

[104] Это относится к тому, что символически называли «даром языков»; по этому вопросу мы отсылаем к нашей статье в специальном номере журнала «Вуаль Исиды», посвящённом розенкрейцерам [вошло в «Заметки об инициации», гл. XXXVII].

точными организациями и, в особенности, с теми, которые играли роль, сходную с их собственной.

С другой стороны, с учётом сказанного можно понять, что разрушение ордена Храмовников повлекло для Запада разрыв регулярных отношений с «Центром Мира»; именно к XIV веку и следует возводить отклонение, которое неизбежно должно было стать результатом такого разрыва и которое, нарастая и усиливаясь, развивалось вплоть до наших дней. Сказанное не означает, что одним ударом были разорваны всякие связи; в течение достаточно длительного времени отношения в какой-то мере могли поддерживаться, но только тайно, посредством организаций типа *Fede Santa* или «Преданных Любви», таких, как «Рыцари Святого Грааля» и ещё многие другие, но все они наследники храмовников и связаны с ними большей или меньшей степенью преемственности. Те же, кто сохранял этот живой дух и вдохновлял эти организации, никогда не объединяясь ни в какую определённую группировку — это были те, кого назвали именем достаточно символическим: Розенкрейцеры. Но настал день, когда и сами Розенкрейцеры оказались вынуждены покинуть Запад, где условия жизни сделали деятельность их ордена невозможной; говорят, тогда они ушли в Азию, в некотором роде поглощенные высшим Центром, эманацией которого являлись. У западного мира более нет «Святой Земли», которую следовало бы хранить, потому что путь, который ведёт туда, отныне полностью утерян. Как долго продлится это положение, и можно ли надеяться, что рано или поздно связь будет восстановлена? Ответ на этот вопрос давать не нам: помимо того, что мы не хотим пускаться в рискованные предсказания, выбор зависит только от самого Запада, потому что, лишь вернувшись к нормальным условиям и обретя дух своей собственной традиции, если у него ещё есть для этого возможность, он сможет вновь открыть путь, ведущий к «Центру Мира».

Атлантида и Гиперборея[A]

В *Atlantis* за июнь 1929 г. г-н Поль Ле Кур поместил заметку о нашей статье за прошедший май[105], в которой мы утверждаем различие между Атлантидой и Гипербореей в противоположность тем, кто предпочитает их смешивать и кто говорит о «Гиперборейской Атлантиде». Хотя это выражение кажется принадлежащим только г-ну Ле Куру, мы, по правде говоря, не думали исключительно о нём, когда писали эту статью, так как не только он допускает смешение, о котором идёт речь; его можно найти также и у г-на Германа Вирта, автора важной работы «Заря человечества», недавно появившейся в Германии и в которой постоянно используется термин «североатлантический» для обозначения точки происхождения примордиальной традиции. С другой стороны, насколько нам известно, только г-н Ле Кур утверждал, что именно мы утверждали о существовании «Гиперборейской Атлантиды». Если мы его не называем в этой связи, то лишь потому, что вопросы о личностях значат для нас очень мало, и нам было важно лишь предостеречь наших читателей от ложной интерпретации, откуда бы она ни исходила. Мы спрашиваем себя, как же г-н Ле Кур нас читал и мы даже спрашиваем об этом более настойчиво, чем всегда, так как теперь приписывает нам утверждение, что Северный полюс в изначальную эпоху «вовсе не был там же, что и сегодня, но в соседнем районе, как представляется, в Исландии или в Гренландии»; где же он мог это найти?

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

[105] Статья, названная «Громовые камни», появилась в журнале «Вуаль Исиды», в номере за май 1929 г. и представляет собою XXV главу сборника «Символы священной науки».

Мы абсолютно уверены, что не писали ни единого слова об этом и не делали ни малейшего намёка по этому вопросу, впрочем, по нашему мнению, второстепенного, о возможном перемещении полюса с начала нашей *Манвантары*[106]; по самым важным причинам мы никогда не уточняли его изначальное положение, которое к тому же, по весьма различным мотивам, было бы достаточно трудно определить по отношению к современным землям.

Г-н Ле Кур говорит также, что «несмотря на наш индуизм, мы соглашаемся, что происхождение традиций — западное»; мы ни в коей мере с этим не соглашаемся, как раз напротив, так как мы говорим, что оно полярное, а полюс, как мы знаем, в такой же мере не является западным, в какой он не является и восточным; мы продолжаем думать, как мы это и говорили в той статье, о которой идёт речь, что Север и Запад это совершенно различные ориентации. Только в эпоху, значительно удалённую от начала, местопребывание примордиальной традиции может стать, перемещаясь в другие районы, либо западным, либо восточным, западным в одни периоды и восточным в другие, и во всяком случае, конечно, восточным в последнюю очередь как раз перед началом времени, называемого «историческим» (поскольку только оно доступно для изучения «профанной» историей). Впрочем, как это хорошо замечено, вовсе не «несмотря на наш индуизм» (г-н Ле Кур, используя это слово, не предполагал, возможно, что скажет так справедливо), а, напротив, из-за него, мы рассматриваем происхождение традиций как северное и даже более точно как полярное, поскольку это прямо утверждается в Ведах, так же как и в других священных

[106] Этот вопрос, как представляется, связан с вопросом о наклоне земной оси, наклоне, который, согласно некоторым традиционным данным, не существовал в начале, но был следствием того, что в западных языках обозначается как «грехопадение человека».

текстах[107]. Земля, где солнце, не заходя, делает круг на горизонтом, должна быть, действительно, расположена очень близко к полюсу, если не на самом полюсе; позже говорится также, что представители традиции перемещаются в район, где самый длинный день уже в два раза длиннее самого короткого, но это уже относится к более поздней фазе, которая, очевидно, уже не имеет ничего общего с Гипербореей.

Может быть г-н Ле Кур и прав, различая южную и северную Атлантиду, хотя они первоначально не были разделены; но не менее верно, что сама северная Атлантида ничего гиперборейского в себе не имеет. Мы охотно признаём, что вопрос сильно осложняется из-за одних и тех же обозначений, применявшихся к очень различным районам, причём не только к последовательным локализациям примордиального традиционного центра, но также и к вторичным центрам, происходящим от него более или менее непосредственно. Мы говорили об этом затруднении в нашей работе «Царь мира» [гл. X., §1 — прим. пер.], где как раз на той странице, на которую ссылается г-н Ле Кур, мы пишем следующее:

> атлантическую Тулу (место происхождения тольтеков, которое, возможно, было расположено в северной Атлантиде) надо отличать от гиперборейской Тулы; в действительности, именно последняя представляет собой первый и высший центр для всей современной *Манвантары*; исключительно она была «священным островом» и расположение её в начале было буквально полярным. Все другие «священные острова», повсюду обозначаемые именами с тождественным значением, были лишь её образами; и это применимо также к духовному центру атлантической тра-

[107] Желающие получить более точные указания по этому поводу смогут их найти в замечательной работе Б. Г. Тилака, «Арктическая родина в Ведах», которая, к сожалению, кажется, остается совершенно неизвестной в Европе, без сомнения потому, что её автор был не прозападным индусом.

> диции, которая господствует только в одном вторичном историческом цикле, части *Манвантары*[108].

И добавили в сноске:

> Значительная трудность для определения точки соединения атлантической и гиперборейской традиций проистекает от некоторых подмен имен, которые могут привести ко множеству смешений; но, несмотря на всё, вопрос не является совершенно неразрешимым.

Говоря об этой «точке соединения», мы в первую очередь думали о учении друидов; и вот мы нашли как раз по поводу него в *Atlantis* (июль-август 1929 г.) другую заметку, которая доказывает, как иногда трудно найти понимание. По поводу нашей статьи о «тройной ограде»[109] г-н Ле Кур пишет следующее:

> Делать из него исключительно друидический символ означало бы ограничить важность этой эмблемы; вероятно, он ему предшествовал и выходит за пределы друидического мира.

Однако, мы так далеки от того, чтобы делать из него исключительно друидический символ, что в этой статье, после указанных, согласно самому г-ну Ле Куру, примеров в Италии и Греции, мы говорим:

> Тот факт, что та же самая фигура встречается в других местах, а не только у кельтов, указывал бы на то, что и в дру-

---

[108] По поводу атлантической Тулы мы думаем, что интересно привести здесь информацию, которую мы нашли в географической хронике *Journal des Debats* (22 января 1929 г.) об «Индейцах Панамского перешейка», важность которой, конечно, ускользнула от самого автора этой статьи: «В 1925 г. большая часть индейцев куна восстала, убила жандармов Панамы, которые жили на их территории и основали независимую республику Туле, знаменем которой была свастика на оранжевом фоне с красной каймой. Эта республика существует ещё и в настоящее время». Это, по всей видимости, свидетельствует о том, что в отношении традиций древней Америки до сих пор сохраняется гораздо больше, чем можно было бы подумать.

гих традиционных формах имеются иерархии посвящения, основанные по той же модели (что и друидическая иерархия), что является совершенно нормальным.

Что касается вопроса предшествования, то прежде всего следовало бы знать, к какой именно эпохе восходит друидизм, и вероятно, он восходит к гораздо более ранней эпохе, чем обычно думают, тем более что друиды обладали традицией, значительная часть которой несомненно имела гиперборейское происхождение.

Мы воспользуемся этим случаем, чтобы сделать ещё одно важное замечание: мы употребляем слово «Гиперборея», в соответствии с обычным словоупотреблением, преобладающим со времен греков; но использование этого слова показывает, что они, по крайней мере, в «классическую» эпоху уже забыли его первоначальный смысл. На самом деле, было бы достаточно сказать «Борея», слово, строго эквивалентное санскритскому *Varāha* или, скорее, его производному женского рода, раз речь идёт о земле, *Vārāhī*: это «земля вепря», которая в определённую эпоху превратилась в «землю медведя», в период доминирования кшатриев, конец которому положил Парашурама[110].

В завершение нам остается ещё сделать необходимое уточнение, а именно, сказать несколько слов о трёх или четырёх вопросах, которые попутно затрагивает г-н Ле Кур в двух своих заметках; прежде всего, имеется упоминание

---

[109] Статья, названная «Тройная друидическая ограда» появилась в журнале «Вуаль Исиды», 1929 г. и составила X главу сборника «Символы священной науки».

[110] Это имя *Vārāhī* применяется к «священной земле», символически отождествляется с определённым аспектом шакти Вишну, рассматриваемым в этом случаем в его третьем *avatāra*; об этом можно многое сказать, и может быть мы позднее однажды к этому вернёмся. Это имя никогда не могло означать Европу, как это, кажется, думал Сент-Ив д'Альвейдр; с другой стороны, этот вопрос, может быть, представляли бы себе на Западе гораздо более ясно, если бы Фабр д'Оливе и его последователи не смешивали бы запутанным образом историю Парашурамы и Рама-Чандры, то есть шестого и седьмого *avatāra*, которые во всех отношениях различны.

о свастике, о которой он говорит, что «мы из неё делаем знак полюса». Без малейшей тени враждебности мы попросили бы г-на Ле Кура не сближать наши точки зрения. Пора, наконец, назвать вещи своими именами: мы его считаем «искателем» (что, разумеется, отнюдь не умаляет его заслуг), который предлагает объяснения в соответствии со своими личными взглядами, порой несколько рискованными, и это его право, поскольку он не связан ни с какой ныне живой традицией и не обладает никакими данными, полученными через прямую передачу; мы могли бы сказать, другими словами, что он занят археологией, тогда как мы занимаемся инициатической наукой, и эти две точки зрения, даже когда они касаются одних и тех же предметов, никоим образом не могут совпадать. Мы вовсе не «делаем» из свастики знак полюса; мы говорим, что она им является и всегда им была, что таково её истинное традиционное значение, и это совсем другое; таков факт, и с ним ни г-н Ле Кур, ни мы сами ничего не можем сделать. Г-н Ле Кур, который, очевидно, может давать только более или менее гипотетические интерпретации, полагает, что свастика «есть только символ, относящийся к идеалу без возвышенности»[111]; таково его видение, но не более того, и мы не расположены дискутировать об этом, потому что речь идёт, в конечном счёте, лишь о сентиментальной оценке; «возвышенное» или нет, понятие идеала является для нас чем-то скорее пустым, а, говоря по правде, речь идёт о чём-то гораздо более «позитивном», как мы охотно сказали бы, если бы этим словом так не злоупотребляли.

Г-н Ле Кур, с другой стороны, по-видимому, не удовлетворён заметкой, которую мы посвятили статье одного из его сотрудников, изо всех сил старавшегося разглядеть про-

[111] Мы охотно предполагаем, что, написав это слово, г-н Ле Кур имел в виду скорее всего современные, а не традиционные интерпретации свастики, как, например, те, которые можно найти у немецких «расистов», которые претендуют на владение этой эмблемой, наделяя её, впрочем, причудливым характером и называя *hakenkreuz* или «крючковатый крест».

тивоположность между Востоком и Западом и проявившего весьма достойную сожаления предвзятость к Востоку[112]. Он пишет вслед за этим удивительные вещи: «Г-н Рене Генон, который является чистым логиком, способен искать как на Востоке, так и на Западе только интеллектуальную сторону вещей, что и доказывают его тексты; он показывает это также, заявляя, что Агни самодостаточен (см. *Regnabit*, апрель 1926 г.) и игнорирует дуальность Аор-Агни, к которой мы часто обращаемся, так как она представляет собою краеугольный камень проявленного мира». Как бы ни было нам безразлично то, что о нас пишут, мы всё-таки не можем позволить сказать, что являемся «чистым логиком» — напротив, мы рассматриваем логику и диалектику как всего только способы изложения, иногда полезные в этом качестве, но всё же чисто внешние и не представляющие самостоятельного интереса; повторяем, мы придерживаемся только инициатической точки зрения, и всё остальное, то есть всё, представляющее собой только «профанное» знание, полностью лишено в наших глазах ценности. Если это и правда, что мы часто говорим о «чистой интеллектуальности», то это выражение имеет для нас совершенно иной смысл, чем для г-на Ле Кура, который, кажется, путает «интеллект» с «рациональностью», и который, кроме того, признает «эстетическую интуицию», тогда как не существует никакой иной истинной интуиции, кроме «интеллектуальной интуиции» сверхрационального порядка; к тому же здесь заключается нечто несравненно более грандиозное, чем может себе представить человек, явно не имеющий ни малейшего понятия о том, чем является «метафизическая реализация», и, вероятно, воображающий, будто мы — всего лишь своего рода теоретик; а это лишний раз доказывает, сколь плохо он читал

[112] Г-н Ле Кур упрекает нас за слова в адрес его коллеги, что тот «не имеет, конечно, дара языков», и он находит, что это «неудачное выражение»; он просто смешивает — увы! — «дар языков» с лингвистическими познаниями; то, о чём идёт речь, не имеет ничего общего с эрудицией.

наши сочинения, которые тем не менее столь странно его занимают.

Что касается истории с Аор-Агни, то мы вовсе не игнорируем его, и надо бы раз и навсегда покончить с этими мечтаниями, за которые, впрочем, г-н Ле Кур не несёт никакой ответственности; если «Агни самодостаточен», то на том основании, что этот термин на санскрите означает огонь во всех его аспектах, безо всякого исключения, и те, кто предполагает противоположное, просто доказывают тем самым совершенное незнакомство с индусской традицией. Мы ничего другого не говорим в нашей заметке в *Regnabit*, которую нам следует здесь, как мы полагаем, процитировать дословно:

> Зная, что среди читателей *Regnabit* есть те, кто знаком с теориями школы, труды которой хотя и очень интересны и заслуживают внимания во многих отношениях, вызывают, однако, некоторые сомнения, мы должны здесь сказать, что мы не можем принять употребление терминов *Aor* и *Agni* для обозначения двух взаимно дополнительных аспектов огня (света и тепла). Действительно, первое из этих двух слов является древнееврейским, тогда как второе санскритским; нельзя так объединять термины, заимствованные из разных традиций, каково бы ни было реальное соответствие, существующее между ними, или даже, по существу, тождественность, которая кроется под различием их форм; не надо смешивать «синкретизм» с истинным синтезом. Кроме того, если *Aor* это исключительно свет, то *Agni* есть огненный принцип, рассматриваемый интегрально (латинское *ignis* — точно то же самое слово), следовательно, сразу и как свет и как тепло; сужение этого термина только до значения второго аспекта является совершенно произвольным и неправильным.

Вряд ли стоит говорить, что писав эту заметку, мы ни в малейшей степени не думали о г-не Ле Куре; мы думали

только об обществе «Иерон» в Паре-ле-Моньяле[Б], которому, собственно, и принадлежит изобретение этого странного словосочетания. Мы полагаем, что не стоит учитывать фантазию, исходящую из несколько чересчур богатого воображения г-на де Сарачаги и, следовательно, полностью лишённую авторитета и не имеющую ни малейшей ценности с традиционной точки зрения, которой мы строго придерживаемся[113].

Наконец, г-н Ле Кур пользуется случаем вновь поддержать антиметафизическую и антиинициатическую теорию западного «индивидуализма», что, в конечном счёте, является его делом и касается только его; и он добавляет с некоторой гордостью, показывающей, что в действительности он весьма мало освободился от индивидуальных случайностей: «Мы поддерживаем нашу точку зрения потому, что мы являемся предками в области познания». Эта претензия поистине несколько необычайна; неужели г-н Ле Кур считает себя таким древним? Не только современные западные люди не являются ничьими предками, но они не являются даже законными потомками, так как они потеряли ключ от своей собственной традиции; вовсе не «на Востоке произошло отклонение», хотя именно так могут говорить те, кто полностью игнорирует восточные учения. Настоящими «предками», если использовать выражение г-на Ле Кура, являются действительные хранители примордиальной традиции. Никаких других предков быть просто не может, и в настоящую эпоху они пребывают отнюдь не на Западе.

[Б] Фр. *Le Hiéron de Paray-le-Monial*, также известный как *Hiéron du Val d'Or* — религиозно-мистический исследовательский центр, музей и закрытое общество, существовавшее во французском городе Паре-ле-Моньяль (Бургундия) в конце XIX — начале XX века. Основаны в 1877 году иезуитом отцом Виктором Древоном (Père Victor Drevon) и испанским аристократом, бароном Алексисом де Сарачагой (Alexis de Sarachaga, 1840–1918), который стал его идейным вдохновителем и руководителем. — прим. М. Маковчика.

[113] Этот самый г-н Сарачага писал *zwadisca* вместо *swastika*; один из его учеников, которому мы об этом как-то сообщили, убеждал нас, что у него были причины, чтобы писать именно так; это уж слишком легкое оправдание!

О строителях Средних веков[114]

Статья Армана Бедаррида *Les Idées de nos Précurseurs*, опубликованная в первом выпуске *Symbolisme* за май 1929 года, в которой он рассматривает вопрос о том, как гильдии Средних веков могли передать современному Масонству свой дух и традиции, даёт основание для некоторых полезных размышлений.

В этой связи стоит прежде всего отметить, что различие «оперативного» и «спекулятивного» Масонства необходимо рассматривать в совершенно ином смысле, нежели оно обычно воспринимается. В действительности, очень часто считают, что «оперативные» масоны были исключительно простыми рабочими или ремесленниками, и что относительно глубокое значение их символизму было придано в гораздо более поздние времена, что связано с принятием в структуры гильдий людей, не знакомых с искусством строительства. Мнение Бедаррида, однако же, не таково: он приводит великое множество примеров, в основном заимствованных из религиозных сооружений, образов, имеющих, несомненно, символический характер. Особое внимание он уделяет двум колоннам кафедрального собора Вюрцбурга, «каковые доказывают», по его мнению, «что масоны четырнадцатого столетия имели дело с философским символизмом». Излишне было бы говорить, что это верно, ежели он имеет в виду «герметическую философию», а не «философию» в современном смысле, каковая является всецело профанической и ни в малейшей степени не имеет отношения

[114] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», ноябрь 1929. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 1» (1964) в «Строители средних веков». Кроме того, статья была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за октябрь-декабрь 1984.

к какому бы то ни было символизму. Подобные примеры можно было бы приводить бесконечно, поскольку сами планы соборов являются сугубо символическими, о чём мы при случае не преминем сказать особо, и можно было бы отметить, что в дополнение к общераспространенным средневековым символам, о которых современное Масонство сохранило некоторые воспоминания — хотя уже давно с трудом понимая их значение — существует множество иных, о коих оно не имеет ни малейшего представления[115].

По нашему убеждению, не должно следовать современной точке зрения и рассматривать «спекулятивное» Масонство как во многих отношениях лишь вырождение Масонства «оперативного». Последнее, в действительности, являлось всецело самодостаточным, владея теорией и соответствующей практикой, и в этом отношении его наименование лучше всего может быть истолковано в контексте «операций» «священного искусства», к которому, согласно традиционным принципам, относится и строительство. Что же касается «спекулятивного» Масонства, которое, помимо прочего, возникло в те времена, когда строительные гильдии пришли в полный упадок, то его название со всей очевидностью демонстрирует, что оно ограничено исключительно простыми «спекуляциями», каковые, к слову сказать, есть лишь теория, лишённая какого бы то ни было воплощения. Не вызывает сомнения, что потребовалось бы изрядно исхитриться, дабы посчитать её «прогрессом». Тем не менее, если бы в этом был лишь упадок, вред оказался бы не столь значительным, как то имеет место в реальности, но, как мы уже неоднократно отмечали, тут налицо подлинное отклонение, поскольку начало восемнадцатого столетия, когда

[115] Недавно у нас была возможность обнаружить на кафедральном соборе Страсбурга и прочих сооружениях Эльзаса огромное число знаков камнетесов, относящихся к различным периодам, начиная с двенадцатого века, вплоть до начала семнадцатого. Среди этих знаков было несколько весьма необычных, в частности, изображенная на башенке шпиля Страсбурга свастика, о которой упоминает Бедаррид.

была основана Великая Ложа Англии, является отправной точкой истории всего современного Масонства. Мы не будем более на сем останавливаться, хотя стоило бы отметить, что для тех, кто действительно желает постичь дух средневековых строителей, этих рассуждений вполне достаточно, ибо в противном случае концепция, кою можно из них сформулировать, была бы ложной или, по меньшей мере, весьма несовершенной.

Иную, не менее важную для прояснения использования символических форм идею подсказывают соображения простого благоразумия. Не будем отрицать, что соображения подобного рода порою имеют место, однако они суть лишь наиболее поверхностный и наименее интересный аспект данного вопроса. Мы упоминали о нём в связи с Данте и *Fedeli d'Amore*[116], и можем вновь отметить его в случае со строительными гильдиями, ибо между всеми подобными организациями, столь различными по видимости, но разделявшими одни и те же традиционные знания, существовали довольно тесные связи[117]. И как раз символизм является естественным способом выражения знаний подобного порядка; в этом и состоит подлинный смысл его существования, и так было во все времена и во всех странах, даже в тех случаях, когда не было надобности что-либо скрывать, что вполне понятно, ибо существуют вещи, каковые по собственной природе своей не могут быть выражены иначе, нежели как в упомянутой форме.

Ошибка, кою зачастую делают в этой связи и отголосок которой мы обнаруживаем в статье Бедаррида, очевидно, происходит по двум основным причинам. Первая из них заключается в существенной недооценке средневекового католицизма. Не следует забывать, что точно так же, как существовал исламский эзотеризм, одновременно имел место и эзо-

---

[116] См. «Вуаль Исиды», февраль 1929. [гл. 4 «Очерки о христианском эзотеризме»].

[117] По сей день компаньоны «Обряда Соломона» хранили память о своей связи с «Орденом Храма».

теризм католический, под которым мы имеем в виду эзотеризм, основывавшийся и покоившийся на символах и ритуалах католической веры, накладываясь на последнюю, но никоим образом ей не противопоставляясь; и нет никаких сомнений, что этот эзотеризм не был чужд некоторым религиозным орденам. Склонность большинства современных католиков к отрицанию подобных вещей доказывает лишь, что они сведущи в этом вопросе не лучше, чем остальные наши современники.

Вторая причина упомянутого заблуждения связана с верой в то, что за рассматриваемыми символами скрыто не что иное, как исключительно социальные или политические идеи[118], тогда как в действительности имеет место нечто совершенно другое. В глазах тех, кто владеет определённым знанием, идеи подобного рода могут, в конце концов, обладать лишь весьма второстепенной значимостью, как одно из возможных приложений среди многих прочих. Мы бы даже добавили, что там, где им отведена чрезмерно значительная роль и налицо их преобладание, они неизменно становятся причиной вырождения и отклонения[119]. Не именно ли это привело к утрате современным Масонством понимания того, что оно все ещё хранит древний символизм и традиции, единственным на Западе наследником каковых, оно, вопреки всем своим недостаткам, очевидно, является? Если за доказательства социальных воззрений выдаются более или менее вольные и комические образы, которые порой встречаются в работах этих людей, мы лишь ответим, что эти образы преимущественно предназначались для того, чтобы избавиться от профанов, каковые останавливаются перед внешней видимостью и не различают за ними ничего

[118] Подобная манера смотреть на вещи в значительной степени присуща Ару и Россетти в их интерпретации Данте, а кроме того её можно обнаружить во многих пассажах Истории магии Элифаса Леви.

[119] В этом отношении весьма показателен пример некоторых исламских организаций, в которых сильны политические предубеждения, подавившие изначальную духовность.

куда более глубинного. Подобные вещи не были присущи исключительно строителям, ибо некоторые писатели, в особенности Боккаччо и Рабле, а кроме того и многие другие, носили ту же маску и пользовались аналогичными средствами. И необходимо признать, что подобная стратегия полностью себя оправдывала, поскольку в наши дни, как никогда ранее, профаны клюют на эту уловку.

Если у нас есть желание проникнуть в суть вещей, мы должны видеть в символизме строителей выражение определённых традиционных наук, связанных с тем, что, в общем смысле, можно назвать «герметизмом». Но не стоит полагать, что, употребляя здесь слово «науки», мы имеем в виду нечто, сопоставимое с наукой профанической, наукой, каковая лишь и известна современному человеку. Подобное отождествление свойственно точке зрения Бедаррида, который говорит об «изменении форм позитивного знания науки» — такое замечание, очевидно, всецело относится к науке профанической — и кто, толкуя чисто символические образы буквально, убеждён, что обнаружил в них «эволюционистские» и даже «трансформистские» идеи, идеи, полностью несоответствующие любым традиционным учениям. В нескольких наших работах мы в достаточной степени высказались по данному поводу, чтобы привлечь внимание к этому важному вопросу.

В заключение позволим себе добавить, что отнюдь не без причины у римлян Янус был одновременно богом посвящения в мистерии и покровителем ремесленных гильдий, и далеко не безосновательно строители Средних веков отмечали два праздника равноденствия. Тот же самый Янус стал в христианстве двумя святыми Иоаннами, зимним и летним; и если нам однажды станет известна связь между святым Иоанном и эзотерической стороной христианства, не обнаружим ли мы тотчас, что, отдавая должное обстоятельствам и «циклическим законам», средневековое строительство и есть та самая инициация в мистерии?

Новая книга об ордене Избранных Коэнов[120]

Г-н Р. Ле Форестье, специализирующийся на исторических исследованиях тайных, масонских и иных организаций второй половины XVIII века, несколько месяцев назад опубликовал крупный труд под названием «Оккультистское Масонство в XVIII веке и Орден Избранных Коэнов»[121]. Это заглавие требует небольшой оговорки: слово «оккультистский»[A], которое, по-видимому, не использовалось до Элифаса Леви, выглядит здесь чем-то вроде анахронизма; возможно, следовало бы подобрать другой термин, — и это не просто спор о словах, так как то, что в строгом смысле называется «оккультизмом», действительно является продуктом XIX века.

Книга разделена на три части: первая повествует об «учениях и практиках Избранных Коэнов»; вторая — об отношениях между «Избранными Коэнами и оккультистской традицией» (и здесь безусловно гораздо более уместно было бы выразиться «эзотерическая традиция»); и наконец третья часть посвящена «организации и истории Ордена». Всё, что относится собственно к исторической стороне, выполнено весьма добротно и опирается на очень серьёзное изучение документов, оказавшихся в распоряжении автора, так что

---

[120] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», декабрь 1929. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 1» (1964) под тем же заголовком.

[121] Издательство «Дорбон-Эне».

[A] В оригинале *occultiste* — прилагательное от *occultisme* («оккультизм»), указывающее на принадлежность к оккультизму как определённому течению XIX века, а не к «оккультному» вообще (фр. *occulte*). Генон отделяет «оккультное» (как в понятии XV в. «оккультные науки» *sciences occultes*) от понятия XIX в. «оккультистское», так же как теософию (начиная с античности до ренессанса) от теософизма (подделки XIX в.). — прим. М. Маковчика.

мы однозначно рекомендуем эту книгу к прочтению. В этом отношении остаётся лишь сожалеть о некоторых пробелах в биографии Мартинеса де Паскуалли, в которой до сих пор остаётся ряд неясностей; в ближайшее время журнал «Вуаль Исиды» опубликует новые документы, которые, возможно, поспособствуют их прояснению.

Первая часть представляет собой превосходный обзор «Трактата о реинтеграции существ» — довольно сумбурного и порой малопонятного сочинения, и к тому же оставшегося незаконченным. Извлечь из этого связное изложение было непросто, и нужно отдать должное г-ну Ле Форестье за то, что ему это удалось. Однако сохраняется некоторая двусмысленность относительно природы «операций» Избранных Коэнов: были ли они на самом деле «теургическими» или просто «магическими»[Б]? Автор, по-видимому, не замечает, что здесь кроются две принципиально разные вещи, не принадлежащие к одному порядку. Вполне возможно, что подобная путаница существовала и среди самих Избранных Коэнов, чья инициация, по всей видимости, так и осталась весьма неполной во многих отношениях, но было бы неплохо по крайней мере на это указать. Мы бы охотно сказали, что речь, судя по всему, идёт о ритуале «церемониальной магии» с теургическими претензиями, что оставляло пространство для множества иллюзий. А та важность, которая придавалась простым «феноменальным» проявлениям (так как то, что Мартинес называл «пассами»[В], было ничем иным), служит надёжным доказательством того, что область иллюзий не была преодолена. На наш взгляд, самое досадное в этой истории в том, что основатель Избранных Коэнов мог верить в своё обладание трансцендентнми знаниям, тогда как в действительности речь шла лишь о знаниях, кото-

[Б] То есть относящимися к сфере духа или только к сфере психического и тонкого — прим. пер.

[В] Пассы здесь — «прохождения» или «схождения» (от фр. *passer*), т.е. появление феноменов: вспышек света, светящихся знаков, звуков и подобного — прим. пер.

рые, хотя и были реальными, относились всё же к довольно второстепенному порядку. Должно быть, по тем же самым причинам, у него возникла и определённая путаница между «инициатической» и «мистической» точками зрения: излагаемые им учения всегда облекаются в религиозную форму, тогда как его «операции» ни в коей мере не являются таковыми. Весьма прискорбно, что г-н Ле Форестье, похоже, принимает эту путаницу, не имея достаточно ясного представления о различии между двумя упомянутыми точками зрения. Вдобавок следует отметить, что то, что Мартинес называет «реинтеграцией», не выходит за пределы возможностей индивидуального человеческого существа. Этот момент ясно установлен автором, однако из него следовало бы извлечь крайне важные выводы относительно границ того учения, которое глава Избранных Коэнов мог передать своим ученикам, а следовательно, и самой «реализации», к которой он был способен их привести.

Вторая часть наименее удовлетворительна, и г-ну Ле Форестье, возможно, помимо его воли, далеко не всегда удаётся в ней освободиться от того духа, который мы можем назвать «рационалистическим» и которым он, по всей вероятности, обязан своему университетскому образованию. Из некоего сходства между различными традиционными учениями не следует неизбежно делать вывод о заимствованиях или прямых влияниях; всюду, где выражаются одни и те же истины, совершенно естественно существование подобных сходств. В частности, это относится к науке о числах, значения которых отнюдь не являются человеческим изобретением или более или менее произвольной концепцией. То же самое мы скажем и об астрологии: в ней присутствуют не зависящие от нас космические законы, и мы не понимаем, почему всё, что к ней относится, непременно должно быть заимствовано у халдеев, как если бы те изначально обладали монополией на это знание. Точно так же обстоит дело и с ангелологией, которая, впрочем, довольно тесно с ней связана: если только не принимать на веру все предрассудки совре-

менной «критики», немыслимо считать, что евреи не имели о ней ни малейшего понятия вплоть до эпохи Вавилонского плена. Добавим также, что у г-на Ле Форестье, похоже, нет вполне верного представления о том, что такое Каббала: это слово в самом общем смысле означает просто «традиция», однако он порой отождествляет её с определённым этапом письменного закрепления тех или иных учений, доходя до утверждения, что «Каббала родилась на юге Франции и на севере Испании», и датируя её происхождение XIII веком; в данном случае «критический» дух, заведомо игнорирующий любую устную передачу, право, заходит слишком далеко. Напоследок отметим ещё один момент: слово *Пардес* (которое, как мы объясняли при других обстоятельствах, есть санскритское *Paradeśa* — «высшая область», а вовсе не персидское слово со значением «парк животных», что, как нам думается, не имеет большого смысла, несмотря на сближение с *Kerubim* Иезекииля) означает не просто «мистическую спекуляцию», но реальное достижение определённого состояния, а именно восстановления «примордиального», или «эдемического» состояния, что обнаруживает явное и тесное сходство с «реинтеграцией» в том виде, в каком её понимал Мартинес[122].

За вычетом этих оговорок, совершенно несомненно, что форма, в которую Мартинес облекал своё учение, имела именно иудейское вдохновение. Это, впрочем, не означает ни того, что сам он был еврейского происхождения (это один из тех моментов, которые до сих пор не прояснены

[122] В связи с этим мы обнаружили довольно забавное недоразумение в одном из писем Виллермоза к барону де Тюркхайму, опубликованных г-ном Эмилем Дерменгемом в приложении к «Снам»: Виллермоз протестует против утверждения, будто книга Сен-Мартена «О заблуждениях и Истине» «берёт своё начало от парфян» (*Parthes*). То, что он принял за название этого народа, который в действительности не имел к этому никакого отношения, очевидно, является словом *Пардес*, которое, без сомнения, было ему совершенно незнакомо. Поскольку барон де Тюркхайм упоминал в этой связи «о "Парфес", классическом труде каббалистов», мы полагаем, что в реальности речь здесь идёт о книге, озаглавленной «Пардес Римоним» (*Pardes Rimonim*).

в достаточной мере), ни того, что он не был искренним христианином. Г-н Ле Форестье справедливо говорит в этой связи об «эзотерическом христианстве», но мы не видим, почему у концепций подобного порядка следовало бы оспаривать право именоваться подлинно христианскими. Ограничиваться современными представлениями об исключительно и узко экзотерической религии — значит отказывать христианству в каком бы то ни было по-настоящему глубоком смысле, а равно и игнорировать всё то иное, что существовало в Средние века, и чьи последние отблески (пусть уже и весьма потускневшие) мы, возможно, как раз и находим в таких организациях, как Избранные Коэны[123]. Мы прекрасно понимаем, что именно смущает здесь наших современников: это их стремление свести всё к вопросу «историчности», стремление, которое, по-видимому, стало теперь общим как для сторонников, так и для противников христианства, хотя последние, безусловно, первыми перенесли спор на эту почву. Скажем предельно чётко: если рассматривать Христа исключительно как историческую личность, это представляло бы очень мало интереса; размышления о Христе-принципе имеют совершенно иную значимость. Впрочем, одно отнюдь не исключает другого, поскольку, как мы уже неоднократно говорили, сами исторические факты обладают символической ценностью и своим собственным образом и в своём порядке выражают принципы. Сейчас мы не можем дольше останавливаться на этом вопросе, который, так или иначе, кажется нам достаточно понятным.

Третья часть посвящена истории Ордена Избранных Коэнов, фактическое существование которого было довольно непродолжительным, а также изложению всего, что может быть известно о ритуалах его различных степеней, которые,

[123] К слову, вместо «эзотерического христианства» было бы предпочтительнее говорить «христианский эзотеризм», то есть эзотеризм, берущий за основу христианство; это подчеркнуло бы, что рассматриваемые вопросы не относятся к религиозной сфере. Точно такое же замечание применимо и к исламскому эзотеризму.

судя по всему, так и не были до конца завершены и доработаны — впрочем, как и ритуалы пресловутых «операций». Называть «шотландскими», как это делает г-н Ле Форестье, все без исключения системы масонских высших градусов, возможно, не слишком корректно, как и не вполне корректно видеть простое прикрытие в масонском характере, который Мартинес придал Избранным Коэнам; однако углублённое обсуждение этих вопросов рисковало бы завести нас слишком далеко[124]. Но мы хотели бы обратить особое внимание на наименование «Рео-Крест» [*Réau-Croix*], данное Мартинесом высшей степени своего «устава» [*régime*] (как тогда выражались), в котором г-н Ле Форестье склонен видеть лишь подражание степени «Розенкрейцер» [*Rose-Croix*] или даже её подделку; на наш же взгляд, здесь кроется нечто иное. В представлении Мартинеса, напротив, именно «Рео-Крест» является истинным «Розенкрейцером», тогда как градус, носивший это название в обычном Масонстве, был лишь «апокрифическим», пользуясь выражением, к которому он весьма часто прибегал. Но откуда взялось это причудливое название «Рео-Крест» и что бы оно могло означать? Согласно Мартинесу, подлинное имя Адама было «*Ру* [*Roux*] на народном языке и *Рео* [*Réau*] на иврите», что означало «Богочеловек, чрезвычайно крепкий в мудрости, добродетели и могуществе» — толкование, которое, по крайней мере на первый взгляд, кажется довольно фантастичным. Истина в том, что имя Адам действительно в буквальном смысле означает «красный»; *adamah* — это красная глина, а *damah* — кровь, которая тоже красная; *Эдом*, имя, данное Исаву, также имеет значение «рыжеватый» [*Roux*]; этот красный цвет чаще всего берётся в качестве символа силы или

[124] В связи с различными системами высших градусов нас несколько удивляет приписывание организации «Совета императоров Востока и Запада» аристократии «по рождению и богатству», хотя его основателем, судя по всему, был попросту «г-н Пирле, портной», как гласят документы той эпохи; сколь бы плохо ни был осведомлён Тори по некоторым вопросам, это сведение он точно не выдумал (*Acta Latomorum*, т. I, с. 79).

могущества, что отчасти оправдывает объяснение Мартинеса. Что же касается формы *Рео* — в ней безусловно нет ничего древнееврейского; мы полагаем, что здесь следует усматривать фонетическое сближение со словом *roèh*, «видящий», которое было первым обозначением пророков и чей собственный смысл полностью сопоставим со смыслом санскритского понятия *риши*: такого рода фонетический символизм не является чем-то исключительным, на что мы указывали во множестве случаев[125], и не было бы ничего удивительного в том, что Мартинес воспользовался им здесь, чтобы намекнуть на одну из главных характеристик, присущих «эдемическому состоянию», и, следовательно, обозначить обладание этим состоянием. Если это так, выражение «Рео-Крест» через присоединение Креста «Восстановителя» [т.е. Христа — прим. пер.] к изначальному имени *Рео* указывает на то, что «умалённый, возвращённый к своему изначальному достоинству» (выражаясь языком «Трактата о реинтеграции существ»), то есть «возрождённый человек», фактически и есть «второй Адам» святого Павла, который также является истинным «Розенкрейцером»[126]. Таким образом, в действительности речь идёт вовсе не о подражании термину «Розенкрейцер» (присвоить который прямо, как это и сделали многие, было бы куда проще), но об одной из тех многочисленных интерпретаций или адаптаций, для которых он на законных основаниях может послужить поводом. Это, разумеется, не означает, что притязания Мартинеса относительно реальных следствий его «ординации в Рео-Крест» в полной мере оправданы.

В завершение этого очень краткого обзора отметим ещё один, последний момент. Г-н Ле Форестье совершенно прав,

---

[125] Впрочем, г-н Ле Форестье отмечает и другой подобный пример у самого Мартинеса: это уподобление, которое тот проводит с помощью своего рода анаграммы между «ноахитами» и «китайцами».

[126] Впрочем, крест сам по себе является символом «Универсального Человека», и можно сказать, что он представляет саму форму человека, возвращённого в свой изначальный центр, от которого его отлучило «падение», или, согласно словарю Мартинеса, «преступление».

усматривая в выражении «форма славы» (которое часто употребляется Мартинесом и в котором слово «слава» выступает в некотором роде синонимом «светоносности») намёк на *Шехину* (которую в некоторых старинных масонских ритуалах вследствие довольно курьёзного искажения называют *Стекенна*)[127]. Но это в точности применимо и к выражению «тело славы», ставшему обыденным в христианстве (даже экзотерическом) ещё со времен святого Павла: «Сеется в уничижении, восстаёт в славе…», — а также к обозначению «света славы», в котором, согласно ортодоксальному богословию, совершается «благодатное видение». Это наглядно показывает, что между экзотеризмом и эзотеризмом нет никакого противопоставления; налицо лишь наложение второго на первый, причём эзотеризм придаёт истинам, выраженным экзотеризмом в более или менее скрытой форме, всю полноту их высшего и глубокого смысла.

[127] Слово «слава», применяемое к треугольнику с Тетраграмматоном и в окружении лучей, который изображается в церквях как и в масонских ложах, в действительности является одним из обозначений *Шехины*, что мы объясняли в книге «Царь мира».

О «лионских розенкрейцерах»

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

Символизм ткачества

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

Ātmā-Gītā[141]

В недавних публикациях мы уже упоминали о внутреннем смысле Бхагавадгиты, которая при рассмотрении с этой точки зрения может быть названа *Ātmā-Gītā*[142]: так как нас просили дать некоторые пояснения по этому поводу, то мы думаем, что будет не лишено интереса привести их здесь.

Бхагавадгита, которая, как известно, является частью текста Махабхараты[143], была переведена на западные языки так много раз, что должна быть хорошо понятна всем: но это не так, потому что, говоря прямо, ни один из этих переводов не свидетельствует об истинном понимании. Само название обычно переводится несколько неточно как *Chant du Bienheureux* [Песнь Блаженного — прим. пер.], так как на самом деле основное значение слова *Bhagavat* «славный» и «почтенный»; значение *heureux* [блаженный — прим. пер.] в нём также присутствует, но оно второстепенно, и, к тому же, довольно плохо подходит в данном случае[144]. На самом деле, *Bhagavat* — это эпитет, применимый ко всем божественным аспектам, а также к существам, считающимся осо-

---

[141] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», март 1930. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава I.

[142] «Духовное владычество и мирская власть», гл. V.

[143] Мы напоминаем, что две *итихасы*, то есть Рамаяна и Махабхарата, будучи частью *смрити* и являющиеся текстами традиции, суть нечто совершенно иное, нежели простые «эпические поэмы», в профанном и «литературном» смысле слова, которе здесь обычно видят Западные люди.

[144] Существует определённое сходство, которое может вызвать путаницу между корнями *bhaj* и *bhuj*; последний, первоначальный смысл которого значит «поедать», выражает прежде всего идеи наслаждения, обладания, счастья; напротив, в первом корне и его производных, таких как *bhaga* и особенно *bhakti*, преобладающими идеями являются почитание, поклонение, уважение, преданность и приверженность.

бенно достойными почитания[145]. Идея счастья, являющаяся, по сути, исключительно индивидуальной и человеческой, присутствует в нём не обязательно. Нет ничего удивительного в том, что этот эпитет даётся именно Кришне, который не только почитается, но, будучи восьмым аватаром Вишну, действительно соответствует божественному аспекту. Но это не всё.

Чтобы понять это, нужно помнить, что две точки зрения (вишнуитов и шиваитов, соответствующие двум великим путям, пригодным для существ различной природы), принимают в качестве опоры для восхождения к высшему Принципу один из двух, некоторым образом взаимодополнительных божественных аспектов, от которого они получили свои наименования, и обе они транспонируют свой аспект так, что отождествляют его с самим Принципом, рассматривая его без любых ограничений и по ту сторону какого-либо определения или спецификации. Вот почему шиваиты обозначают высший Принцип как *Mahādeva* или *Maheśvara*, что в точности равнозначно Шиве, тогда как вайшнавы обозначают его одним из имён Вишну, например, *Nārāyaṇa* или *Bhagavat*, причём последнее используется определённой ветвью последователей, называемых поэтому *бхагаватами*. Впрочем, во всём этом нет никакого противоречия: имена многочисленным, как и соответствующие им пути, но все они более или менее прямо ведут к одной цели; индусское учение не имеет ничего общего с западным эксклюзивизмом[A], с точки зрения которого один и тот же путь должен одинаково соответствовать всем существам без любого учёта различий в их природе.

Теперь будет легче понять, что *Bhagavat*, отождествляемый с высшим Принципом, тем самым является не чем

---

[145] Буддисты, соответственно, дают этот титул Будде, а джайны также своим Тиртханкарам.

[A] Представление, согласно которому высшее благо способны обрести только последователи «единственно верного учения». Это понятие часто употребляется применительно к христианству и иудаизму — прим. пер.

иным, как необусловленным *Атманом*; и это верно во всех случаях, когда *Атман* рассматривается в «макрокосмическом» или «микрокосмическом» порядке, в зависимости от применения различных точек зрения; очевидно, мы не можем воспроизвести здесь всё по данному вопросу, уже изложенному в другой работе[146]. Здесь нас интересует именно то применение, которое мы можем назвать «микрокосмическим», то есть относящееся к каждому отдельно рассмотренному существу; в этом отношении Кришна и Арджуна представляют соответственно «высшее я» и «я», личность и индивидуальность, которые суть необусловленный *Атман* и дживатма[Б]. Учение, даваемое Кришной Арджуне, с внутреннеей точки зрения, есть интеллектуальная, сверхрациональная интуиция, посредством которой «высшее я» общается с «я», когда последнее «квалифицировано» и подготовлено так, что это общение может быть действительно установлено.

Следует отметить, поскольку здесь это исключительно важно, что Кришна и Арджуна представлены вместе на одной колеснице, и эта колесница является «колесницей» существа, рассмотренного в проявленном состоянии; и в то время, как Арджуна сражается, Кришна правит колесницей, не сражаясь, то есть не будучи не вовлеченным в действие. На самом деле, рассматриваемая битва символизирует действие в самом общем смысле, в форме, присущей природе и функциям кшатриев, которым, в первую очередь, и адре-

---

[146] Мы будем обращаться, прежде всего, к рассмотренному в работе «Человек и его осуществление согласно Веданте», как по этому вопросу, так и по тем, что будут изложены далее.

[Б] Оба эти слова имеют окончание на *-n* в начальной грамматической форме, которое чаще пропадает при употреблении в речи (склонении). В русском языке устоялась форма «Атман» (с заглавной буквы), хотя в «именительном падеже» санскрита оно звучит именно как *Ātmā*, как его и употребляет автор. В слове *jīvātman* этот конечный *-n* в устоявшейся в русском языке форме употребления был отброшен — прим. пер.

сован данный текст[147], поле битвы (*Kṣetra*) есть область действия, в которой индивид развёртывает свои возможности; и это действие никоим образом не совершается изначальным существом, постоянным и неизменным, оно относится только к индивидуальной «живой душе» (*дживатме*). Двое на одной колеснице есть то же самое, что две птицы, о которых говорится в упанишадах: «Две птицы, неразделимая пара, сидят на одном древе; одна ест плоды древа, а другая смотрит, не ест»[148]. Здесь сказано то же, с использованием другого символизма для представления действия: первая из двух птиц есть *дживатма*, а вторая есть необусловленный *Атман*; то же относится к «двоим, вошедшим в пещеру», о которых говорит другой текст[149]. И эти двое всегда тесно связаны потому, что они есть одно в абсолютной реальности, так как *дживатма* отличается от *Атмана* только иллюзорно.

Для выражения этого единства и как раз в прямой связи с *Ātmā-Gītā* есть особенно примечательный термин, а именно *Nara-nārāyaṇa*. Известно, что *Nārāyaṇa* — «тот, кто ходит (или перемещается) по водам» — это имя Вишну, применяемое при помощи транспозиции к *Paramātman* или высшему Принципу, как было сказано выше; воды представляют здесь формальные или индивидуальные возможности[150].

---

[147] Следует отметить, что это в точности тот же смысл, что и в исламской концепции «священной войны» (джихад); внешнее и социальное приложение является лишь вторичным; на это указывает то, что она образует только «малую священную войну» (джихад сагир), тогда как «великая священная война» (джихад кабир) является исключительно интеллектуальной и духовной.

[148] Мундака-упанишада, 3 мундака, 1 кханда, шрути 1; Шветашватара-упанишада, 4 адхьяя, шрути 6.

[149] Катха-упанишада, 1 адхьяя, 3 валли, шрути 1. — «Пещера» есть не что иное, как пространство сердца, которым представляется место соединения индивидуального и универсального, или «я» и «высшего я».

[150] В христианской традиции хождение Христа по водам имеет значение, которое связано с именно этим символизмом.

В то же время, *nara* или *nṛ*[B] — это индивидуальное существо принадлежащее человеческому роду; уместно отметить тесную связь этого слова со словом *nārā*, обозначающим воды[151]; впрочем, это увело бы нас слишком далеко от нашей темы. Таким образом, *nara* и *Nārāyaṇa* это, соответственно, индивидуальное и универсальное, «я» и «высшее я», проявленное состояние существа и его непроявленный принцип; и они неразрывно связаны в понятии *Nara-nārāyaṇa*, о котором иногда говорят как о паре аскетов, живущих в Гималаях, что особенно напоминает последний из упомянутых ранее текстов упанишад, в котором «двое вошедших в пещеру» одновременно обозначаются как «пребывающие на высочайшей вершине»[152]. Говорят также, что в этом же целом *Nara* есть Арджуна, а *Nārāyaṇa* — Кришна; это двое, взошедшие на одну колесницу; и это всегда, под тем или иным именеми независимо от используемых символических форм, *дживатма* и *Параматман*.

Эти указания позволят понять внутренний смысл Бхагавадгиты, по отношению к которому все остальные будут только более или менее условными приложениями. Это справедливо в частности для социального смысла, в котором функции созерцания и действия, соотносимые соответственно со сверхиндивидуальным и индивидуальным, рассматриваются как присущие брахману и кшатрию[153]. Говорят, что брахман это тип неизменных и неподвижных

[B] Санскритский звук *ṛ* — гласный, близкий по произношению к первому слогу английского слова *rim*. В современной Индии, а также в заимствованных из санскрита словах его часто передают и произносят как слог «ри» что фонетически некорректно, но вошло в употребление вместе с такими словами как Ригведа, риши, смрити. В книгах Генона этот звук также передан в транслитерации как *ri* — прим. пер.

[151] Возможно, имена Нерей и нереиды (нимфы вод) у греков, не лишены связи с санскритским *Nārā*.

[152] Здесь мы видим указание на символическую связь пещеры и горы, о которой упомянуто в книге «Царь Мира».

[153] Эта точка зрения была подробно рассмотрена в книге «Духовное владычество и мирская власть».

(*sthāvara*) существ, а кшатрий — тип существ подвижных и меняющихся (*jaṅgama*)[154]; нетрудно увидеть аналогию, существующую между этими двумя классами существ с одной стороны, и с другой стороны — неизменной личностью и подверженной изменению индивидуальностью; что сразу же устанавливает связь между этим смыслом и изложенным ранее. Мы видим, кроме того, что даже там, где речь идёт в частности о кшатрии, он, поскольку действие есть его функция, может символизировать любую индивидуальность, которая неизбежно вовлечена в действие самими условиями своего существования, тогда как брахман, ввиду своей функции созерцания или чистого знания, представляет высшие состояния существа[155]; и таким образом можно сказать, что каждое существо содержит в себе брахмана и кшатрия, но с преобладанием одной или второй из этих двух природ, в зависимости от того, ведут ли его склонности в основном к созерцанию или действию. Отсюда видно, что значение учения, содержащегося в Бхагавадгите, далеко не ограничивается кшатриями, понимаемыми буквально, хотя форма, в которой это учение излагается, особенно подходит именно им; и если бы Западные люди, среди которых природа кшатрия встречается гораздо чаще природы брахмана, решили обратиться к пониманию традиционных идей, такая форма, без сомнения, была бы для них доступна наиболее прямо.

---

[154] Совокупность всех существ иногда обозначается составным словом *sthāvarajaṅgama*.

[155] Поэтому о брахмане говорится как о *Deva* на земле, поскольку дэвы соответствуют сверхиндивидуальным или не имеющим формы (но всё ещё проявленным) состояниям; это совершенно точное обозначение, похоже, никогда не было понято Западными людьми.

Великая священная война[A]

В нашей последней статье, говоря о Бхагавадгите, мы указывали на символическое значение войны и отмечали, что эта концепция имеется не только в индусской, но и в исламской доктрине, ибо таков реальный смысл джихада, или «священной войны».

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

То, что война сама по себе — беспорядок, в определённом отношении верно, поскольку она совершается в мире проявления и множественности; но этот беспорядок призван компенсировать другой беспорядок, и, как учат дальневосточ-

[A] Переработанный вариант статьи вошёл в книгу «Символизм креста» (1931) как глава VIII. «Война и мир»; текст главы заметно отличается. [Прим. ред.]

ные традиции, именно сумма всех беспорядков или всех нарушений равновесия образует тотальный порядок. Порядок же возникает, только если подняться над множественностью, если перестать рассматривать каждую вещь изолированно и обозревать все вещи в единстве. Такова точка зрения реальности — ведь множественность вне принципа имеет лишь иллюзорное бытие; но эта иллюзия, с присущим ей беспорядком, сохраняется до тех пор, пока не достигнута всецело реальным образом (а не просто как теоретическое представление) точка зрения «единства существования» (*waḥdat al-wujūd*) во всех способах и степенях универсального проявления.

Из сказанного следует, что цель войны — это установление мира, ибо мир есть не что иное, как порядок, равновесие или гармония; и впрямь эти три термина — почти синонимы, которые в несколько отличных аспектах обозначают отражение единства в самой множественности, когда последняя соотносится со своим принципом. В самом деле, множественность тогда не разрушается, но «преобразуется»; и когда сущее сводится к единству, это единство проявляется во всём сущем, которое, отнюдь не переставая существовать, напротив, приобретает тем самым полноту реальности. Так нераздельно соединяются две взаимодополняющие точки зрения — «единства во множественности» и «множественности в единстве» (*al-waḥdatu fī al-kathrati wa-al-kathratu fī al-waḥdati*) — в центральной точке всякого проявления, которая есть «божественное место» (*al-maqām al-ilāhī*), где разрешаются все контрасты и все оппозиции. Для того, кто достиг этой точки, нет больше противоположностей и, следовательно, беспорядка; это место порядка, равновесия, гармонии или мира. Вне этого места и для того, кто только стремится к нему, но ещё не достиг его, — это состояние войны, каким мы его определили, поскольку оппозиции, в которых таится беспорядок, ещё не преодолены окончательно. Все традиционные доктрины вполне согласны в этом, в какой бы форме ни выражались в них эти идеи; и все они при-

дают одинаковое значение символизму центральной точки, которая есть «полюс», вокруг которого совершаются обращения проявленной вселенной.

Даже в своём внешнем и социальном смысле легитимная война, направленная против тех, кто нарушает порядок, и нацеленная на его восстановление, предстаёт в сущности как функция «правосудия», т. е. в целом как уравновешивающая функция (каковы бы ни были её вторичные и временные облики); но это — лишь «малая священная война», которая являет только образ другой — «великой священной войны», относящейся к чисто внутреннему и духовному порядку. Здесь можно применить то, что мы неоднократно говорили о символической ценности исторических фактов, которые могут рассматриваться как отображающие на свой лад реальности высшего порядка.

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

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

Для того, кто сумел полностью реализовать единство в себе самом, прекращается всякое противостояние, а тем самым — состояние войны, ибо тогда не остаётся ничего, кроме абсолютного порядка, согласно целостной точке зрения, которая находится за пределами всех частных точек зрения. Такому существу отныне ничто не может повредить, ибо у него больше нет врагов ни в нём, ни вне его; единство, осуществлённое внутри, одновременно осуществлено и снаружи, или, скорее, нет больше ни внутреннего, ни внешнего, ибо это лишь одна из тех оппозиций, которые отныне стёрлись для его взора (для взора третьего глаза Шивы, согласно индусской традиции). Утвердившись окончательно в центре всего сущего, такое существо само себе закон, так как его воля едина с универсальной Волей; оно обрело «великий мир», который поистине есть «божественное присутствие» (*as-Sakīnah* — термин, тождественный имени *Шехины* еврейской Каббалы); отождествившись, за счёт собственной унификации, с самим принципиальным единством, оно видит единство во всём сущем и всё сущее в единстве, в абсолютной одновременности «вечного настоящего».

Рене Генон.

Миср, 1 зу-ль-када 1348 г. х.

О паломничествах[156]

Недавнее появление в журнале «Вуаль Исиды» примечательной статьи Грийо де Живри, посвящённой местам паломничества, побуждает нас вернуться к вопросу, который мы уже рассматривали на этих страницах, как и упомянул об этом Клавелль в своем предисловии к указанной статье.

Прежде всего, позволим себе отметить, что латинское слово *peregrinus*, от коего происходит «пилигрим», означает как «путешественник», так и «странник», и это простое наблюдение уже указывает на некоторые довольно любопытные соотнесения. С одной стороны, среди компаньонов мы встречаем тех, кого определяют как «путников», и тех, кого именуют «странниками», что в точности соответствует двум значениям слова *peregrinus* (каковые также обнаруживаются в еврейском *гершон*), с другой стороны, даже в современном «спекулятивном» Масонстве символические инициатические испытания именуются «странствиями». Во многих традициях различные уровни посвящения описываются как этапы путешествия, иногда обычного, а иногда морского, как мы уже отмечали оное ранее. Этот символизм путешествия, вероятно, более широко распространен, чем символизм войны, о котором мы упоминали в нашей предыдущей статье. Более того, символизм того и другого находится в определённой связи между собой, что порой даже находит своё внешнее выражение в исторических фактах. В особенности мы имеем в виду тесную связь, которая в Средние века существовала между паломничествами в Святую Землю и Крестовыми походами. Позволим себе также добавить,

---

[156] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», июнь 1930. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 1» (1964) под тем же заголовком.

что даже в самом обыкновенном религиозном языке земная жизнь, коя рассматривается как период испытаний, зачастую уподобляется путешествию, а выражаясь точнее, паломничеству — небесный мир, каковой есть его цель, также символически отождествляется со «Святой Землей» или «Землей Живых»[157].

Состояние «скитания», если можно так выразиться, или странствия, есть, следовательно, если говорить в целом, состояние «испытания», и, напомним, именно таким оно является в организациях, наподобие Компаньонажа. Кроме того, то, что истинно в этом плане для отдельных людей, может в определённых случаях быть таковым до некоторой степени и для целых народов, очень ярким примером чего являются сорокалетние скитания иудеев по пустыне, прежде чем они достигли Земли обетованной. Но тут стоит провести различие, ибо упомянутое состояние, каковое, по сути, является преходящим, не стоит путать с состоянием кочевья, нормальным для некоторых племен: даже после своего прибытия в обетованную Землю и вплоть до времен Давида и Соломона иудеи оставались кочевниками, но оное кочевье очевидно не носило того же характера, что и скитания по пустыне[158]. Можно было бы даже обратиться и к третьей разновидности «скитания», каковое стоило бы рассматривать, строго говоря, как «злоключение»: таков случай евреев после рассеяния и, по всей вероятности, цыган; однако это завело бы нас чересчур далеко, поэтому скажем лишь, что подобный пример также в равной степени приложим как к группам людей, так и к отдельным индивидам. Это иллюстрация того, как сложны указанные вещи и следует отличать от обычных пилигримов тех, кто растворен среди них

[157] Касательно символизма «Святой Земли», отсылаем к нашей работе «Царь Мира», а также к статье, опубликованной в специальном выпуске журнала «Вуаль Исиды».

[158] Различение кочевых (пастухи) и оседлых (земледельцы) народов, каковое своими корнями уходит к самим истокам земного человечества, имеет огромное значение для понимания особых характеристик различных традиционных форм.

и внешне являет совершенное с ними сходство; сверх того, иногда случается так, что посвящённые, кои достигли цели, или даже «адепты», могут, руководствуясь особыми причинами, принимать облик этих самых «путешественников».

Вернёмся, однако, к пилигримам. Нам известно, что их отличительными знаками были раковина-гребешок (раковина святого Иакова) и посох. Последний, каковой был также тесно связан с походной тростью компаньонажа, естественно, является атрибутом путешественника, но имеет при этом и множество иных значений и, вероятно, когда-нибудь мы посвятим отдельное исследование этому вопросу. Касательно же раковины-гребешка, то в некоторых областях его именуют *creusille*, слово, которое следует соотнести с *creuset* («тигель»)[A]; это возвращает нас к идее испытания, в особенности рассмотренного в контексте алхимического символизма и понятого в смысле «очищения», пифагорейского катарсиса, что точно соответствует приуготовительной фазе инициации[159].

Поскольку раковина-гребешок рассматривалась как особый атрибут святого Иакова, то обратимся к теме паломничества в Сантьяго де Компостела. Пути, которыми ранее следовали пилигримы, даже сегодня зачастую зовутся «дорогами святого Иакова», но это выражение имеет в то же время совсем иное приложение: на языке крестьян «путь святого Иакова» фактически означает также «Млечный путь», и это, вероятно, покажется менее неожиданным, если мы учтем, что Компостела означает «звездное поле». Здесь мы сталкиваемся с другой идеей — идеей «небесных путешествий», к тому же в соотнесении с путешествием земным. Сейчас мы не можем более на этом останавливаться, но позволим

[A] В английском языке слово *crucible* («тигель») имеет и другое значение — «суровое испытание». Сама же крестообразная форма тигля не может не привести к мысли о символизме Распятия, чьё значение в алхимико-герметическом и, шире, инициатическом контексте сложно переоценить — прим. пер.

[159] Отошлем здесь к тому, что уже сказали в «Царь Мира» о том, что в различных традициях для обозначения посвящённых применяются термины, связанные с идеей «чистоты».

себе напоследок отметить, что это даёт возможность почувствовать определённое соответствие между географическим положением мест паломничества и порядком самой небесной сферы, и, таким образом, упоминавшаяся нами «сакральная география» здесь превращается в подлинную «сакральную космографию».

Обсуждая пути паломничеств, стоит припомнить, что Жозефу Бедье принадлежит заслуга установления связи между святилищами, знаменующими этапы пилигримажа, и формированием *chansons de geste*[Б]. Этот факт можно использовать повсеместно, поэтому то же самое уместно сказать и касательно большого числа легенд, чьё подлинное инициатическое значение, к сожалению, почти всегда ускользает от наших современников. Благодаря множественности смыслов, писания подобного рода могли адресоваться в равной степени и массе обычных паломников и… иным; каждый понимал их в меру собственных интеллектуальных способностей, и лишь немногим открывалось глубинное значение, как и в случае любого инициатического учения. Нам стоит также отметить, что из-за такого разнообразия людей, включающего коробейников и даже нищих, встречавшихся на этих путях, между ними, по причинам, кои, безусловно, трудно определить, возникла определённая солидарность, каковая выражалась в общем принятии особого условного языка, «арго Гребешка» или «наречия пилигримов». В одной из своих последних книг Леон Доде делает интересное замечание — многие из тех слов и выражений, что принадлежат этому языку, можно найти у Вийона и Рабле[160]. Что касается последнего, то Доде также отмечает, что в продолжение нескольких лет «тот скитался по Пуату, провинции, прославившейся в те времена разыгрываемыми там мистическими пьесами и фарсами, а также циклом своих легенд; в Пантагрюэле мы вновь открываем следы сих легенд и фарсов,

Б *Chanson de gestes* — эпические, героические поэмы — прим. пер.

160 *Les Horreurs de la Guerre*, стр. 145, 147 et 167.

а равно и некоторое число характерных для обитателей Пуату выражений»[161]. Мы привели этот отрывок, поскольку, помимо упоминания легенд, о которых мы только что говорили, он ставит ещё один, существенный для нашего разговора вопрос — об истоках театра[B]. Поначалу театр был с одной стороны странствующим, с другой — имел религиозный характер, по крайней мере, в своей внешней форме, каковой связывает его с теми, паломниками и прочими, кто был причиной его появления. Ещё большее значение этому факту придает то, что он не уникален для средневековой Европы; в Древней Греции театр имел вполне похожую историю, и сходные примеры можно обнаружить в большинстве стран Востока.

Но нам стоит ограничиться уже сказанным, а посему обратимся к последнему вопросу, касающемуся выражения «благородные скитальцы», кое применялось к посвящённым или, по крайней мере, к некоторым из них, именно по причине их странствий. О.В. де Любич Милош писал:

> «Выражение «благородный скиталец», переданное устной традицией посвящённым Средних веков и нашего времени, есть тайное имя инициатов древности. Последний раз его произнесли публично 30 мая 1786 года на заседании парламента при перекрестном допросе фигуранта знаменитого дела [Калиостро], жертвы памфлетиста Тевено де Моранде. Странствия посвящённых не отличались от обычных путешествий в поисках знания за исключением того, что их маршрут, хотя и выглядит случайным, строго соответствует наиболее сокровенным устремлениям адепта и его способностям. Самые яркие примеры подобных паломничеств явили нам Демокрит, который был посвящён в тайны алхимии египетскими жрецами и магом Останесом, а также в азиатские учения в период своего пребывания не только в Персии, но и, как утверждают некоторые историки, в Индии; Фалес, обучавшийся в храмах

[161] Там же.

[B] См. «Заметки об инициации», гл. 28, «Символизм театра» — прим. пер.

> Египта и Халдеи, и Пифагор, побывавший во всех странах, известных древним (и, вероятно, в Индии и Китае), чьё пребывание в Персии было ознаменовано беседами с магом Заратасом, в Галлии — совместными трудами с друидами, а в Италии — выступлениями в собрании мудрецов Кротоны. К этим примерам надлежит добавить странствия Парацельса по Франции, Австрии, Германии, Испании и Португалии, Англии, Голландии, Дании, Швеции, Венгрии, Польше, Литве, Валахии, Карниоле, Далмации, России и Турции, а равно и путешествие Николя Фламеля в Испанию, где Мэтр Канчес научил его расшифровке знаменитых иероглифических фигур из книги Авраама Еврея. Поэт Роберт Браунинг определил тайный характер этих учёных паломничеств в строках, в коих интуиция особенно чувствуется: «Я зрю свою стезю, подобно птице, чей путь ничем не отмечен… Однажды, в благословленный Им час, я прибуду: Он ведёт меня и птицу». Годы странствий Вильгельма Майстера несут то же инициатическое значение»[162].

Мы пожелали привести эту цитату во всей её полноте, не обращая внимания на размер, из-за содержащихся в ней любопытных примеров. Несомненно, можно было бы привести и множество прочих, более или менее известных, но эти особенно показательны, даже если они и не принадлежат, возможно, к той самой категории, что мы рассмотрели выше, и каковые не должно путать со «странствиями в поисках знания», даже если эти последние и в самом деле носят инициатический характер и связаны с особыми миссиями адептов или даже посвящённых меньшего уровня.

Возвращаясь к выражению «благородные скитальцы», мы бы хотели подчеркнуть, что эпитет «благородные», очевидно, свидетельствует не просто об инициации, но скорее именно об инициации кшатрийской, о том, что можно было бы именовать «королевским искусством», согласно терминологии, все ещё бытующей в Масонстве. Иными словами,

---

[162] *Les Arcanes*, стр. 81-82.

упомянутое посвящение относится не к сфере чистой метафизики, но к сфере космологии и приложений, с ней связанных, то есть ко всему тому, что на Западе носит общее именование «герметизма»[163]. В подобном случае, Клавелль совершенно прав, утверждая, что если святой Иоанн соответствует чисто метафизическому мировоззрению Традиции, то святой Иаков соотносится с точкой зрения «традиционных наук», и, даже не настаивая на связи, кстати, вполне вероятной, с «мэтром Иаковом» компаньонажа, можно привести множество единодушных доказательств в пользу того, что подобное сравнение оправданно. В самом деле, именно к сфере, каковую можно было бы назвать «посреднической», относится всё то, что связано с паломничествами, а равно и с традициями Компаньонажа, или цыганами. Знание «малых мистерий», или законов «становления», обретается в прохождении через «колесо вещей», однако овладение «великими мистериями», кои являются знанием неизменных принципов, требует неподвижного созерцания в «великом уединении» в недвижимой точке, каковая есть центр колеса, точке, вокруг которой вращается проявленная вселенная.

[163] О различии двух посвящений, жреческого и царского, см. «Духовное владычество и мирская власть».

At-Tawḥīd[164]

Доктрина единого, то есть утверждение, что Принципом всякого бытия по сути является Одно, есть общая фундаментальная точка всех ортодоксальных доктрин, и мы можем даже сказать, что именно в этой точке их тождество проявляется особенно чётко, переходя даже в само выражение вовне. Действительно, когда речь идёт о едином, всякое разнообразие стирается, и только при погружении в множественность, появляются различия форм, тогда и сами способы выражения становятся множественными, как и то, к чему они относятся, и подверженными бесчисленным вариациям ради адаптации к обстоятельствам времени и места. Но «учение о едином единственно» (согласно арабской формуле *at-Tawḥīdu wāḥidun*), то есть оно повсюду и всегда одно и то же, неизменное как Принцип, независимое от множественности и изменчивости, которые могут представлять собой только приложения случайного порядка.

И можем ли мы также сказать, что, вопреки расхожему мнению, реально «политеистическая» доктрина, то есть такая, которая допускала бы абсолютную и несводимую множественность принципов, не существовала никогда и нигде. Этот «плюрализм» возможен только как отклонение, происходящее из невежества и непонимания массами, их тенденцией привязываться исключительно только к множественности проявления: «идолопоклонство» во всех его формах, рождающееся от смешения символа самого по себе с тем, что он предназначен выражать, и персонификация божественных атрибутов, рассматриваемых как если бы они

[164] «Вуаль Исиды», июль 1930, стр. 512-516. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава III.

были независимыми существами, — это есть единственно возможное происхождение фактического «политеизма». Кроме того, эта тенденция усиливается по мере развертывания некоторого цикла проявления, поскольку само развертывание является нисхождением в множественность, а также вследствие духовного помрачения, которым оно неизбежно сопровождается. Вот почему самые новые традиционные формы таковы, что они должны самым явным образом утверждать существание единого. И действительно, это утверждение выражено как нигде более эксплицитно и с такой настойчивостью, как в исламе, в котором оно, кажется даже, если так можно сказать, вобрало в себя всякое другое утверждение.

Различие в этом отношении между традиционными доктринами таково, как мы только что указали: утверждение единого есть повсюду, но изначально оно не имело нужды быть даже специально сформулированным, чтобы быть предъявленным как самая очевидная из всех истин, так как люди тогда были слишком близко к Принципу, чтобы не признавать его или терять его из виду. Теперь же напротив, можно сказать, что большинство их них, целиком погруженных в множественность, и утративших интуитивное познание истин высшего порядка, только с трудом достигают понимания единого. Вот почему мало по малу становится необходимым по ходу истории земного человечества формулировать это утверждение единого в несколько приемов и все более и более чётко, мы даже можем сказать, более и более энергично.

Если мы рассмотрим современное состояние вещей, мы увидим, что это утверждение является чем-то более развитым в некоторых традиционных формах, что оно даже иногда конституирует как бы эзотерическую сторону, беря это выражение в самом широком смысле, тогда как в других традиционных формах оно появляется перед всеми взорами так ярко, что, кажется, затмевает все остальное, хотя и здесь, конечно, тоже есть и другие аспекты учения, но по отноше-

нию к этой идее они вторичны. Таков случай ислама, даже эзотерического; эзотеризм здесь предназначен только для того, чтобы объяснить и развить всё то, что содержится в этом утверждении и все следующие из него следствия, и если его реализуют в терминах, часто тождественных тем, которые мы встречаем в других традициях, таких как веданта и даосизм, то этому ничуть не стоит удивляться, как и видеть в этом результат заимствований, весьма сомнительных с исторической точки зрения. Так есть только потому, что истина одна, и потому, в этом порядке Принципа, как мы уже вначале сказали, Единство необходимым образом обнаруживается даже в средствах выражения.

С другой стороны, стоит ещё заметить относительно текущего положения вещей, что западным, а ещё точнее, северным, народам, кажется, наиболее трудно понять доктрину Единства, при том, что одновременно они более чем другие озабочены изменением и множественностью. Эти вещи, очевидно, связаны между собой, и нет ли здесь чего-то, что, по крайней мере, отчасти, зависит от условий бытия этих народов: мы имеем в виду вопрос темперамента, но также и вопрос климата (первый из них, по крайней мере, в определённой степени, находится в зависимости от второго). В самом деле: в северных краях, где солнечный свет слаб, где часто пасмурно, вещи представляются, так сказать, имеющими одинаковое значение, — и в этом свете попросту утверждается их индивидуальное бытие, за которым как будто ничего нет; так, даже в повседневной жизни, люди, поистине, видят только множественность. Совсем другое дело в странах, где солнце, посредством своего интенсивного излучения, впитывает, так сказать, все вещи в самого себя, заставляя их испариться перед ним, как множественность исчезает пред Единством, не потому, что она перестаёт быть в своём собственном модусе, но потому что это бытие, строго говоря, есть ничто перед лицом Принципа. Таким образом, Единство становится в некотором роде чувствуемым: это солнечное полыхание — это сверкание глаза Шивы, ко-

торое превращает все проявление в пепел. Солнце здесь предстаёт исключительно как символ единственного Принципа (*Allāhu Aḥad*), который есть необходимое Сущее, Он один только достаточен для самого Себя в Своей абсолютной полноте (*Allāhu aṣ-Ṣamad*), и от которого полностью зависит бытие и пребывание всех вещей, вне него являющихся только лишь небытием.

«Монотеизм», если можно использовать это слово чтобы перевести *at-Tawḥīd*, хотя оно несколько сужает его значение, заставляя думать почти неизбежно о религиозной точке зрения, обладает, скажем мы, сущностно «солярным» характером. Нигде он не является столь «ощутимым», как в пустыне, где разнообразие вещей сведено к минимуму, и где, при этом, миражи заставляют появиться все иллюзорное в проявленном мире. Там, солнечное излучение производит вещи и в свою очередь разрушает их; или, скорее, так как это было бы неточно сказать, что оно их разрушает, оно их трансформирует и поглощает их после того, как они были проявлены. Вряд ли найдется более верный образ Единства, распространяющего себя во множественность, не переставая при этом быть самим собой, не затронутым ею, — и затем вбирающего в себя эту множественность, никогда в действительности из него и не выходившую, так как ничто не может оказаться вне Принципа, к которому нельзя ничего прибавить и у которого невозможно ничего отнять, поскольку Он есть неделимая тотальность единого Бытия. В интенсивном солнечном свете стран Востока, достаточно просто видеть, чтобы понять эти вещи, чтобы непосредственно схватить глубокую истину. При свете дня в странах Востока достаточно просто обладать зрением, чтобы понять природу этих вещей, чтобы немедленно схватить их глубокую истинность; и в особенности, кажется, невозможно не постичь их таким образом в пустыне, где солнце выводит на небесах божественные Имена огненными буквами.

Джабаль Сайидна Муса, 23 шавваля 1348 г. х.

Миср, Сайидна аль-Хусейн, 10 мухаррама 1349 г. х.

(годовщина битвы при Кербеле).

Al-Faqr[165]

Ограниченное существо можно определить как не имеющее достаточного основания в себе самом; такое существо, следовательно, само по себе есть ничто, и ничто из того, что оно есть, ему, собственно, не принадлежит. Таков случай человеческого существа в качестве индивида, также как и всех проявленных существ в любом состоянии, так как, каково бы ни было различие между степенями универсального Бытия, оно всегда является нулевым под взглядом Принципа. Эти существа, человеческие или другие, находятся, следовательно, в своих проявлениях, в полной зависимости от Принципа, «вне которого нет ничего, абсолютно ничего, что бы существовало»[166]; именно в осознании этой зависимости, собственно говоря, и состоит то, что многие традиции обозначают как «духовную нищету». В то же время, для существа, достигшего этого осознания, она имеет своим непосредственным следствием отрешение от всех проявленных вещей, так как оно с этого времени знает, что эти вещи тоже суть ничто, что значение их строго нулевое по отношению к абсолютной Реальности. Это отрешение в случае человеческого существа, по существу, и прежде всего предполагает безразличие по отношению к результатам действия, такое, какому как раз обучает Бхагавадгита, безразличие, благодаря которому существо избегает бесконечной цепи последствий этого действия: это «действие без желания» (*niṣkāma Karma*), тогда как «действие с желанием» (*sakāma Karma*) есть действие, выполняемое для получения его плодов.

---

[165] Журнал «Вуаль Исиды», октябрь 1930, стр. 714-721. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава IV.

[166] Мухйиддин ибн Араби, *Risālat al-Aḥadiyyah.*

Тем самым существо покидает множественность: оно ускользает, следуя выражениям, используемыми даосской доктриной, от непостоянства «потока форм», от смены состояний «жизни» и «смерти», «конденсации» и «растворения»[167], переходя от окружности «космического колеса» к его центру, который сам обозначается как «пустота (непроявленное), которая соединяет спицы и создаёт из них колесо»[168]. «Тот, кто достиг максимума пустоты, говорит также Лао-цзы, тот будет прочно укреплен в покое. ... Вернуться к своему корню (то есть к Принципу, одновременно первому началу и последней цели всех существ), значит войти в состояние покоя»[169]. «Мир в пустоте, говорит Ле-цзы, есть состояние неопределимое; его не дают, его не берут; приходят там водвориться»[170]. Этот «мир в пустоте» есть «великий мир» (*as-Sakīnah*) мусульманского эзотеризма[171], который в то же время есть «божественное присутствие» в центре существа, привлекаемое через единение с Принципом, который реально может осуществляться в самом этом центре.

> Для того, кто пребывает в непроявленном, проявляются все существа. ... Единый с Принципом, через него он пребывает в гармонии со всеми существами. Единый с Принципом, он знает все через высшие главные причины, и следовательно, больше не пользуется различными чувствами, чтобы познавать в частностях и деталях. Истинная причина вещей невидима, нечувствительна, неопределима, неописуема. Только дух, восстановленный в состоянии

---

[167] Аристотель в сходном смысле говорит о «порождении» и «порче».

[168] Дао дэ цзин, гл. XI. (В русском переводе В. В. Малявина: «Тридцать спиц колеса сходятся в одной ступице, А польза от колеса в том, что в ступице нет ничего». Дао дэ цзин. М., 2005).

[169] Дао дэ цзин, XVI. (В переводе В. В. Малявина: «Дойди в пустоте до предела, Блюди покой со всем тщанием... Возвращение к корню — это покой»)

[170] Ле-цзы, I. (В русском переводе В. В. Малявина: «В пустоте нет ничего ценного, о ней нельзя так говорить. Просто нет ничего лучше покоя, нет ничего лучше пустоты. В покое, в пустоте находишь место, где жить. А давая и отбирая, мы теряем место, где жить» Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995).

[171] См. главу «Война и мир» в книге «Символизм креста».

совершенной простоты, может её достичь в глубоком созерцании[172].

«Простота», выражение единства всех потенций существа, характеризует возвращение к «примордиальному состоянию»; и в этом видно все различие, разделяющее трансцендентное познание мудрого и знание обычное и «профанное». Эта «простота» есть также то, что в другом месте обозначается как состояние «детства» (на санскрите *bālya*), естественно, понятое в духовном смысле, и что в индусской доктрине рассматривается как обязательное условие познания. Это напоминает подобные слова из Евангелия: «истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него»[173]. «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам»[174].

«Простота» и «детство» здесь по существу эквивалентны «нищете», о которой в Евангелии также часто идёт речь и которую в основном вообще очень неправильно понимают: «блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное»[175]. Эта «нищета» (по-арабски *al-faqr*) согласно исламскому эзотеризму ведёт к *al-fanāʾ*, то есть к «затуханию» «я»[176]; и этим «затуханием» достигается «божественное место» (*al-maqām al-ilāhī*), являющееся центральной точкой, где все различия, присущие внешней точке зрения, превзойдены, все оппозиции исчезли и разрешились в совершенном равновесии.

В примордиальном состоянии эти оппозиции не существуют. Все происходят от разнообразия существ [присущего проявлению, и случайного, как и оно], и от их контактов,

---

[172] Ле-цзы, IV.

[173] Лк. 18:17.

[174] Мф. 11:25; Лк. 10:21.

[175] Мф. 5:2.

[176] Это «затухание» не лишено аналогии, даже относительно буквального смысла термина, с *Nirvāṇa* индусского учения; по ту сторону от *al-fanāʾ* есть ещё *Fanāʾ al-fanāʾ*, «затухание затухания», которое также соответствует *Parinirvāṇa*.

> причиняемых универсальным вращением [то есть круговращением «космического колеса» вокруг своей оси]. Они сразу прекращают воздействовать на существо, которое свело своё особое «я» и его частное движение почти к ничто[177].

Эта редукция «особого я», которое в конечном счёте исчезает, поглощаясь единственной точкой, есть одновременно *al-fanā'*, а также «пустота», о которой шла речь выше. Впрочем, согласно символизму колеса, очевидно, что «движение» существа тем более редуцировано, чем это существо ближе к центру.

> Такое существо не входит более в конфликт ни с каким другим существом, потому что оно утвердилось в бесконечном, и стерлось в неопределённом[178]. Оно достигло и удерживается в отправной точке перемен, нейтральной точке, где нет конфликтов. Через концентрацию своей природы, через вскармливание своего жизненного духа, через собирание всех сил, оно объединяется с принципом всех порождений. Его природа целостна [синтетически приведена к тотальному в изначальном единстве], его жизненный дух не может быть затронут, никакое существо не может навредить ему[179].

---

[177] Чжуан-цзы, XIX.

[178] Первое из этих двух выражений соотносится с «личностью», а второе с «индивидуальностью».

[179] Там же. (В переводе В. В. Малявина: «[Все вещи рождаются в Бесформенном и возвращаются в неизменное]. Какие могут быть преграды тому, кто это постиг? Такой человек пребывает в Неисчерпаемом и хоронит себя в Беспредельном, странствует у конца и начала всех вещей. Он бережет цельность своей природы, пестует свой дух и приводит к согласию свои жизненные силы, дабы быть заодно с творением всего сущего. Небесное в нём сберегается в целости, духовное в нём не терпит ущерба. Как же могут задеть его внешние вещи?»). Последняя фраза также соотносится с условиями «примордиального состояния»; это то, что иудео-христианская традиция обозначает как бессмертность человека до «падения», бессмертие, которое вновь открывается тому, кто вернулся в «Центр Мира», питается от Древа жизни.

«Простота», о которой выше шла речь, соответствует единству «без измерений» примордиальной точки, которую достигает движение возврата к истоку.

> Совершенно простой человек покоряет своей простотой все сущее. ... так же точно, как ничто ему не противостоит в шести направлениях пространства, ничто ему не враждебно, не заденут его ни огонь, ни вода[180].

Действительно, он находится в центре, из которого исходят шесть направлений, как лучи, и которого они достигают попарно в возвратном движении нейтрализации таким образом, что в этой единственной точке их тройная оппозиция полностью исчезает, и что поместиться там может только существо, которое пребывает в непоколебимом единстве. Он ничему не противостоит, тем более ничто не может ему противостоять, так как оппозиция необходимым образом есть взаимное отношение, которого требуют оба присутствующих термина и которое, следовательно, несовместимо с принципиальным единством. Враждебность, являющаяся только лишь следствием или внешним проявлением оппозиции, не может существовать по отношению к существу, которое вне и по ту сторону всякой оппозиции. Огонь и вода, представляющие собой тип противоположностей в «мире стихий», ему не могут повредить, так как они для него не существуют как противоположности, войдя в недифференцированность примордиального эфира, уравновешиваясь и нейтрализуя друг друга соединением их качеств, по видимости противоположных, но реально дополняющих друг друга.

Эта центральная точка, посредством которой устанавливается для человеческого существа общение с высшими, или «небесными», состояниями, есть также «узкие врата» еван-

---

[180] Ле-цзы, II. (В переводе В. В. Малявина: «человек с безупречной верой способен подчинить своей воле все вещи. Он... охватывает собою всю вселенную и нигде не встречает преграды. Неужели ты думаешь, что он может только проходить через огонь и воду?»).

гельского символизма, и тогда становится понятным, кто такие «богатые», которые не могут пройти сквозь них: это существа, привязанные к множественности и, следовательно, не способные подняться от различающего познания к объединяющему познанию. Эта привязанность, в действительности, прямо противоположно непривязанности, о которой шла речь выше, как богатство противоположно нищете, она приковывает существо к беспредельной серии циклов проявления[181]. Привязанность к множественности в определённом смысле есть также библейское «искушение», которое, побудив попробовать плод «Древа познания добра и зла», то есть двойственного и различающего познания случайных вещей, удаляет его от изначального центрального единства и мешает добыть плод «Древа Жизни». Именно поэтому, в действительности, существо подчинено циклическим изменениям, то есть рождению и смерти. Беспредельный бег множественности изображается как раз спиралями змея, обвивающегося вокруг древа, которое символизирует «Ось Мира»: это дорога «заблудших» (*aḍ-ḍāllīn*), тех, кто пребывает в «заблуждении», в этимологическом смысле слова, в оппозиции к «прямому пути» (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*), следуя в вертикальном восхождении той самой оси, о которой говорится в первой суре Корана[182].

«Нищета», «простота», «детство», — это здесь все одно и то же, и очищение, которое выражают[183] все эти слова, также приводит к «угасанию», являющемуся в реальности полнотой существа, также как «недеяние» (*у-вэй*) есть полнота деяния, поскольку из него исходят все частные действия: «Принцип всегда является недеятельным, однако все делает-

---

[181] Это буддийская *saṃsāra*, бесконечное вращение «колеса жизни», от которого существо должно освободиться, чтобы достичь *Nirvāṇa*.

[182] «Прямой путь» тождествен *Дэ* или «Прямизне» Лао-цзы, направлению, которым должно следовать существо, чтобы его существование было согласно с «путём» (*Дао*), или другими словами, было в согласии с Принципом.

[183] Это в масонском символизме «очищение металлов».

ся через него»[184]. Существо, прибывшее в центральную точку, тем самым реализовало интегральность человеческого состояния: это «истинный человек» (*чжэнь-жэнь*) даосизма, и когда, отправляясь от этой точки, чтобы подняться к высшим состояниям, он выполнит совершенную тотализацию всех своих возможностей, он станет «совершенным человеком» (*шэнь-жэнь*), который есть «Универсальный Человек» (*al-Insān al-Kāmil*) мусульманского эзотеризма. Таким образом можно сказать, что «богатые», с точки зрения проявления, суть поистине «нищие», с точки зрения Принципа, и наоборот, что очень ясно выражено словами Евангелия: «Тогда будут последние первыми, и первые последними»[185]. Мы ещё раз должны констатировать в этой связи совершенное согласие всех традиционных доктрин, которые суть только лишь различные выражения единой Истины.

Миср, 11-12 раби аль-авваля 1349 г. х. (Мавлид ан-Наби).

---

[184] Дао дэ цзин, XXXVII (В переводе В. В. Малявина: «путь вечно в недеянии, А в мире все делается»).

[185] Мф. 20:16.

Пределы ментального[A]

Выше мы говорили о ментальности, необходимой для приобретения инициатического знания и совершенно отличной от ментальности профанной; её формированию весьма способствует соблюдение обрядов и внешних форм, применяемых в традиционных организациях, не говоря уже об их ином, более глубоком воздействии; но надо хорошенько уяснить, что речь при этом идёт лишь о предварительной стадии, соответствующей чисто теоретической подготовке, а отнюдь не действительной инициации. В самом деле, пора указать на недостаточность ментального по отношению к любому чисто метафизическому и инициатическому знанию; мы вынуждены отдать предпочтение именно термину «ментальный», как эквиваленту санскритского «манас», поскольку он имеет тот же корень; итак, мы понимаем под ним совокупность способностей познания, характерных для человеческого индивида (он и сам в различных языках обозначается словами, имеющими тот же корень), главной из которых является разум.

Мы достаточно часто уточняли различие между рассудком — способностью чисто индивидуальной — и чистым интеллектом, который, напротив, надиндивидуален, и нет нужды к этому возвращаться; напомним только, что метафизическое знание в подлинном смысле этого слова относится к универсальному уровню, а потому и существо должно обладать способностью того же порядка, трансцендентной по отношению к индивиду: эта способность и есть интеллектуальная интуиция. В самом деле, поскольку всякое знание

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXXII.

есть прежде всего отождествление, то очевидно, что индивид как таковой не может достигнуть знания, выходящего за пределы индивидуальной области; это было бы противоречием, ибо такое знание возможно лишь потому, что существо, каковым является человек в определённом преходящем состоянии проявления, есть в то же время и нечто иное; было бы абсурдно заявлять, что человек как таковой, своими собственными человеческими средствами, может преодолеть себя самого; но существо, которое проявлено в этом мире как человек, в действительности есть нечто иное благодаря постоянному и незыблемому первоначалу, составляющему его глубинную сущность[186]. Всякое знание, которое можно назвать подлинно инициатическим, является результатом сознательно установленной коммуникации с высшими состояниями; и именно к подобной коммуникации, без сомнения, относятся — если понимать их в их истинном смысле, отвлекаясь от случаев неверного словоупотребления, нередких в обычном языке в нашу эпоху, — такие термины, как «инспирация» и «откровение»[187].

Непосредственное знание трансцендентной сферы с предполагаемой им абсолютной достоверностью само по себе, безусловно, несообщаемо и невыразимо; всякое выражение, будучи неизбежно формальным уже по определению и, следовательно, индивидуальным[188], ему неадекватно и на человеческом уровне может являться лишь его отражением. Это отражение может помочь некоторым существам реально достичь такого же знания, пробуждая в них высшие способно-

---

[186] Речь здесь идёт о фундаментальном различении «высшего я» и «я», или личности и индивидуальности, которое составляет исходный принцип метафизической теории множественных состояний сущего.

[187] Оба эти слова по сути обозначают одну и ту же вещь, рассмотренную с двух несколько отличных точек зрения; то, что является «инспирацией» для самого существа, которое её обретает, становится «откровением» для других существ, которым оно его, в меру возможности, передает, проявляя его вовне с помощью какого-либо способа выражения.

[188] Напомним, что среди условий проявленного бытия форма есть то, что характеризует всякое индивидуальное состояние как таковое.

сти, но, как мы уже говорили, оно никоим образом не может избавить их от необходимости проделать то, что никто не может сделать за них; оно есть только «опора» для их внутренней работы. Впрочем, в этом отношении следует проводить важное различие между такими средствами выражения, как символы и обыденный язык; мы объясняли ранее, что символы, в силу их преимущественно синтетического характера, особенно пригодны для того, чтобы служить точкой опоры интеллектуальной интуиции, тогда как язык, который преимущественно аналитичен, представляет собой орудие дискурсивной и рациональной мысли. Добавим также, что символы в их «нечеловеческом» аспекте несут в самих себе влияние, действие которого способно непосредственно пробудить интуитивную способность у тех, кто специально медитирует над ними; но это относится единственно к их в известном смысле ритуальному употреблению в качестве опоры для медитации, а отнюдь не к словесным комментариям, которые могут быть сделаны относительно их значения и в любом случае представляют только внешнее исследование[189]. Человеческий язык по самой структуре тесно связан с осуществлением рациональной способности, а отсюда следует, что то, что выражено или передано при посредстве языка, обязательно принимает, более или менее явным образом, форму «рассуждения»; но надо понять, что возможно лишь чисто внешнее и поверхностное сходство по форме, а не по сути, между обычным рассуждением, касающимся вещей из индивидуальной области, к коим оно непосредственно применимо, и тем, что предназначено отражать, в меру возможного, некоторые истины сверхиндивидуального уровня. Вот почему мы сказали, что инициатическое учение никогда не должно принимать «систематическую» форму, но, напротив, всегда должно открываться на-

[189] Разумеется, это не означает, что тот, кто объясняет символы, пользуясь обычным языком, обязательно располагает лишь внешним знанием; это означает только, что лишь такое знание может быть сообщено другим в ходе подобных объяснений.

встречу неограниченным возможностям, дабы уберечь ту долю невыразимого, которая на деле и есть самое главное; и благодаря этому сам язык в отнесении к истинам данного уровня в известной мере приобретает собственно символический характер[190]. Но в любом случае тот, кто в результате изучения какого-либо диалектического трактата придет к теоретическому познанию некоторых из этих истин, отнюдь не приобретет благодаря этому непосредственного и реального (или, точнее, «реализованного») знания, в отношении к которому дискурсивное и теоретическое знание предстаёт как простая подготовка.

Сколь бы ни была необходима эта теоретическая подготовка, сама по себе она играет роль лишь второстепенного и случайного средства; покуда её придерживаются, рано ещё говорить о действительной инициации, даже на самом элементарном уровне. Если бы не существовало ничего большего или иного, в ней можно было бы усмотреть аналог — на более высоком уровне — того, чем является в другой области какая-либо «спекуляция»[191]; ведь такое знание, чисто теоретическое, остается только ментальным, тогда как действительное знание постигается «умом и сердцем», т. е. в целом всем существом. Вот почему, даже вне инициатической точки зрения, простые мистики, не выходя за пределы индивидуальной области, на своем уровне экзотерической традиции бесспорно выше не только философов, но даже теологов; и впрямь, малейшая частичка действитель-

[190] Такое высшее использование языка главным образом возможно, когда речь идёт о священных языках, которые являются таковыми как раз потому, что устроены таким образом, что сами по себе носят чисто символический характер; это, естественно, гораздо сложнее в случае с обычными языками, в особенности когда последние употребляются в основном для выражения светских точек зрения, как это происходит с языками современными.

[191] Такую «спекуляцию», осуществляемую на эзотерическом уровне, можно было бы сравнить не с философией, которая имеет отношение только к светской точке зрения, но скорее с теологией, соответствующей традиционному экзотерическому и религиозному уровню.

ного знания имеет несравнимо большую цену, чем все рассуждения, проистекающие только от ментального[192].

Покуда знание осуществляется только посредством ментального, оно остается простым «отражённым» знанием, рефлексией, подобной теням, которые созерцают узники символической пещеры Платона, т. е. знанием опосредованным и внешним; перейти от тени к реальности, постигаемой непосредственно в ней самой, — вот что означает перейти «извне» «внутрь», а также, с нашей конкретной точки зрения, — от виртуальной инициации к инициации действительной. Этот переход подразумевает отказ от ментального, т. е. от всякой дискурсивной способности, которая отныне становится бессильной, ибо не в состоянии преступить пределы, навязанные ей её собственной природой[193]; только интеллектуальная интуиция выходит за эти пределы, ибо не принадлежит сфере индивидуальных способностей. Используя традиционный символизм, основанный на естественных соответствиях, можно сказать, что центр сознания должен быть перенесен из «мозга» в «сердце»[194]; для этого переноса любая «спекуляция» и диалектика, очевидно, были бы уже

---

[192] Мы должны уточнить, что такое превосходство мистиков должно пониматься исключительно по отношению к их внутреннему состоянию, ибо, с другой стороны, может случиться, как мы уже указывали выше, что за отсутствием теоретической подготовки они окажутся неспособны выразить что бы то ни было внятным образом; и кроме того, надо учитывать тот факт, что, невзирая на свою действительную «реализацию», они всегда рискуют заблудиться — уже в силу того, что не преодолели возможностей индивидуального порядка.

[193] Этот отказ отнюдь не означает, что знание, о котором идёт речь, становится в известном смысле противоположным или противостоящим знанию ментальному; последнее правомерно и значимо в своей относительной, т. е. индивидуальной области; мы вновь повторим, во избежание каких-либо недоразумений, что «сверхрациональное» не имеет ничего общего с «иррациональным».

[194] Едва ли необходимо напоминать, что «сердце», рассматриваемое символически как центр целостной человеческой индивидуальности, традиции соотносят с чистым интеллектом; и это не имеет абсолютно никакого отношения к «сентиментальности», которую ему приписывают современные светские концепции.

бесполезны; и только с этого момента можно говорить о реальной инициации. Точка, в которой начинается последняя, расположена, следовательно, далеко от той точки, где кончается все сравнительно ценное в какой-либо «спекуляции»; между той и другой — настоящая бездна, преодолеть которую позволяет, как мы сказали, только отказ от ментального. Тот, кто привязан к рассудку и не может освободиться от него в нужный момент, становится пленником формы — ограничения, определяющего индивидуальное состояние; он никогда не преодолеет «внешнее» и не пойдет далее него, т. е. останется привязанным к неограниченному циклу проявления. Переход «извне» «внутрь» есть также переход от множественности к единству, от окружности к центру, к той единственной точке, откуда человеческое существо, восстановленное в его прерогативах «примордиального состояния», может подняться к высшим состояниям[195] и путём целокупной реализации своей истинной сущности стать, наконец, действительно и актуально тем, чем он потенциально является в вечности. Тот, кто познает себя самого в «истине» «сущности», вечной и бесконечной[196], тот приобретает знание и власть надо всем в себе самом и над самим собою, ибо он достиг необусловленного состояния, содержащего в себе любые возможности, по отношению к которому все остальные состояния, сколь бы высокими они ни были, по сути служат лишь предварительными стадиями, несоизмеримы-

---

[195] См.: «Эзотеризм Данте», стр. 58-61.

[196] Мы берём здесь слово «истина» в значении арабского термина *хакика*, а слово «сущность» в значении *Эд-Дхат*. — К этому в исламской традиции относится следующий *хадит*: «Тот, кто познал себя самого, знает своего Господина» (Ман *арафа* нафсаху факад *арафа* Раббаху); такое знание достигается тем, кто назван «оком сердца» (*айнул-кальб*), а это есть не что иное, как сама интеллектуальная интуиция; Аль-Халладж выразил её в следующих словах: «Я вижу моего Господа оком моего сердца, и я говорю: кто ты? Он отвечает: Ты» (Раату Рабби би-айни кальби факулту ман анта, кала анта).

ми с ним[197]; это состояние, являющееся конечной целью любой инициации, и есть «Высшее Тождество».

[197] Здесь подразумеваются не только состояния, соответствующие расширениям индивидуальности, но также и сверхиндивидуальные, но ещё обусловленные состояния.

Сифра ди-цни‘ута[A]

Г-н Поль Вюльо недавно выпустил в качестве начала серии «фундаментальных текстов Каббалы» перевод *Siphra di-Tzeniutha*, с длинным предисловием, гораздо более длинным, чем сам перевод, и даже чем оба перевода, так как на самом деле в томе две следующие друг за другом версии текста, один буквальный, а другой — парафраза. Представляется, что этот перевод предназначен прежде всего показать, что такая работа совсем небесполезна даже после «Зогара» Жана де Поли; так, его большая часть посвящена детализированной истории упомянутого французского перевода Зогара, истории, содержащей, кажется, почти все, что можно было узнать о жизни самого переводчика, личности поистине очень загадочной, происхождение которой ещё не достаточно прояснено. Вся эта история очень любопытна, и, чтобы объяснить все пробелы и несовершенства этого перевода, совсем небезразлично знать, в каких условиях он был реализован, какие странные трудности возникли перед издателем с этим несчастным Жаном де Поли, едва ли не одержимым манией преследования. Тем не менее, мы готовы признать, что эти детали занимают здесь слишком много места; читая их, почти начинаешь сожалеть, что г-н Вюльо не посвятил себя рассказу, так сказать, исторических анекдотов, это внесло бы некое воодушевление, но зато каббалистические исследования в значительной степени были бы упущены.

В настоящем виде введение к этим исследованиям содержит общие размышления, в ходе которых г-н Вюльо нападает, как он это умеет делать, на «Докторов», то есть на «офи-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

циальных ученых», о которых он уже говорил суровую правду в «Еврейской Каббале», а также и на одного отца-иезуита, Бонсирвана, которого некоторые стараются, кажется, представить как несравненного авторитета в области иудаизма. Эта дискуссия послужила причиной некоторого числа очень интересных замечаний, а именно, о приемах каббалистов и о том способе, оцениваемом критиками как «удивительный», каким они цитируют библейские тексты; и г-н Вюльо добавляет по этому поводу: «Современная экзегеза оказывается неспособной анализировать приемлемым образом именно «цитаты» из Евангелия, потому что она решила игнорировать приемы еврейской герменевтики; надо перенестись в Палестину, потому что евангельские произведения создавались в этой местности». Это, кажется, согласуется с работами другого отца-иезуита, Марселя Жусса; и жаль, что он не упоминается, так как было бы занимательно поставить его перед лицом его собрата… С другой стороны, г-н Вюльо очень справедливо сообщает, что католики, которые подвергают насмешкам магические (или считающиеся таковыми) формулы, содержащиеся в каббалистических трудах, и которые торопятся квалифицировать их как «суеверия», должны остерегаться этого относительно своих собственных ритуалов, наполненных тем же самым. Это также относится к обвинению в «эротизме» или «непристойности», выносимому против определённого рода символизма: «Критики, принадлежащие к католицизму, прежде чем присоединить свой голос к голосу евреев и протестантов-рационалистов, должны подумать о том, что католическая теология может легко стать мишенью для нападок, как и Каббала, в отношении того, что нас занимает». Хорошо, что сказано это человеком, который сам исповедует католицизм; и некоторые фанатичные антииудаисты и антимасоны должны в особенности много извлечь из этого замечательного урока.

Можно многое ещё отметить в этом предисловии, а именно, христианскую интерпретацию Зогара: г-н Вюльо делает справедливые оговорки относительно некоторых, отчасти

насильственных сопоставлений, которые делает Драш и принимает Жан де Поли. Так, он возвращается к вопросу о древности Зогара, которую противники Каббалы стремятся опротестовать, исходя из совершенно неприемлемых соображений. Но есть и другое, что мы с удовольствием подчёркиваем: г-н Вюльо заявляет, что для того, «чтобы перевести соответствующим образом некоторые существенные пассажи, необходимо было быть посвящённым в мистерии еврейского эзотеризма», и что «Поли приступил к переводу Зогара, не обладая этим посвящением»; несколько далее он отмечает, что Евангелие святого Иоанна, так же как и Апокалипсис, «адресованы к посвящённым»; мы могли бы привести и другие подобные фразы. Таким образом, г-н Вюльо несколько изменил свою установку, что мы можем лишь приветствовать, так как до сих пор казалось, что он испытывает странное смущение при произнесении слова «посвящение» или по меньшей мере, если он это делал, то едва ли не для того, чтобы посмеяться над некоторыми «посвящёнными», которых он должен был бы квалифицировать как «псевдопосвящённые», чтобы избежать всякого ложного смешения. То, что он пишет сейчас, есть совершенная правда: речь идёт именно о «посвящении» в собственном смысле слова в том, что касается Каббалы, так же как и всякого другого истинного эзотеризма, достойного этого имени; и мы должны добавить, что речь идёт о гораздо большем, чем дешифровка некоторого рода криптографии, которую, как представляется, г-н Вюльо как раз и имеет в виду, когда он говорит так, как мы только что видели. Несомненно, это тоже существует, но это всего лишь вопрос внешней формы, которым, впрочем, тоже нельзя пренебрегать, поскольку через это надо пройти, чтобы прийти к пониманию учения; но не следует смешивать средства и цель или ставить их на один уровень.

Как бы то ни было, очевидно, что каббалисты чаще всего могут говорить на самом деле о совершенно другом, нежели о том, о чём кажется, что они говорят; и такой образ действия присущ не только им одним, как раз напротив, так

как его можно встретить так же в средние века на Западе; мы имели случай это видеть по поводу Данте и «Верных Любви» и мы тогда указали принципиальные основания, которые вовсе не следуют из простой осторожности, как это могут предполагать «профаны». То же самое существует и в исламском эзотеризме и развито там до такой степени, какую никто в западном мире, как мы думаем, не может и заподозрить; арабский язык, так же как и древнееврейский язык, подходит для этого самым замечательным образом. Здесь присутствует не только тот самый обычный символизм, общность которого для суфиев и для «Верных Любви» показал г-н Луиджи Валли в упоминавшейся нами работе; мыслимо ли для западных умов, что простой трактат о грамматике или о географии, или даже о торговле, обладает в то же время другим смыслом, который делает из него инициатическое произведение огромного значения? Тем не менее, это так, и данные здесь примеры не являются случайными; эти три случая взяты из книг, которые существуют реально, и в настоящий момент мы их держим в руках.

Это вынуждает нас высказать небольшое критическое замечание, касающееся перевода, который г-н Вюльо даёт самому названию *Siphra di-Tzeniutha*; он пишет «Тайная Книга» или «Книга Тайны», и доводы, которые он приводит, кажутся нам мало убедительными. Конечно, ребячество воображать, как это делают некоторые, что «это название напоминает о бегстве Симеона бен Йохая, в течение которого этот рабби в тайне составлял этот небольшой манускрипт»; но вовсе не это означает «Книга Тайны», что имеет гораздо более высокое и глубокое значение, чем «Тайная Книга». Мы хотим здесь напомнить о той важной роли, которую в некоторых инициатических традициях (в том числе и тех, которыми мы в настоящий момент занимаемся) играет понятие «тайны» (на древнееврейском *sod*, на арабском *sirr*), которая не имеет ничего общего ни со скромностью, ни со скрытностью, но которая является таковой по самой природе вещей; должны ли мы здесь напоминать в этой связи, что сама хри-

стианская Церковь в первые века имела «тайный порядок» и что слово «тайна» в своем первоначальном смысле означает именно невыразимое?

Что касается самого перевода, то мы говорили, что имеется две версии, но они не образуют двойного употребления, так как буквальный перевод, сколь ни был бы он полезен для тех, кто хочет соотнести его с текстом и следовать близко к нему, часто является невразумительным. Впрочем, так бывает всегда, когда речь идёт о священных Книгах или других традиционных письменах, как мы это уже отмечали много раз, и если бы перевод должен с необходимостью осуществляться «слово в слово», школьным и университетским способом, то их следовало бы объявить поистине непереводимыми. На самом же деле, для нас, располагающихся на совершенно иной точке зрения, нежели точка зрения лингвистов, именно истолкованный и комментированный перевод представляет смысл текста и позволяет его понять там, где буквальный перевод производит впечатление «логогрифа» (спутанной речи), как говорит г-н Вюльо или бессвязного бреда. Мы только сожалеем, что комментарий не является более обширным и более эксплицитным; замечания, хотя и многочисленные и очень интересные, не всегда являются достаточно «проясняющими», если можно так сказать, и следует опасаться, что они не могут быть поняты теми, кто не имел бы уже о Каббале более чем элементарное знание; но без сомнения следует ожидать продолжения «фундаментальных текстов», которые, будем надеяться, удачно дополнят этот первый том. Г-н Вюльо теперь должен нам и самому себе представить подобный труд, относящийся к *Iddra Rabba* и к *Iddra Zuta*, которые вместе с *Siphra di-Tzeniutha*, как он говорит, далеко не «приложения или дополнения» к Зогару, а «напротив, составляют его центральные части», содержащие в определённом смысле в наиболее концентрированной форме все существенное из учения.

Инициация священническая и инициация царская[A]

Хотя сказанного в целом достаточно, чтобы вполне ясно охарактеризовать инициацию священническую и царскую, мы полагаем необходимым остановиться ещё немного на вопросе об их отношениях, из-за некоторых ошибочных концепций, встречавшихся нам в различных местах; они пытаются представить каждую из обеих инициаций как образующую некое завершенное целое, как будто речь идёт не о двух иерархически различных степенях, а о двух самостоятельных доктринальных типах. Главное намерение тех, кто распространяет подобную концепцию, по-видимому, состоит в том, чтобы противопоставить восточные традиции, относящиеся якобы к священническому и созерцательному типу, и традиции западные, принадлежащие к типу воинскому и царскому, или активному; если они не доходят до провозглашения превосходства одних над другими, то пытаются по крайней мере уравнять их. Добавим, что чаще всего этому сопутствует — в случае западных традиций — весьма фантастическое историческое воззрение на их происхождение, — например гипотеза о «средиземноморской традиции», первоначальной и единой, которой, вероятнее всего, никогда не существовало.

В действительности вначале, до разделения каст, обе функции — священническая и царская — не существовали в раздельном и дифференцированном состоянии; обе они содержались в их общем первопринципе, вне каст: последние выделились из него только в конечной фазе цикла зем-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XL.

ного человечества[198]. Впрочем, очевидно, что как только выделились касты, всякая социальная организация должна была, в той или иной форме, охватить их все в равной мере, ибо они представляют различные функции, которые неизбежно должны сосуществовать; невозможно вообразить общество, состоящее единственно из брахманов или же только из кшатриев. Сосуществование этих функций, как правило, предполагает их иерархизацию, сообразно присущей им природе и, следовательно, природе индивидов, которые их исполняют; брахман выше кшатрия по природе, а не потому, что он более или менее произвольно занял первое место в обществе; он таков потому, что знание выше действия, ибо «метафизическая» область выше области «физической», подобно тому как начало выше того, что из него вытекает; отсюда и следует, не менее естественным образом, различие между «великими мистериями», составляющими собственно священническую инициацию, и «малыми мистериями», составляющими инициацию царскую.

Если это так, то любая традиция, чтобы быть регулярной и полной, должна одновременно содержать в себе обе инициации, или, точнее, обе части инициации, т. е. «великие мистерии» и «малые мистерии», причём вторая часть непременно подчинена первой, как достаточно ясно указывают сами обозначающие их термины. Такое подчинение отрицалось лишь мятежными кшатриями, которые стремились перевернуть нормальные отношения, а в определённых случаях преуспевали в создании своего рода нерегулярной и неполной традиции, сведенной к области «малых мистерий» — единственной, которая была им известна, — ошибочно представляя последние как целостную доктрину[199]. В подобном случае сохраняется только царская инициация, впрочем выродившаяся и искажённая, поскольку она уже не связана с первопринципом, который её обосновывал; что ка-

[198] См.: «Духовное владычество и мирская власть», гл. I.

[199] Там же, гл. III.

сается противоположного случая, когда сохранялась бы только священническая инициация, то ни одного подобного случая нигде нельзя обнаружить. Этого достаточно, чтобы сделать вывод: если действительно существуют два типа традиционных и инициатических организаций, то один является регулярным и нормальным, а второй — иррегулярным и анормальным, один — полным, а другой — неполным (и надо ли добавлять — неполным сверху); иначе и быть не могло, причём повсеместно, как на Западе, так и на Востоке.

Конечно, по крайней мере при нынешнем положении дел, как мы говорили во многих случаях, созерцательные тенденции гораздо шире распространены на Востоке, а активные тенденции (или, скорее, «деятельные» в самом внешнем смысле слова) — на Западе; но это всё же вопрос пропорции, а не исключительности. Если бы на Западе имелась традиционная организация (и, подчеркнем, — целостная традиционная организация, действительно содержащая оба аспекта — эзотерический и экзотерический), она должна была бы, разумеется, включать в себя, подобно организациям Востока, одновременно священническую и царскую инициацию (независимо от частных форм, которые они могли принять с целью адаптации к условиям среды), но всегда с признанием превосходства первой над второй, безотносительно к числу индивидов, способных воспринять ту или иную из двух этих инициации; ведь число здесь ничего не

значит и никоим образом не могло бы изменить то, что присуще самой природе вещей[200].

Хотя на современном Западе не существует ни царской, ни священнической инициации[201], иллюзию может породить то обстоятельство, что здесь легче найти следы первой, нежели второй; это объясняется прежде всего связями, сохраняющимися между царской инициацией и инициациями ремесла, как мы указали выше; благодаря этому подобные следы можно встретить в организациях, сложившихся на основе ремесленных инициаций, которые ещё и сегодня существуют в западном мире[202]. Скажем больше: в силу довольно странного феномена можно видеть, как порой — более или менее фрагментарным, но тем не менее весьма очевидным образом — вновь дают о себе знать остатки этих ослабленных и искажённых традиций, которые были, в весьма различных обстоятельствах места и времени, продуктом

---

[200] Во избежание возможных недоразумений мы должны уточнить, что было бы совершенно ошибочно считать, на основании сказанного нами о взаимном соответствии обеих инициаций «великим мистериям» и «малым мистериям», что священническая инициация не предполагала прохождения через «малые мистерии»; но дело в том, что этот переход в подобном случае может осуществиться гораздо быстрее, ибо брахманы по своей природе более склонны к познанию принципов и, следовательно, им нет нужды задерживаться на детальном развитии второстепенных возможностей; поэтому «малые мистерии» могут быть сведены для них к минимуму, т. е. только к тому, что в них наиболее существенно и нацелено непосредственно на достижение «примордиального состояния».

[201] Разумеется, мы понимаем эти термины в самом широком смысле, как обозначающие инициации, которые подходят соответственно природе кшатриев и природе брахманов, ибо для того, что связано с исполнением соответствующих функций в социальной сфере, царское миропомазание и священническое рукоположение представляют собой только «экстериоризации», как мы уже сказали выше; иначе говоря, они относятся только к экзотерической области и не предполагают никакой инициации, пусть даже просто виртуальной.

[202] В этой связи можно было бы напомнить, в частности, о существовании «рыцарских» степеней среди высших степеней, превосходящих собственно масонские степени; каково бы ни было на самом деле их более или менее давнее историческое происхождение — вопрос о котором можно обсуждать до бесконечности, не приходя к сколько-нибудь определённому решению, — самый принцип их существования реально может быть объяснен только этим, что единственно важно для нас в настоящий момент.

мятежа кшатриев; главную черту этих традиций составляет их «натуралистский» характер[203]. Не задерживаясь на этом более, отметим только, что в таких случаях преимущественное внимание уделяется некоей «магической» точке зрения (не следует, впрочем, понимать под этим исключительно поиск внешних, более или менее необычных эффектов, как бывает, когда речь идёт о псевдоинициации), вследствие искажения традиционных наук, отделившихся от их метафизического принципа[204].

«Смешение каст», т. е. разрушение всякой истинной иерархии, характерное для последнего периода кали-юги[205], делает к тому же более сложным, в особенности для тех, кто не достигает самой сути вещей, точное определение реальной природы элементов, на которые мы здесь намекаем; и мы ещё, несомненно, не дошли до крайней степени смешения. Исторический цикл, начавшийся с уровня высшего, нежели различение каст, должен завершиться постепенным нисхождением, различные этапы которого мы описали в другом месте[206], к уровню низшему, нежели это различение; ведь, как мы указали выше, существует два противоположных способа пребывать вне каст: можно быть и по эту и по ту сторону — выше самой высокой или ниже самой низкой из них; и если в первом случае речь шла, естественно, о людях начала цикла, то во втором — об огромном большинстве людей в его конечной фазе; уже сейчас достаточно

[203] Явления подобного рода, по-видимому, были наиболее распространены в эпоху Ренессанса, но и в наши дни они ещё далеко не прекратились, хотя носят в целом весьма потаенный характер и совершенно неизвестны не только «широкой публике», но даже и большинству тех, кто пытается сделать своей специальностью изучение того, что принято обозначать расплывчатым термином «тайные общества».

[204] Следует добавить, что эти инициации, низшие и искажённые, естественно, наиболее легко поддаются влияниям, исходящим от контриниициации; мы напомним в связи с этим сказанное нами в другом месте об использовании всего того, что носит характер «осадков» (*residus*), в работе по разрушению традиции (см.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXVI и XXVII).

[205] По этому предмету см., в частности, «Вишну-пурана».

[206] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. VII.

очевидны признаки последней, а потому не будем на этом останавливаться; всякий, кто не полностью ослеплен известными предрассудками, не сможет отрицать, что тенденция к уравниванию по низшему уровню стала одной из самых поразительных черт нынешней эпохи[207].

Можно было бы, однако, высказать следующее возражение: если конец одного цикла должен обязательно совпасть с началом другого, то каким образом низшая точка может воссоединиться с высшей? В другом месте мы уже отвечали на этот вопрос[208]: восхождение действительно должно произойти и станет возможным именно тогда, когда будет достигнута низшая точка: оно, собственно, связано с тайной «смены полюсов». Это восхождение должно, впрочем, быть подготовлено, даже зримо, ещё до конца нынешнего цикла; но его сможет осуществить только тот, кто, соединив в себе могущество Неба и Земли, Востока и Запада, проявит внешним образом, одновременно в области знания и области действия, двойную власть — священническую и царскую, сохранявшуюся на протяжении столетий в целостности её единого принципа тайными хранителями примордиальной Традиции. Впрочем, было бы тщетным стремление уже теперь узнать, когда и как произойдет подобное проявление; и, несомненно, оно будет весьма отличаться от всего, что можно вообразить; «тайны Полюса» (*al-asrār al-quṭbāniyyah*) хорошо охраняются, и ничто не станет известно вовне, прежде чем исполнится назначенный срок.

---

[207] См.: там же, гл. II.

[208] См.: там же, гл. X и XXIII.

Наука о буквах (*ʿilm al-ḥurūf*)[209]

Во вступлении к исследованию о *La Théodicée de la Kabbale*[A] г-н Уоррен, заявив, что «согласно каббалистической гипотезе, еврейский язык есть язык совершенный, преподанный Богом первому человеку», затем считает нужным сделать оговорку относительно «иллюзорных притязаний на сохранение чистых элементов естественного языка, тогда как на деле владеют лишь его деформированными остатками». Тем не менее он допускает «вероятность того, что древние языки происходят из одного иератического языка, составленного вдохновенными», и что «следовательно, должны быть слова, выражающие сущность вещей и их числовые соотношения», и «что то же самое может быть сказано о гадательных искусствах». Мы думаем, что было бы неплохо внести в этот вопрос некоторые уточнения; но мы считаем нужным прежде всего заметить, что г-н Уоррен стал на точку зрения, которую можно было бы назвать прежде всего философской, тогда как мы стремимся, как, впрочем, и всегда, оставаться строго на почве инициации и традиции.

Первый момент, к которому следует привлечь внимание, таков: утверждение, согласно которому древнееврейский язык будто бы является языком первичного откровения, похоже, абсолютно экзотерично и даже не находится внутри самой каббалистической доктрины, а в действительности лишь прикрывает нечто гораздо более глубокое. Доказательством являются аналогичные притязания других языков, а такое «первородство», если можно так выразиться, не мо-

---

[209] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», февр. 1931. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 6.

[A] «Вуаль Исиды», октябрь 1930. — прим. пер.

жет быть равно обоснованно во всех случаях, поскольку это означало бы явное противоречие. Точно так же обстоит дело с арабским языком, и в странах, где он используется, достаточно широко распространено мнение, что именно он был первоначальным языком человечества. Но что примечательно и что заставляет нас думать, что так же обстоит дело и с еврейским языком, так это неосновательность и неавторитетность подобного вульгарного мнения, так как оно вступает в формальное противоречие с подлинным традиционным учением ислама, согласно которому «адамическим» языком был «сириакский язык», *lughah suryāniyyah*, который не имеет ничего общего ни со страной, именуемой Сирия, ни с одним из более или менее древних языков, память о которых сохраняется по сей день. Этот *lughah suryāniyyah* есть, согласно истолкованию его имени, язык «солнечного озарения», *shams ishrāqiyyah*; действительно, Сурья есть санскритское имя Солнца, и это могло бы указывать, что его корень *sur*, один из тех, что обозначают свет, и сам принадлежал к этому древнему языку. Речь идёт, стало быть, о той изначальной Сирии, о которой Гомер говорит как об острове, расположенном «далее Огигии», что делает её (Сирию) тождественной гиперборейской *Tula*, где совершается «полный оборот Солнца». Согласно Иосифу, столица этой страны называлась Гелиополис, «город Солнца»[210]; это же имя затем было дано городу в Египте, именуемому также Он, точно так же, как Фивы — это прежде всего одно из имён столицы Огигии. Последующие перенесения этих имен, как и многих других, было бы весьма интересно изучить в том, что касается структуры вторичных духовных центров различных эпох, структуры, которая находится в тесной связи со структурой языков, предназначенных служить «переносчиками» соответствующих традиционных форм. Это те языки, которые, собственно, и можно называть «языками священны-

[210] См. «Цитадель Солнца» розенкрейцеров, «Город Солнца» Кампанеллы и т. д. Именно с этим первым Гелиополисом следовало бы прежде всего соотносить циклическим символизм феникса.

ми», и именно на различии, которое необходимо проводить между такими священными языками и языками вульгарными или светскими, основываются, по сути, каббалистические методы, так же, как и подобные приемы, встречающиеся в других традициях.

Мы можем сказать следующее: так же, как всякий вторичный духовный центр является образом примордиального и высшего Центра, что мы уже объясняли в нашем исследовании «Царь Мира», всякий священный, или, если угодно, «иератический язык» может рассматриваться как образ или отражение изначального языка, который и является истинным священным языком. Последний есть «Утерянное слово», или, скорее, слово, скрытое от людей «тёмного века» точно так же, как стал для них невидимым и недоступным высший центр. Но речь здесь вовсе не идёт об «остатках и деформациях»; напротив, она идёт о правильных адаптациях, ставших необходимыми по условиям времени и места, то есть, в конечном счёте, вследствие того, что, согласно учению Сейиди Мохииддина ибн Араби в начале второй части *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, каждый пророк или духовидец должен был по необходимости использовать язык, понятный для тех, к кому он обращался, то есть специально приспособленный к ментальности того или иного народа или той или иной эпохи. Приведённый довод объясняет и само разнообразие традиционных форм, которое в свою очередь своим непосредственным следствием имеет разнообразие языков, которые должны служить им средствами выражения; следовательно, все священные языки следует в самом деле считать созданием «вдохновенных», без чего они были бы неспособны играть роль, для которой по сути своей предназначены. Что же до первичного языка, его происхождение должно быть «нечеловеческим», как и происхождение самой примордиальной традиции; и каждый священный язык ещё причастен к этому в той мере, в какой он по своей структуре (*al-mabānī*) и по своему значению (*al-maʿānī*) есть отражение этого первичного языка, последний может быть

переведен разными способами, важность которых неодинакова во всех случаях, так как сюда вмешиваются вопросы адаптации: в этом контексте стоит упомянуть символическую форму используемых в письме знаков[211]; ту же роль играет, особенно в древнееврейском и арабском, соответствие чисел буквам, а стало быть, и словам, слагаемым из них.

Представителям Запада, несомненно, очень трудно представить себе, чем в действительности являются священные языки, потому что по крайней мере в современных условиях они не имеют непосредственного контакта ни с одним из них. И мы можем напомнить в этой связи то, что мы более обобщенно говорили по другому поводу о трудностях усвоения «традиционных наук», трудностях гораздо больших, нежели восприятие знания чисто метафизического порядка, что объясняется специализированным характером этих наук, который их неразрывно связывает с той или иной определённой формой и который не позволяет переносить их в неизменном виде из одной цивилизации в другую, из-за риска сделать их полностью неинтеллигибельными или получить иллюзорный, если даже не полностью ложный результат. То есть, чтобы по-настоящему понять значение символизма букв и чисел, нужно, некоторым образом, пережить его в практическом приложении, вплоть до обстоятельств повседневной жизни, как это возможно в иных восточных странах. Но абсолютно химеричны попытки включить смыслы и практику этого рода в европейские языки, для которых они совсем не предназначены и где не существует даже и само по себе числовое значение букв. Опыты, предпринимаемые некоторыми в этой области, при полном от-

[211] Эта форма может, впрочем, претерпевать изменения в соответствии с последующими традиционными реадаптациями, как это имело место для древнееврейского языка после Вавилонского пленения; мы говорим о реадаптации, потому что невероятно, чтобы древнее письмо реально было утрачено за краткий период времени в семьдесят лет, и даже удивительно, что, это обычно не замечают. Подобное должно было происходить, в эпохи более или менее отдалённые, и с письменностью других языков, в особенности, с алфавитом санскрита и, в некоторой степени, с китайскими идеограммами.

рыве от любых традиционных данных, ошибочны с самого начала; и если иногда всё же и достигались правильные результаты, например, с точки зрения «ономастической», это вовсе не свидетельствует о ценности и законности процедуры, но лишь говорит о наличии своего рода интуитивной способности (которая, разумеется, не имеет ничего общего с подлинной интеллектуальной интуицией) у тех, кто её практикует, как это, впрочем, часто имеет место в «гадательных искусствах»[212].

С целью объяснения метафизического принципа «науки о буквах» (на арабском языке, *ʿilm al-ḥurūf*), Сейиди Мохиидин в *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* рассматривает вселенную как символизируемую книгой: это хорошо известный символ *Liber Mundi* Розенкрейцеров, а также *Liber Vitæ* Иоанна Богослова[213]. Изначально все буквы в этой книге единовременно и нераздельно начертаны «божественным пером» (*al-qalam al-ilāhī*); эти «трансцендентные письмена» суть вечные сущности или божественные идеи; а поскольку всякая буква в то же время есть и число, можно сразу заметить соответствие этого учения пифагорейской доктрине. Эти же самые «трансцендентные письмена», они же — и все творения, будучи вначале сгущены в божественном всеведении, затем, божественным дыханием, перенесены на нижние уровни, составили и сформировали, проявленный универсум. Здесь напрашивается сравнение с ролью, которую играют буквы в космогонической доктрине Сефер *Иецира*; «наука о бук-

[212] Кажется, то же самое, несмотря на видимость «научных методов», можно сказать о результатах, полученных современной астрологией, столь далёкой от подлинной традиционной астрологии. Последняя, ключи от которой, похоже, давно утеряны, была, однако, чем-то большим простого «гадательного искусства», хотя, разумеется, пригодной к применению и такого рода; но лишь во второстепенном и «попутном» качестве.

[213] Нам уже случалось отмечать связь, которая существует между символизмом «Книги Жизни» и символизмом «Древа Жизни». Листья дерева и буквы книги сходным образом олицетворяют все живые существа вселенной («десять тысяч существ» дальневосточной традиции).

вах», впрочем, имеет примерно одинаковое значение в еврейской Каббале и мусульманском эзотеризме[214].

Отправляясь от этого принципа, нетрудно понять, что речь идёт о соответствии между буквами и различными частями проявленного универсума и, конкретнее, различными частями нашего мира; в этой связи можно отметить факт существования планетных и зодиакальных соответствий но он слишком хорошо известен, чтобы имело смысл задерживаться здесь на нем, достаточно лишь отметить, что всё это напрямую увязывает «науку о буквах» с астрологией, рассматриваемой как «космологическая» наука[215]. С другой стороны, в силу структурной аналогичности «микрокосма» (*al-kawn aṣ-ṣaghīr*) и «макрокосма» (*al-kawn al-kabīr*), эти же буквы равным образом соответствуют различным частям человеческого организма; в этой связи мы заметим вскользь, что существует терапевтическое применение «науки о буквах», когда каждая буква алфавита применяется определённым образом для исцеления болезней, поражающих определенный орган.

Из сказанного также следует, что «науку о буквах» следует рассматривать на различных уровнях, в конечном счёте, соотносимых с «тремя мирами»: понимаемая в своем высшем смысле, она есть знание всех вещей в самом принципе, как вечных сущностей за пределами всякой проявленности; в смысле, который можно назвать срединным, она есть космогония, то есть знание о создании и формировании проявленного мира; наконец, в низшем смысле она есть знание

---

[214] Нужно ещё заметить, что «Книга Мира» есть в то же время «божественное послание» (*ar-risālah al-ilāhiyyah*), архетип всех священных книг; традиционные писания есть лишь его перевод на человеческий язык. Это особенно настойчиво утверждается в Ведах и Коране; а идея «вечного Евангелия» показывает, что та же концепция не совсем чужда и христианству или, во всяком случае, не всегда была чужда.

[215] Есть и другие соответствия с элементами, чувственно воспринимаемыми качествами, небесными сферами и т. д.; так обстоит дело с арабским алфавитом, двадцать восемь букв которого также находятся в соответствии с фазами луны.

свойств имён и чисел, поскольку они выражают природу каждого существа, знание, позволяющее на практике, в силу такого соответствия, оказывать «магическое» воздействие на сами эти существа и происходящие с ними события. В самом деле, согласно тому, что говорит Ибн Хаддун, письменные формулы, будучи составлены из тех же элементов, что образуют тотальность всех существ, тем самым обладают способностью воздействовать на них. Вот почему знание имени существа как выражения его истинной природы может давать власть над ним; именно такое применение «науки о буквах» обычно называют словом *sīmiyā'*[216]. Важно отметить, что оно идёт гораздо дальше простой «гадательной» процедуры; прежде всего, можно, посредством расчета (*ḥisāb*), произведенного с цифрами, соответствующими буквам и именам, предугадать некоторые события[217]; но это, в некотором смысле, лишь первая ступень, самая элементарная из всех, и можно затем, по результатам этого расчета, осуществить мутации, которые своим следствием должны будут иметь соответствующее изменение самих событий.

Но и здесь следует выделять серьёзно различающиеся ступени, как и в самом знании, так как вся эта расчетная процедура является лишь его действенным применением на практике. Когда такое действие осуществляется лишь в чувственно осязаемом мире, перед нами не более чем низшая ступень, и в этом конкретном случае можно говорить о собственно «магии». Но легко представить, что мы имеем дело с чем-то иным, когда речь идёт о действии, имеющем отзвуки в высших мирах. В этом последнем случае мы, очевидно,

---

[216] Само это слово, *sīmiyā'*, кажется, не является чисто арабским; вероятно, оно происходит от греческого σημεῖα, «знаки», что примерно равнозначно каббалистической *gematria*, слову также греческого происхождения, производному не от *geometria*, как чаще всего полагают, но от γραμματεία (от γράμματα, «буквы»).

[217] В некоторых случаях можно также, посредством той же расчетной процедуры, решать вопросы доктринального порядка, и такое решение является иногда в самых примечательных символических формах.

находимся на уровне «инициатическом» в самом полном смысле этого слова; во всех же мирах может активно действовать лишь тот, кто взошел на ступень «красной серы» (*al-kibrīt al-aḥmar*), наименование которой указывает на сходство, для некоторых неожиданное, «науки о буквах» с алхимией[218]. И действительно, эти две науки, понимаемые в их глубинном смысле, есть по сути одно; и то, что они, и та и другая, выражают, внешне, в разной форме, есть не что иное, как сама процедура инициации, которая тщательно воспроизводит процедуру космогоническую, тотальная реализация возможностей существа, неизбежно осуществляемая через прохождение этапов идентичных фазам тотальной реализации возможностей универсального Бытия[219].

---

[218] *Sayyidī Muḥyī ad-Dīn* именуется *ash-Shaykh al-akbar wa al-Kibrīt al-aḥmar*.

[219] По меньшей мере, любопытно отметить, что сам масонский символизм, в котором «утерянное слово» и его поиски играют важную роль, характеризует степени посвящения выражениями, явно заимствованными из «науки о буквах»: читать по слогам, читать, писать. «Мастер», имеющий в числе атрибутов и письменную доску, если он и впрямь является тем, кем он должен быть, способен не только читать, но также и писать в «Книге Жизни», то есть сознательно сотрудничать в осуществлении плана «Великого Архитектора Вселенной»; по одному этому можно судить о расстоянии, отделяющем номинальное владение этой степенью от подлинного ею обладания!

Скорлупа и ядро (*al-qishr wa-l-lubb*)[220]

Это название одного из многочисленных трактатов сиди (моего господина) Мухйиддина Ибн Араби в символической форме выражает отношения между экзотеризмом и эзотеризмом, сравниваемых соответственно с кожурой фрукта и его внутренней частью, мякотью или зернышком[221]. Оболочка или скорлупа (*al-qishr*) это шариат (*sharīʿah*), то есть внешний религиозный закон, который адресуется всем и создан для того, чтобы ему следовали все, как на это указывает, впрочем, смысл «широкого пути», который следует из деривации этого слова. Ядро (*al-lubb*) — это *ḥaqīqah*, то есть истина или сущностная реальность, которая в противоположность шариату не является доступной для всех, но предназначена для тех, кто умеет её открывать под явлениями и постигать её сквозь внешние формы, которые скрывают её, предохраняя и одновременно утаивая её[222]. В другом символизме, *sharīʿah* и *ḥaqīqah* также обозначаются соответственно как «тело» (*al-jism*) и «сердцевина» (*al-mukh*)[223], отношения которых точно такие же, что и отношения скорлупы и ядра. Несомненно, можно найти ещё и другие символы, эквивалентные этим.

---

[220] «Вуаль Исиды», март 1931, стр. 145-150. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава II.

[221] Отметим попутно, что символ плода имеет отношение к «Мировому Яйцу», а также к сердцу.

[222] Надо заметить, что роль внешних форм соотносится с двойным смыслом слова «откровение», поскольку они проявляют и одновременно покрывают сущностное учение, одну истину, как это делает слово, однако, для мысли неизбежно, чтобы она выражалась; и что в этом отношении верно для слова, это также верно для всякого другого формального выражении.

[223] Можно здесь вспомнить о «мозге костей» [*substantifique moelle*] Рабле, который также представляет собой внутренне и скрытое значение.

То, о чём здесь идёт речь, как бы это ни обозначалось, есть всегда «внешнее» (*aẓ-ẓāhir*) и «внутреннее» (*al-bāṭin*), то есть явное и скрытое, которые таковы по самой своей природе, а не в силу какой-либо конвенции или искусственно (если не произвольно) принятых держателями традиционного учения мер предосторожности. Эти «внешнее» и «внутреннее» изображаются окружностью и центром, что может рассматриваться как ваза с фруктами, вызываемая в воображении предыдущим символизмом, в то время как с другой стороны мы также приходим к общему для всех традиций образу «колеса всего сущего». В действительности, если рассматривают оба термина, о которых идёт речь, в универсальном смысле, и не ограничиваться применением, которое чаще всего осуществляется, к частной традиционной форме, то можно сказать, что *sharīʿah*, «широкий путь», которым идут все существа, есть не что иное, как то, что дальневосточная традиция называет «потоком форм», тогда как *ḥaqīqah*, единственная и неподвижная истина, покоится в «неизменной середине»[224]. Чтобы перейти от одного к другому, следовательно, от окружности к центру, надо следовать по одному радиусу, это *ṭarīqah*, то есть «тропинка», узкий путь, которым следует только малое число[225].

Впрочем, имеется множество *ṭuruq* (мн. число от *ṭarīqah*), которые все являются радиусами, взятыми в центростремительном направлении, поскольку речь идёт об отправлении

---

[224] Относительно дальневосточной традиции надо заметить, что там можно найти очень четкие эквиваленты этих двух терминов, но не как два аспекта, экзотерический и эзотерический, одной и той же доктрины, а как два отдельных учения, по крайне мере начиная с эпохи конфуцианства и даосизма: действительно, можно со всей строгостью сказать, что конфуцианство соответствует *sharīʿah*, а даосизм *ḥaqīqah*.

[225] Слова *sharīʿah* и *ḥaqīqah* содержат одну и ту же идею «путешествия»; следовательно, движения (надо отметить, что для первого — кругового движения, а для второго — прямолинейного); изменение и множественность имеются, на самом деле, в обоих случаях, первый должен адаптироваться к разнообразию внешних условий, второй к разнообразию индивидуальной природы. Только то существо, которое действительно достигло *ḥaqīqah* (истины), тем самым исходит из своего единства и неизменности.

от множественности проявления, чтобы идти к изначальному единству: каждый путь (*ṭarīqah*), отправляющийся от определённой точки окружности, является особым образом принадлежащим существам, которые находятся в этой точке. Но все, какова бы ни была их отправная точка, равным образом стремятся к одной точке[226], и все достигают центра и таким образом приводят существа, следующие им, к сущностной простоте «примордиального состояния».

Действительно, существа, в то время, пока они актуально находятся во множественности, принуждены исходить из неё для определённой реализации, какова бы она ни была. Но в то же время эта множественность есть для большинства из них препятствие, которое их останавливает и удерживает: различные и изменчивые облики мешают им видеть истинную реальность, если так можно сказать, как кожура фрукта мешает видеть его внутренность. Её могут достичь только те, кто способен прорвать кожуру, то есть увидеть Принцип через проявление, и даже видеть только его во всех вещах, так как само проявление в целом есть тогда не более чем ансамбль символических выражений. Легко применить это к экзотеризму и эзотеризму, понятыми в их обычном смысле, то есть в качестве аспектов одной традиционной доктрины: здесь также внешние формы прячут глубокую истину от глаз обывателя, в то время как, напротив, они заставляют её проявиться для тех, кто принадлежит к элите, для которых то, что является препятствием или ограничением для других, становится таким образом отправной точкой и средством реализации. Надо хорошо понимать, что это различие непосредственно и необходимо следует из самой природы существ, из их возможностей и готовности, которые каждый носит в самом себе, также точно как внешняя сторона доктрины всегда играет в точно-

[226] Эта конвергенция изображается направлением к *qiblah* (*кибла*, ритуальная ориентация) всех мест к Каабе, которая есть «дом Бога» (*Bayt Allāh*), форма которого есть куб (образ стабильности), занимающий центр окружности, являющейся земным сечением (человеческим) сферы универсального Бытия.

сти ту роль, которую должен играть для каждого, давая тем, кто не может идти дальше, всё то, что можно им получить в их актуальном состоянии, и снабжая в то же время тех, кто их превосходит, «поддержкой», почти случайной, которая никогда не будучи строгой необходимостью, может тем не менее значительно им помочь продвинуться по внутреннему пути, и без которой трудности были бы в некоторых случаях равны фактически настоящей невозможности.

В этом отношении следует отметить, что для самого большого числа людей, которые неизбежно придерживаются внешнего закона, он обретает характер, являющийся не столь ограничением, сколь водителем: это всегда связь, но связь, которая мешает заблудиться или потеряться. Без этого закона, который их принуждает идти определённым путём, они не только никогда не достигли бы центра, но и рисковали бы неопределенно далеко удалиться от него, тогда как круговое движение, по крайней мере, удерживает их на постоянном расстоянии[227]. Тем самым те, кто не может непосредственно созерцать свет, всё же получают его отражение и сопричастность к нему; так они оказываются прикрепленными определённым способом к Принципу даже тогда, когда они не имеют и не будут иметь действительного осознания. В реальности, окружность никогда не существует без центра, из которого она в действительности целиком следует, и если существа, связанные с окружностью, не видят ни центра, ни радиусов, то каждый из них не менее неизбежно располагается на конце радиуса, другой конец которого есть сам центр. Однако именно здесь скорлупа становится «между» и прячет всё то, что находится внутри, тогда как тот, кто будет её прорывать, осознавая тем самым соответствующий радиус как собственную позицию на окружности, будет пе-

[227] Добавим, что этот закон должен рассматриваться нормальным образом как приложение или человеческая спецификация самого космического закона, который одинаково связывает все проявление с Принципом, как мы уже это объяснили в другом месте по поводу значения «закона Ману» в учении индуизма.

ресекать её бесконечное вращение и должен будет лишь следовать радиусу, чтобы идти к центру. Этот луч есть *ṭarīqah*, посредством которого, отправляясь от *sharīʿah*, он достигает истины (*ḥaqīqah*). Однако надо уточнить, что как только проникли сквозь оболочку, оказываются в области эзотеризма, то это проникновение становится, в ситуации существа по отношению к самой оболочке, чем-то вроде поворота, в чём состоит переход от внешнего к внутреннему; и даже более точно, в определённом смысле, к *ṭarīqah*, который соответствует этому обозначению эзотеризма, так как, говоря по правде, истина (*ḥaqīqah*) находится вне различения экзотеризма и эзотеризма, которое заключает в себе сравнение и корреляцию: центр оказывается как бы самой внутренней точкой для всего, но как только её достигли, то уже не возникает вопрос о внутреннем и внешнем, тогда все случайные различения исчезают, растворяясь в изначальном (принципиальном) единстве. Вот почему Аллах, также как он есть «Первый и Последний» (*Al-Awwal wa al-Ākhir*)[228], есть также «Внешнее и Внутреннее» (*Aẓ-Ẓāhir wa al-Bāṭin*)[229], так как ничего не существует, что было бы вне Него, и в Нем одном содержится вся реальность, потому что Он-сам и есть абсолютная Реальность, тотальная Истина: *huwa al-Ḥaqq*.

Миср, 8 рамадана 1349 г. х.

---

[228] То есть как и в символе A и Ω, начало (Принцип) и конец.

[229] Можно также перевести как «очевидное» (по отношению к проявлению) и «скрытое» (в самом себе), что соответствует и двум точкам зрения *sharīʿah* (социальный и религиозный порядок) и *ḥaqīqah* (порядок чисто интеллектуальный и метафизический), хотя о последней (об истине) может также быть сказано, что она вне всех точек зрения, так как она синтетически в себе заключает всё.

Герметическая традиция[A]

Под этим названием: *La Tradizione Ermetica nei suoi Simboli, nella sua Dottrina e nella sua «Ars Regia»*[230], Ю. Эвола только что опубликовал интересную во многих отношениях работу, которая, раз в этом была надобность, ещё раз демонстрирует своевременность недавно написанного нами об отношениях священнического и царского посвящения[231]. Мы действительно найдем там утверждение о независимости второго типа посвящения, с которым автор как раз хочет связать герметизм, а также идею двух различных традиционных типов, рассматриваемых даже как несводимые, один созерцательный, а другой активный, которые наиболее общим образом характеризовали бы Восток и Запад. Мы должны также сделать некоторые замечания относительно интерпретации, данной герметическому символизму оказавшейся под влиянием такой концепции, хотя с другой стороны, она хорошо показывает, что истинная алхимия представляет собой духовный, а не материальный порядок, что есть совершенная правда, но правда часто не признаваемая или игнорируемая нашими современниками, которые считают себя способными обсуждать эти вопросы.

Мы воспользуемся этим случаем, чтобы ещё раз уточнить некоторые важные понятия, и прежде всего значение, которое следует придавать самому слову «герметизм», которое многие наши современники используют несколько произвольно. Это слово означает, что речь идёт, по существу,

---

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

[230] Том I, in-8°, G. Laterza, Bari. 1931. Эта работа недавно появилась во французском переводе.

[231] См.: «Заметки об инициации», глава XL.

о традиции египетского происхождения, облеченной затем эллинизированной формой, несомненно, в александрийскую эпоху и дошедшей в этой форме до средних веков, одновременно в исламском и христианском мире, и добавим, во втором по большей части через посредство первого, как это доказывают многочисленные арабские или арабизированные термины, принятые европейскими герметистами, начиная с самого слова «алхимия» (*al-Kīmiyā*')[232]. Таким образом, было бы совершенно незаконно распространять это обозначение на другие традиционные формы, настолько же, насколько было бы незаконно, если называть «Каббалой» что-либо другое, нежели древнееврейский эзотеризм; это, разумеется, не означает, что там не существует её эквивалента, и её эквиваленты существуют, раз традиционная наука, каковой является алхимия, имеет своё точное соответствие в таких учениях, как учения Индии, Тибета и Китая, хотя в способах выражения и в методах реализации, разумеется, есть различия; Но как только произносят слово «герметизм», то сразу специфицируют чётко определённую форму, происхождение которой может быть только греко-египетским. Действительно, обозначаемое так учение тем самым соотнесено с Гермесом, и в качестве такового он рассматривался греками как тождественный египетскому Тоту; мы должны сразу же отметить, что это расходится с тезисом г-на Эволы, поскольку он представляет эту доктрину как, по существу, производную от священнического учения, так как Тот (в его роли охранителя и передатчика традиции) есть не что иное как само представительство древнего египетского священства, или говоря более точно, принципа вдохновения, от которого оно получало свой авторитет и от имени которого формулировало и передавало познания посвящения.

Теперь возникает вопрос: составляет ли полное традиционное учение то, что понимается под этим именем «герме-

тизм»? Ответ может быть только отрицательным, так как речь идёт, строго говоря, только о знании не метафизического порядка, а только космологического (понимая его, впрочем, в его двойном применении, «макрокосмическом» и «микрокосмическом»). Таким образом, нельзя принять, чтобы герметизм в том смысле, какой это слово приняло, начиная с александрийской эпохи, и постоянно сохраняло с тех пор, представляло бы полноту египетской традиции; хотя в ней космологическая точка зрения была, как представляется, особенно развита и в любом случае она была самой явной во всех следах, которые от неё сохранились, идёт ли речь о текстах или о монументах, всё же не следует забывать, что она не могла быть никогда ничем другим, как только вторичной и несущественной точкой зрения, приложением учения к познанию того, что мы можем назвать «промежуточным миром». Было бы интересно, но, несомненно, достаточно трудно исследовать, каким образом эта часть египетской традиции могла оказаться в некотором роде изолированной и сохраняться, по-видимому, независимым образом, затем внедриться в исламский эзотеризм и средневековый христианский эзотеризм (что не могло бы сделать полное учение), до такой степени, чтобы стать поистине интегральной частью и того и другого, и снабдить их всем символизмом, который при соответствующем переносе мог даже иногда служить там средством перехода к истинам более высокого порядка. Здесь не место входить в эти весьма сложные исторические исследования; но как бы то ни было, мы должны сказать, что собственно космологический характер герметизма, если он и не подтверждает концепции г-на Эволы, то в некоторой мере её всё же разъясняет, так как такого рода науки во всех традиционных цивилизациях были прежде всего достоянием кшатриев или их эквивалентов, тогда как чистая метафизика была достоянием

[232] Это арабское слово по своей форме, но не по своему корню; на самом деле оно происходит от имени *Kémi*, или Чёрная земля, которое было «дано» Древнему Египту.

брахманов. Вот почему (как следствие восстания кшатриев против духовного авторитета брахманов) можно иногда увидеть образование неполных традиционных течений, сведенных к одним только этим наукам, отделенным от принципа и отклоняющимся даже в «натуралистическом» направлении через отрицание метафизики и непризнание подчинённого характера «физической» науки, и не только всякого инициатического учения (две вещи тесно связаны), но даже специально предназначенного для кшатриев, как мы это объясняли по различным поводам[233]. Это, конечно, не означает, что герметизм в самом себе образует такое отклонение или что он заключает в себе что-то незаконное (что делало бы невозможным его включение в традиционные ортодоксальные формы); но всё же следует признать, что по самой своей природе он легко может этому поддаваться, и в этом состоит, в целом, опасность для всех традиционных наук, когда они культивируются в некотором роде ради них самих, что провоцирует потерю из виду их связи с порядком изначальных принципов. Алхимия, которую можно было бы определить как «технику», так сказать, герметизма, действительно является «царским искусством», если под этим понимают тип посвящения, более специально приспособленный к природе кшатриев; но именно это отмечает их точное место во всем ансамбле правильно установленной традиции, и кроме всего прочего, не следует смешивать средства инициатической реализации, какими бы они ни являлись, с конечной целью, которая всегда есть чистое познание.

Другим сомнительным моментом в работе г-на Эволы нам представляется уподобление, которое он старается почти постоянно устанавливать, между герметизмом и «магией»; правда, он, кажется, понимает её в смысле, довольно сильно отличающемся от смысла, придаваемого обычно этому слову, но мы очень опасаемся, что это также может

[233] А именно, см. «Духовное владычество и мирская власть».

спровоцировать весьма досадные ошибки. Действительно, как только говорят о магии, неизбежно думают о науке, предназначенной производить более или менее экстраординарные феномены, именно (но не исключительно) в чувственном порядке вещей; каково бы ни было происхождение этого слова, это значение настолько тесно стало с ним связано, что его следует за ним сохранить. В таком случает это самое низшее из всех приложений традиционного знания, мы можем даже сказать, самое презираемое, упражнение в котором оставляют тем, кто из-за своих индивидуальных ограничений остаются неспособными развивать другие возможности; мы не видим никакого преимущества вспоминать об этой идее, когда в реальности речь идёт о вещах, пусть даже отчасти случайных, но всё же более благородных, и даже если это всего лишь вопрос терминологии, то надо заметить, что и он имеет определённое значение. В конце концов, здесь может быть есть ещё кое-что: на некоторых это слово «магия» производит в наше время действие странного очарования, и как мы уже отмечали в предыдущей статье, о которой мы упоминали вначале, преимущество, отдаваемое такой точке зрения, пусть даже только в интенции, все равно связано с искажением традиционных наук, отделенных от их метафизического принципа, и в этом состоит препятствие, на которое наталкивается всякая попытка реконструкции таких наук, если не начинают с того, что является истинным началом во всех отношениях, то есть с самого принципа, который представляет собою цель, по отношению к которой все остальное должно быть поистине подчинённым.

Напротив, мы целиком согласны с г-ном Эволой и даже видим самую большую заслугу его книги в том, что он настаивает на чисто духовной и «внутренней» природе истинной алхимии, которая абсолютно не имеет ничего общего с материальными операциями какой-нибудь «химии» в естественном смысле этого слова; почти все наши современники заблуждаются относительно этого, как те, кто хо-

чет посвятить себя защите алхимии, так и хулители. Тем не менее легко видеть, в каких терминах древние герметисты говорили о «стеклодувах» и «сжигателях угля», в которых надо признать настоящих предшественников современных химиков, хотя это может для них звучать нелестно; и ещё в XVIII веке такой алхимик как Пернети не перестаёт подчёркивать различие «герметической философии» и «вульгарной химии». Таким образом, вовсе не алхимия дала рождение современной химии, к которой она не имеет никакого отношения (не более, впрочем, чем и воображаемая «гиперхимия» некоторых современных оккультистов); в этом есть только деформация или отклонение, происходящие от непонимания тех, кто, будучи неспособным проникнуть в истинный смысл символов, все понимают буквально и, полагая, что речь идёт во всём этом лишь о материальных операциях, бросаются в более или менее беспорядочное экспериментирование. В арабском мире также материальная алхимия всегда была мало почитаемой, и даже иногда сравнивалась с некоторого рода колдовством, тогда как здесь очень уважали духовную алхимию, единственно истинную, часто обозначаемую именем Кимийа-и са'адат или (*Kīmiyāʾ as-saʿādah*) «алхимия блаженства»[234].

Однако это не означает, что следует по этой причине отрицать возможность превращения металлов, чем является алхимия в глазах обывателей; не надо смешивать вещи совершенно разных порядков; но «априори» непонятно, почему такие превращения не могут быть реализованы процедурами, относящимися только к профанной химии (и, по сути, «гиперхимия», о которой мы только что упоминали, есть как раз такая химия). Есть, тем не менее и другой аспект вопроса, который г-н Эвола обозначил очень правильно: существо, которое достигло реализации определённых внутренних состояний, может в силу отношения по аналогии «микрокосма» с «макрокосмом» и вовне производить соответ-

[234] Существует трактат аль-Газали с таким названием.

ствующие эффекты; следовательно, можно допустить, что тот, кто достиг определённой ступени в практике духовной алхимии, будет тем самым способен выполнить и превращение металлов, но это будет совершенно побочным следствием и без обращения к каким-либо процедурам материальной псевдоалхимии, а лишь чем-то вроде проекции вовне энергий, которые он носит в себе самом. Здесь есть отличие, сравнимое с тем, которое разделяет «теургию» или воздействие «духовных влияний» от магии или даже колдовства: если видимые эффекты иногда в том и ином случае те же самые, то причины, которые их производят, совершенно различны. Впрочем, добавим, что те, кто реально обладает такими силами, вообще никак их не используют, по крайней мере вне и помимо определённых, очень специфических обстоятельств, где упражнение в них оказывается ограниченным другими соображениями. Никогда нельзя забывать, и это лежит в основе любого подлинно инициатического обучения, что любое достижение, достойное называться реализацией, сущностно относится ко внутреннему порядку даже если имеет внешние следствия; человек может найти её принципы и средства только внутри себя, и это возможно потому, что он содержит в себе соответствие всему, имеющему бытие: *al-insānu ramz al-wujūd*, «человек есть символ универсального Бытия»; и, сумев проникнуть в центр своего существа он достигнет тотального знания и со всеми прилагающимися следствиями: *man ʿarafa nafsahu faqad ʿarafa Rabbahu*, «познавший своё «высшее я» познал своего Господа», и тогда он познает все вещи в высшем единстве самого Принципа, вне которого нет ничего, что обладало бы малейшей степенью реальности.

Розенкрейцеры и розенкрейцерство[A]

Мы подошли, таким образом, к розенкрейцерам; поэтому, пожалуй, будет небесполезным — хотя этот предмет относится скорее к частному случаю, нежели к инициации в целом, — внести вначале некоторые уточнения; ведь имя Розы и Креста употребляют в наши дни неточно и зачастую неверно, прилагая его без различия к самым разным персонажам, из которых, несомненно, весьма немногие действительно имели бы на это право. Во избежание всей этой путаницы, пожалуй, было бы лучше всего установить чёткое различие между Розой и Крестом и розенкрейцерами, причём последний термин безусловно мог бы получить более широкое распространение, нежели первый; и, вероятно, большинство так называемых братьев Розы и Креста, повсеместно обозначаемых как таковые, в действительности являются только розенкрейцерами. Чтобы понять полезность и значение такого различения, следует прежде всего напомнить, что — как мы только что сказали — истинные братья Розы и Креста никогда не учреждали организации с определёнными внешними формами и что имелись, однако, по крайней мере с начала XVII столетия, многочисленные ассоциации, которые можно квалифицировать как розенкрейцерские[235], хотя это вовсе не означает, что их члены были братьями Розы и Креста; можно даже с уверенностью сказать,

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXXVIII.

[235] К организации именно такого рода принадлежал, к примеру, Лейбниц; мы говорили в другом месте о явно розенкрейцерской инспирации некоторых его концепций, но мы показали также, что нельзя полагать, будто бы он получил нечто большее, чем просто виртуальную инициацию, да к тому же неполную даже в теоретическом отношении (см. нашу книгу: «Принципы исчисления бесконечно малых»),

что они отнюдь не были таковыми, — именно потому, что входили в подобные ассоциации; на первый взгляд это может показаться парадоксальным и даже противоречивым, но становится вполне понятным после рассуждений, приведённых выше.

Указанное нами различие отнюдь не сводится к простому вопросу терминологии и в действительности связано с предметом более глубокого порядка, ибо термин «Роза и Крест» является, как мы уже объяснили, обозначением реальной инициатической степени, т. е. определённого духовного состояния, не связанного обязательно с фактом принадлежности к какой-либо конкретной организации. Он обозначает то, что можно назвать совершенством человеческого состояния, ибо сам символ Розы и Креста обоими образующими его элементами выражает реинтеграцию существа в центр этого состояния и полный расцвет его индивидуальных способностей исходя из этого центра; итак, он весьма точно обозначает восстановление «примордиального состояния» или, иными словами, завершение посвящения в «малые мистерии». С другой стороны, с точки зрения, которую можно назвать «исторической», следует учитывать тот факт, что такое обозначение Розы и Креста, очевидным образом связанное с использованием определённого символизма, употреблялось только в некоторых, конкретных обстоятельствах места и времени, вне которых применять его было бы неправомерно; можно было бы сказать, что те, кто достиг указанной степени, появлялись как братья Розы и Креста только в данных обстоятельствах и по причинам случайного порядка, как могли бы в других обстоятельствах появиться под другими именами и в иных аспектах. Разумеется, сам символ, с которым соотносится данное название, может быть гораздо более древним, нежели подобное его употребление; пожалуй, как и в случае всякого истинно традиционного символа, было бы совершенно напрасным выяснять его конкретное происхождение. Мы лишь отметим, что это название было применено к инициатической степени только на-

чиная с XIV века и, более того, единственно в западном мире; следовательно, он используется только в конкретной традиционной форме — христианском эзотеризме или, точнее, христианском герметизме; далее мы вернёмся к тому, что следует понимать под термином «герметизм». Сказанное нами подтверждает сама «легенда»

о Христиане Розенкрейце, чьё имя, впрочем, — чисто символическое; в нём вряд ли можно видеть исторический персонаж, что бы ни говорили другие; скорее он выглядит как олицетворение того, что можно было бы назвать «коллективной сущностью»[236]. Общий смысл «легенды» об этом предполагаемом основателе, и в частности приписываемых ему путешествий[237], по-видимому, состоит в том, что после разрушения Ордена тамплиеров посвящённые в христианский эзотеризм в согласии с посвящёнными в исламский эзотеризм произвели реорганизацию, чтобы сохранить, в меру возможного, связь, по видимости прерванную этим разрушением; но такая реорганизация должна была произойти более скрытым, так сказать, невидимым образом, без опоры на институцию, которая, будучи известной вовне, могла бы поэтому вновь подвергнуться разрушению[238]. Истинные братья Розы и Креста были, собственно говоря, вдохновителями указанной реорганизации; если угодно, это были обладатели инициатической степени, о которой мы говорили, известные именно тем, что они играли эту роль; так продолжалось вплоть до того момента, когда — вследствие других исторических событий — в XVII столетии упомянутая традиционная связь была решительно прервана за-

---

[236] В целом это «легенда» того же рода, что и другие инициатические «легенды», о которых мы уже упоминали ранее.

[237] Здесь мы напомним то, что говорилось выше об инициатическом символизме путешествия; впрочем, известно, особенно в связи с герметизмом, немало других путешествий — Николая Фламеля, например, — которые, по-видимому, имеют прежде всего символическое значение.

[238] Отсюда название «Коллегия Невидимых», порой относимое к сообществу Розы и Креста.

падным миром[239]. Тогда братья Розы и Креста удалились на Восток, а это означает, что отныне на Западе не осталось никакой инициации, позволяющей действительно достигнуть подобной степени, а также что деятельность по сохранению соответствующего традиционного учения, которая осуществлялась там дотоле, более не проявляется вовне, по крайней мере регулярным и нормальным образом[240].

Знать же, каковы были истинные братья Розы и Креста, и утверждать с уверенностью, был ли тот или иной персонаж одним из них, представляется совершенно невозможным — ибо речь идёт прежде всего о духовном, т.е. чисто внутреннем состоянии, судить о котором по каким-либо внешним признакам было бы весьма опрометчиво. Более того, в силу самого своего положения братья Розы и Креста не могли оставить какого-либо видимого следа в светской истории; так что, даже если их имена были бы известны, они, несомненно, никому ничего не говорили бы; в этом плане отсылаем к сказанному выше об изменении имен, что вполне объясняет, как это может быть в действительности. Что касается лиц, чьи имена известны, — в частности, авторов тех или иных сочинений, — которых обыкновенно называют братьями Розы и Креста, то наиболее вероятно, что чаще всего они более или менее непосредственно подвергались воздействию или инспирации со стороны братьев

---

[239] Точная дата этого разрыва отмечена во внешней истории Европы заключением Вестфальских договоров, которые положили конец тому, что сохранялось ещё от средневекового «христианства», заменив последнее чисто «политической» организацией в современном и светском смысле этого слова.

[240] Было бы совершенно бесполезно пытаться определить «географически» место удаления братьев Розы и Креста; из всех известных нам предположений на этот счёт самым верным является, конечно, то, согласно которому они удалились в «царство пресвитера Иоанна», причём последнее, как мы объяснили в другом месте («Царь мира», стр. 254), — не что иное, как репрезентация высшего духовного центра; там действительно сохраняются в латентном состоянии, вплоть до конца нынешнего цикла, все традиционные формы, которые по той или иной причине прекратили проявлять себя вовне.

Розы и Креста, которым служили своего рода рупором[241]; мы объясним это, сказав, что это были только розенкрейцеры — принадлежали они или нет к одному из объединений, которым можно было дать такое название. Напротив, если бы оказалось — в порядке исключения и как бы случайно, — что истинный брат Розы и Креста сыграл роль во внешних событиях, то это произошло бы в известном смысле скорее вопреки его качеству, нежели благодаря ему, и тогда историки никоим образом не смогут догадаться об этом качестве — настолько к разным областям относятся обе вещи. Всё это наверняка не удовлетворит любопытствующих, но они должны с этим смириться; множество вещей ускользает таким образом от способов исследования, принятых в светской истории, которая неизбежно, по самой своей природе, позволяет уловить лишь то, что можно назвать «внешней стороной» событий.

Следует сказать ещё об одной причине, по которой истинные братья Розы и Креста должны были всегда оставаться неизвестными: ни один из них не может утверждать, что он является таковым, подобно тому как в исламской инициации ни один настоящий суфий не может открыто называть себя этим именем. Здесь даже имеется сходство, которое особенно интересно отметить, хотя, по правде говоря, оба наименования не равнозначны; ведь название «суфий» в действительности предполагает нечто более высокого порядка, нежели тот, на который указывает название «Роза и Крест»; оно относится к возможностям, превосходящим возможности человеческого состояния, даже совершенного; строго говоря, оно должно быть сохранено для существа, которое достигло реализации «Высшего Тождества», т. е. ко-

[241] Весьма сомнительно, что кто-нибудь из братьев Розы и Креста когда-либо писал что бы то ни было — разве что строго анонимно; ведь само его состояние возбраняло ему представать в качестве простого индивида, выступающего от своего собственного имени.

нечной цели любой инициации[242]; но, разумеется, такое существо тем более обладает степенью, соответствующей Розе и Кресту, и может, если потребуется, выполнять надлежащие функции. Впрочем, обычно имя суфия употребляют столь же неверно, как имя Розы и Креста, применяя его даже к тем, кто только находится на пути, ведущем к действительной инициации, и не достиг ещё и первых её степеней; по этому поводу можно заметить, что подобное неправомерно расширительное толкование не менее часто дается слову «йог», если речь идёт об индусской традиции, так что это слово, также обозначающее того, кто достиг высшей цели, и являющееся, таким образом, точным эквивалентом «суфия», стало применяться к тем, кто находится ещё на предварительных стадиях и даже на стадии самой внешней подготовки. Не только в подобном случае, но даже и для того, кто достиг самых высоких степеней, но не конечной цели, подходящим обозначением будет *taṣawwuf*; и поскольку сам суфий не отмечен никаким внешним отличием, это обозначение к тому же будет единственным, которое он сможет принять, отнюдь не по чисто человеческим соображениям — скажем, из осторожности или смирения, но потому, что его духовное состояние представляет собой поистине неизреченную тайну[243]. Это различение в более ограниченной области (поскольку она не выходит за рамки человеческого состояния) аналогично тому, которое можно выразить двумя терминами — «брат Розы и Креста» и «розенкрейцер», причём последний может обозначать любого, стремящегося к состоянию Розы и Креста, независимо от достигнутой им степени, даже если он получил ещё только чисто виртуальную инициацию в форме, которой это обозначение фактиче-

[242] Небезынтересно отметить, что слово «суфий» по значению составляющих его букв численно равнозначно выражению *al-ḥikmah al-ilāhiyyah*, т. е. «божественная мудрость». — Различие между братом Розы и Креста и суфием в точности соответствует существующему в даосизме различию между «истинным человеком» и «трансцендентным человеком».

[243] Таково в арабском языке одно из значений слова *cupp*, тайна, в частном его употреблении в «технической» терминологии эзотеризма.

ски соответствует. С другой стороны, из сказанного можно извлечь нечто вроде негативного критерия — в том смысле, что если кто-нибудь объявил себя братом Розы и Креста или суфием, то можно утверждать, даже не предпринимая более глубокого исследования, что в действительности он им, конечно, не является.

Другой негативный критерий проистекает из того факта, что братья Розы и Креста никогда не связывали себя с какой-либо внешней организацией; если кто-нибудь слывет членом подобной организации, то также можно утверждать, что именно потому, что он активно в ней участвует, он не является братом Розы и Креста. Впрочем, организации этого рода получили название Розы и Креста очень поздно, ибо они появились, как мы отмечали выше, только в начале XVII столетия, т. е. незадолго до момента, когда истинные братья Розы и Креста удалились с Запада; и по ряду признаков видно даже, что те, кто назвал себя этим именем, уже в большей или меньшей степени отклонились от пути, во всяком случае, сильно отошли от первоначального источника. Тем более так обстояло дело с организациями, которые были учреждены под тем же заголовком ещё позднее, причём большинство из них, несомненно, не могли претендовать на какую-либо аутентичную и регулярную преемственность по отношению к Розе и Кресту, сколь бы косвенной она ни была[244]; мы уже не говорим, разумеется, о многочисленных современных псевдоинициатических образованиях, в которых только и есть розенкрейцерского, что присвоенное название, но нет и следа какой-либо традиционной доктрины; они попросту, по личной инициативе их основателей, усвоили символ, который каждый интерпретирует в меру собственной фантазии, по причине незнания его истинного смысла, полностью ускользающего как от этих мнимых розенкрейцеров, так и от первого встречного профана.

Мы должны вернуться ещё к одному пункту, чтобы внести в него большую ясность; мы сказали, что в основе розен-

крейцерства должно было лежать сотрудничество между посвящёнными двух эзотеризмов — христианского и исламского; это сотрудничество, вероятно, продолжилось и впоследствии, поскольку речь шла именно о сохранении связи между инициациями Востока и Запада. Мы скажем даже больше: одни и те же лица, пришедшие из христианства или ислама, могли, если они жили на Востоке и на Западе (и постоянные намёки на их путешествия, помимо всякого символизма, наводят на мысль, что так обстояло дело для большинства из них), быть одновременно братьями Розы и Креста и суфиями (или *mutaṣawwuf* высших степеней), причём достигнутое ими духовное состояние означало, что они находились за пределами различий между внешними формами, ни в чём не затрагивающих сущностное и фундаментальное единство традиционной доктрины. Разумеется, следует, тем не менее, учитывать различие между *taṣawwuf* и розенкрейцерством — двумя разными формами традиционного учения; и розенкрейцеры, более или менее непосредственные ученики братьев Розы и Креста, — это только те, кто следует особым путём христианского герметизма; но не может быть инициатической организации, вполне достойной этого имени и осознающей свою цель, которая не имела бы во главе своей иерархии существ, преодолевших многообразие формальных различий. Последние могут, сообразно обстоятельствам, выступать как розенкрейцеры, как *mutaṣawwuf*, или без каких-либо внешних особенностей; они поистине осуществляют живую связь между всеми традициями, ибо своим осознанием единства реально участвуют в великой примордиальной Традиции, от которой — посредством адаптации ко времени и месту — произошли все остальные и которая едина, как сама Истина.

[244] Так, вероятно, обстояло дело в XVIII веке с организациями, которые были известны под именем «Златорозовый Крест».

Магия и мистицизм[A]

Смешение инициации с мистицизмом особенно свойственно тем, кто желал бы, по тем или иным причинам, отрицать более или менее явно реальность самой инициации, сводя её к чему-то иному; с другой стороны, в кругах, имеющих, напротив, необоснованные инициатические претензии — к примеру, среди оккультистов, — наблюдается склонность рассматривать в качестве составной части инициации (пусть даже не самой главной) массу вещей, совершенно ей чуждых, среди которых первое место принадлежит магии. Причины этого неверного подхода — того же рода, что и те, по которым магия представляет серьёзную опасность для людей современного Запада; первой из них является тенденция приписывать чрезмерное значение всему, что носит характер «феноменов», — о чём, кстати, свидетельствует и импульс, данный ими развитию экспериментальных наук; если люди Запада так легко дали соблазнить себя магией и в такой мере заблуждаются относительно её реального значения, то это потому, что она также является экспериментальной наукой, хотя и отличной, разумеется, от тех, что известны под этим названием университетской науке. Итак, не стоит обманываться; речь в данном случае идёт о порядке вещей, в котором нет абсолютно ничего трансцендентного; и хотя, подобно остальным традиционным наукам, магия может ссылаться на свою зависимость от высших принципов, место её, однако, окажется наиболее удалённым от них, среди вторичных и случайных их приложений, и, стало быть, в последних или низших рядах в сравнении

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава II.

с остальными. Именно так рассматривается магия во всех восточных цивилизациях; факт её существования не приходится оспаривать, но она там далеко не в чести, как нередко воображают люди Запада, которые столь охотно приписывают другим свои собственные склонности и концепции. В самом Тибете, как и в Индии или Китае, практика магии как «специальности», если можно так выразиться, предоставлена тем, кто не способен подняться на более высокий уровень; это, разумеется, не означает, что другие также не могут создавать порой — в порядке исключения и по особым причинам — феномены, внешне похожие на магические; но цель и даже используемые средства при этом в действительности совсем другие. Впрочем, если придерживаться того, что известно в самом западном мире, достаточно взять истории святых и колдунов и посмотреть, сколько подобных фактов можно в них обнаружить; и это свидетельствует, что, в противовес верованиям современных «ученых», феномены, каковы бы они ни были, сами по себе абсолютно ничего не доказывают[245].

Таким образом, сами иллюзии относительно значения подобных вещей существенно усиливают их опасность; при нынешнем положении дел и отсутствии всякого традиционного учения для людей Запада, желающих заниматься магией, особенно пагубно полное неведение их относительно того, с чем они имеют дело в подобном случае. Оставим в стороне фокусников и шарлатанов, столь многочисленных в нашу эпоху и в конечном счёте лишь использующих доверчивость наивных людей, а также просто фантазеров, полагающих, что они сумеют сымпровизировать «науку» на свой лад, — но и те, кто хотел бы серьёзно изучить эти феномены, не имея ни достаточных данных для руководства, ни организации, учрежденной для их опоры и покровительства, обречены на довольно примитивный эмпиризм; они поступают, как дети, предоставленные самим себе и играю-

[245] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXIX.

щие неведомыми им опасными силами; и если подобная неосторожность нередко влечёт за собой несчастные случаи, то не стоит слишком этому удивляться.

Говоря здесь о досадных последствиях, мы особо хотели бы упомянуть о риске нарушения равновесия, которому подвергаются те, кто поступает подобным образом; в самом деле, к этому довольно часто приводит коммуникация с тем, что называют «витальным планом», т. е. областью тонкого проявления, взятого в своих преломлениях, наиболее близких к телесной сфере, а потому легко доступных обычному человеку. Это несложно: речь идёт исключительно о развитии некоторых индивидуальных возможностей, притом скорее низшего порядка; если это развитие происходит анормальным образом, беспорядочно и негармонично, в ущерб высшим способностям, то оно естественно и даже неизбежно должно привести к такому результату: не следует пренебрегать и реакциями, порой ужасными, сил разного рода, с которыми индивид вступает в контакт. Мы говорим «силы», не внося дополнительные уточнения, так как это не столь важно для нас; мы предпочитаем это слово, при всей его неопределенности, слову «сущности», которое, по крайней мере для тех, кто недостаточно привык к символическим способам выражения, может дать повод к более или менее фантастическим «персонификациям». Этот «промежуточный» мир, как мы часто объясняли, является к тому же гораздо более сложным и обширным, нежели мир телесный; но изучение того и другого на равном основании относится к тому, что можно назвать «естественными науками» в самом истинном значении этого выражения; видеть в нём нечто большее, повторяем, означало бы питать иллюзии самого странного свойства. В этих занятиях магией нет абсолютно ничего «инициатического», как, впрочем, и «религиозного»; в целом они больше препятствуют, нежели благоприятствуют продвижению к подлинно трансцендентному знанию; последнее, в отличие от этих вторичных наук, не несёт ни малейшего следа какого-либо «феноменализма»

и связано лишь с интеллектуальной интуицией, которая только и представляет собой чистую духовность. Кое-кто из тех, кто более или менее долго предавался исследованиям феноменов необычайных или полагаемых таковыми, в конце концов пресыщаются ими либо бывают разочарованы незначительностью результатов, не отвечающих ожиданиям; тогда-то, отметим, они нередко и обращаются к мистицизму[246]; так происходит потому, что — сколь ни удивительным это может показаться на первый взгляд — он отвечает, хотя и в другой форме, подобным же потребностям и устремлениям. Разумеется, мы не оспариваем того, что мистицизм носит характер значительно более возвышенный, нежели магия; но при углублении в суть вещей различие оказывается менее существенным, чем можно было бы полагать; в самом деле, и здесь речь идёт в целом лишь о «феноменах» — видениях и прочем, чувственных явлениях всякого рода, которые не выводят из области индивидуальных возможностей[247]. Это значит, что опасности иллюзий и нарушения равновесия отнюдь не преодолены и, приобретая здесь разнообразные формы, вовсе не становятся слабее; в известном смысле они ещё углубляются из-за пассивности мистика, который, как мы говорили выше, оставляет дверь открытой для любых влияний, тогда как маг по крайней мере отчасти защищен от упомянутых влияний своей активной позицией; последнее, впрочем, не означает, что ему всегда это удается: слишком часто они в конце концов его поглощают. Отсюда вытекает также, с другой стороны, что мистика почти всегда слишком легко вводит в за-

---

[246] Случается порой, что те, кто реально вступил на инициатический путь, а не погряз в иллюзиях псевдоинициации, всё же оставляют его ради мистицизма; мотивы этого, естественно, различны, и в основном относятся к сфере чувств, но каковы бы они ни были, подобные случаи свидетельствуют о недостатке качеств, необходимых для осуществления действительной инициации. Один из самых типичных примеров этого рода — Л.-Кл. де Сен-Мартен.

[247] Разумеется, это вовсе не означает, что феномены, о которых идёт речь, — только психологического порядка, как считают некоторые наши современники.

блуждение его воображение, порождения которого нередко нельзя отличить от реальных результатов мистического опыта. Поэтому не стоит преувеличивать значение «откровений» мистиков, или, по крайней мере, не следует принимать их бесконтрольно[248]; некоторые видения интересны именно тем, что по многим моментам согласуются с традиционными данными, явно неизвестными мистику, созерцавшему эти видения[249]; но было бы ошибкой и даже переворачиванием нормальных отношений стремление найти здесь «подтверждение» этих данных, которые в этом нисколько не нуждаются, а, напротив, являются единственной гарантией того, что такие видения — нечто иное, нежели просто плод воображения или индивидуальной фантазии.

[248] Такую позицию осторожной сдержанности, необходимой из-за естественной склонности мистиков к «напусканию тумана», неизменно соблюдает в их отношении католицизм.

[249] Можно привести здесь в качестве примера видения Анны-Марии Эммерих.

Иероглиф Рака[250]

В ходе наших различных исследований нам не раз представлялся случай указать на символизм годового цикла с его двумя, восходящей и нисходящей, половинами, а в особенности на символизм врат двух солнцестояний, которые, соответственно, открывают и закрывают эти две половины цикла, находящиеся в связи с образом Януса у латинян и образом Ганеши у индусов[251]. Чтобы лучше понять все значение этого символизма, нужно припомнить, что, в силу аналогии каждой из частей вселенной со всем целым, есть соответствие между законами всех циклов, какого бы они ни были уровня; так что, например, годовой цикл может считаться своего рода сжатым, а потому более понятным, выражением больших космических циклов (и такой оборот речи, как «большой год», свидетельствует об этом достаточно ясно) и как бы краткой формулой, если можно так выразиться, самого процесса универсального проявления. В сущности, именно это и придает астрологии все её значение как науке собственно «космологической».

Но если это так, то две «точки остановки» движения солнца (таков этимологический смысл слова солнцестояние [*solstice*]) должны соответствовать двум крайним пределам проявления, будь то в его совокупности или внутри каждого из составляющих его циклов, все множество которых необозримо и которые есть не что иное, как различные состояния или степени универсального Бытия. Если же мы захотим применить это более конкретно к циклу индивидуальной

---

[250] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», июль 1931. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 19.

[251] См. «Царь Мира», гл. III.

проявленности, такому как, например, цикл индивидуального бытия на человеческом уровне, то легко понять, почему врата двух солнцестояний традиционно обозначаются как «врата людей» и «врата богов». «врата людей», соответствующие летнему солнцестоянию и зодиакальному знаку Рака, это вход в индивидуальную проявленность; «врата богов», соответствующие зимнему солнцестоянию и зодиакальному знаку Козерога, это выход из той же проявленности и переход к высшим состояниям, потому что «боги» (дэвы индусской традиции), так же, как и ангелы, если воспользоваться другой терминологией, с точки зрения метафизической олицетворяют именно надындивидуальные состояния существа[252].

Если мы обратимся к распределению зодиакальных знаков по четырем элементарным треугольникам, то увидим, что знак Рака соответствует «глубине вод», т. е., в космогоническом смысле, эмбриогенной среде, в которой укоренены ростки проявленного мира, ростки, на «макрокосмическом» уровне соответствующие *брахманде*, или «Мировому Яйцу», а на уровне «микрокосмическом» — пинде, формальному прототипу индивидуальности, предсуществующей в тонком мире от начала циклического проявления и как бы составляющей одну из возможностей, которые должны развиться в ходе этого проявления[253]. Это равным образом может быть соотнесено и с тем фактом, что тот же знак Рака является домом Луны, соотношение которой с водами хорошо известно и которая, как и сами воды, олицетворяет пассивный и пластичный принцип проявления: лунная сфера есть именно «мир формообразования», или область выработки форм

---

[252] Этот момент более подробно раскрыт в работе «Множественные состояния существа».

[253] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII и XIX. — Аналогия строения «микрокосма» и «макрокосма», рассматриваемых в этом аспекте, в индусской доктрине выражается формулой: *Yathā piṇḍa Tathā Brahmāṇḍa* — «каков индивидуальный эмбрион (тонкий), таково мировое яйцо».

в тонком состоянии — исходная точка бытия в индивидуальном модусе[254].

В астрологическом символе Рака ♋ мы видим росток в состоянии полуразвития, которое есть именно тонкое состояние; речь идёт, стало быть, о прототипе формы, только что упоминавшемся нами формальном прототипе, чьё бытие происходит в области психической или в «промежуточном мире». Да и само его изображение тождественно санскритскому *и* [उ], витку спирали, который в *акшаре*, или священном слоге *Oṃ* [ॐ] составляет промежуточное звено между точкой *ṃ* [ं], олицетворяющей изначальную непроявленность, и прямой линией *а* [।], олицетворяющей полное раскрытие проявления в состоянии плотном, или телесном[255].

Более того, этот росток является здесь двойным, помещённым в двух противоположных друг другу позициях и тем самым олицетворяющим два взаимодополняющих понятия: это *ян* и *инь* дальневосточной традиции, где объединяющий их символ *инь-ян* имеет подобную же форму. Этот символ, как олицетворение циклических обращений, фазы которых связаны с попеременным преобладанием *ян* и *инь*, находится в соотношении с другими фигурами большого значения с традиционной точки зрения — такими, как свастика, а также двойная спираль, которая соотносится с символизмом двух полушарий. Последние, одно светящееся, а другое — тёмное (*ян*, в его исходном значении, есть сторона светлоты, а *инь* — сторона темноты), суть две половины «Мирового

---

[254] См. там же, гл. XXI — Мы уже подчёркивали по разным поводам идентичность «мира формообразования», или *Ietsirah*, согласно терминологии еврейской Каббалы, области миру тонкой проявленности.

[255] Об этих геометрических формах, соответствующих трем матрам *Oṃ* [ॐ] см. там же, гл. XVI. — Следует напомнить в этой связи, что точка есть примордиальный принцип всех геометрических фигур, как непроявленное является таковым для всех проявленных состояний, и что, будучи бесформенной и «лишённой измерений», она, на своем уровне, есть подлинное и неделимое единство, что, естественно, превращает её в символ чистого Сущего.

Яйца», ассоциируемые, соответственно, с Небом и Землей[256]. Они есть также, для каждого существа и в силу неизменной аналогии «микрокосма» и «макрокосма», две половины примордиального андрогина, который обычно описывается как имеющий сферическую форму[257]: эта сферическая форма является формой вполне совершившегося существа, присутствующего как виртуальность в изначальном ростке и призванного восстановить свою действительную полноту в ходе индивидуального циклического развития.

С другой стороны, следует заметить, что его форма являет нам также схему двухстворчатой раковины (*śaṅkha*), находящейся, очевидно, в прямой связи с водами и равным образом представляемой как вместилище ростков будущего цикла в периоды *пралайи*, или «внешнего растворения» мира. Эта раковина заключает в себе примордиальный и неуничтожимый звук (*akṣara*), односложное слово Ом, которое есть, посредством своих трёх элементов (*mātrā*), сущность тройственной Веды; и так Веда существует непрерывно, будучи в самой себе предшественницей всех миров, но в некотором роде скрытой, окутанной в периоды космических катаклизмов, которые разделяют различные циклы, чтобы затем проявиться вновь в начале каждого из них[258]. Схема, будучи схемой самой *акшары*, может быть дополнена прямой линией (*a*), перекрывающей и закрывающей раковину (*u*),

---

[256] Эти два полушария у греков изображались круглыми головными уборами Диоскуров, олицетворяющими две половины яйца Леды, т. е. лебединого яйца, которое, как и змеиное яйцо, символизирует «Мировое Яйцо» (см. Хамса индусской традиции).

[257] Обратимся, например, к речи, которую Платон в Пире влагает в уста Аристофана и очевидное символическое значение которой склонно игнорировать большинство современных комментаторов. Мы изложили некоторые соображения касательно этой сферической формы в работе «Символизм креста».

[258] Утверждение о неизменности Веды должно быть непосредственно соотнесено с космологической теорией примордиальности звука (*śabda*) среди чувственно осязаемых качеств (как собственно свойство эфира, *Ākāśa*, который есть первый из элементов); и сама эта теория должна быть сближена с доктриной «сотворения мира посредством Слова» в западных традициях: примордиальный звук — это Слово Божие, «через которое все начало быть».

которая внутри себя заключает точку (*ṃ*), или первоначальный принцип всех вещей[259]: прямая линия (*a*) представляет тогда, своим горизонтальным направлением, «поверхность вод», т. е. субстанциальную среду, в которой произойдет развитие зародышей (олицетворяемое в восточном символизме распусканием цветка лотоса) по окончании периода промежуточного затмения (*sandhyā*) между двумя циклами. Следуя тому же схематическому изображению мы можем получить, фигуру, которую можно назвать перевёрнутой раковиной, открывающейся, чтобы выпустить из себя зародыши, согласно прямой линии, ориентированной теперь в нисходящем вертикальном направлении, которое есть направление разворачивания проявленности из соответствующего непроявленного принципа[260].

Из этих двух положений раковины, которые обнаруживаются в двух половинах символа Рака, первая соответствует изображению ковчега Ноя (или Сатьявраты индусской традиции), который можно изобразить как нижнюю половину окружности, закрытую своим горизонтальным диаметром и содержащую внутри себя точку, в которой синтезируются все зародыши в состоянии полного свертывания[261]. Вторая позиция символизируется радугой, появляющейся «в облаке», т. е. в области верхних вод, в момент, который отмечает становление порядка и обновление всех вещей, тогда как ковчег в период катаклизма плавал по океану нижних вод. Стало быть, верхняя половина той же окружности и соединение двух фигур, противоположных и взаимодополняющих одна другую, образуют одну круговую или полную цикличе-

---

[259] Вследствие весьма примечательного соответствия, это есть также и схема ушной раковины человека, органа слуха, который, чтобы быть способным к восприятию звука, должен иметь устройство, согласное с природой последнего.

[260] Эта новая фигура есть та, что приведена в Археометре для буквы *heth*, обозначающей зодиак Рака.

[261] Полуокружность должна рассматриваться здесь как морфологический эквивалент витка спирали, который мы рассматривали выше; но в нём явственно видно развитие, совершающееся от изначальной точки — семени.

скую фигуру, воссоздавая сферическую примордиальную форму. Эта окружность есть вертикальное сечение сферы, горизонтальное сечение которой олицетворяется круговой оградой земного Рая[262]. В дальневосточном *инь-ян* во внутренней части обнаруживаются две полуокружности, но смещенные вследствие удвоения центра, олицетворяющего поляризацию, которая, для каждого состояния проявленности, есть аналог того, чем является поляризация *Sat* или чистого Сущего на пару *пуруша-пракрити* для универсального проявления[263].

Эти соображения не претендуют на полноту, и, без сомнения, они соответствуют лишь некоторым аспектам знака Рака; но они, во всяком случае, могут послужить примером, показывающим, что есть в традиционной астрологии нечто совсем иное, нежели «искусство предсказаний» или «наука предположений», как думают современные люди. На самом деле в ней есть все, что обнаруживается, под различными выражениями, в других науках того же ряда, как мы уже указывали в гл. Наука о буквах, все, что сообщает этим наукам строго инициатический характер, позволяющий рассматривать их как подлинную составную часть «священной науки».

---

[262] См. «Царь Мира», гл. XI. — Это также соотносится с тайной букы *пūп* в арабском алфавите.

[263] Это первое различение или дифференциация, но ещё без разделения взаимодополняющих начал; именно этой стадии соответствует получение андрогина, тогда как до этой дифференциации можно говорить лишь о «нейтральности», присущей чистому Сущему (см. «Символизм креста», гл. XXVIII).

Место атлантической традиции в Манвантаре[А]

Ранее, в работе под заглавием «Атлантида и Гиперборея», мы указали на смешение, которое слишком часто делается между примордиальной Традицией, по происхождению «полярной» в буквальном смысле слова, начальная точка которой совпадает с началом текущей *Манвантары*, и производной и вторичной атлантической традицией, относящейся к гораздо более ограниченному периоду. Мы говорили тогда, и также неоднократно в других работах[264], что это смешение можно в некоторой мере объяснить тем фактом, что подчинённые духовные центры создавались по образу высшего Центра и что к ним прилагались те же самые наименования. Так, атлантическая *Тула*, чьё название сохранилось в Центральной Америке, куда его принесли тольтеки, должна была служить местопребыванием духовной власти, являвшейся как бы эманацией духовной власти гиперборейской *Тулы*; и так как это имя обозначает Весы[Б], то его двойственное приложение состоит в тесном отношении с переходом этого обозначения из полярного созвездия Большой Медведицы в зодиакальный знак, который и в настоящее время носит это имя «Весы». К атлантической традиции следует отнести также переход *sapta-ṛkṣa* (символическое жилище семи *Риши*) в определённую эпоху из той же Большой Медведицы в Плеяды, созвездия, также образованное из семи звезд, но зодиакального расположения; в этом отноше-

---

[А] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

[264] А именно, см. «Царь мира».

[Б] На санскрите *tulā* буквально означает «весы», а также обозначает зодиакальное созвездие и знак Весов. — прим. М. Маковчика.

нии не остается никакого сомнения, ведь Плеяды были дочерьми Атласа и как таковые назывались Атлантидами.

Всё это находится в согласии с географическим размещением традиционных центров, которое связано как с их собственными чертами, так и с их соответствующим местом в циклическом периоде, потому что всё здесь соотносится гораздо более точно, чем это могли бы предположить те, кто игнорирует законы установленных соответствий. Очевидно, что Гиперборея соответствует Северу, а Атлантида — Западу; примечательно, что даже обозначения этих двух полностью отличных областей также могут привести к смешению, ведь имена одного и того же корня применялись и к тому и к другому. Действительно, этот корень можно найти в различным формах, таких как *hiber*, *iber* или *eber*, *ereb*, а также при перестановке букв, обозначающий одновременно и область зимы, то есть Север, и область вечера или заходящего солнца, то есть Запад, и народы, населяющие ту и другую области; этот факт относится явно к тому же порядку, что и те, о которых только что шла речь.

Само положение атлантического центра на оси Восток-Запад указывает на его подчинённость по отношению к гиперборейскому центру, расположенному на полярной оси Север-Юг. Действительно, хотя совокупность этих осей образует то, что можно назвать горизонтальным крестом в полной системе шести направлений пространства, тем не менее, ось Север-Юг из них должна рассматриваться как относительно вертикальная по отношению к оси Восток-Запад, как это мы объясняли в другом месте[265]. Ещё можно, согласно символизму годового цикла, первой их этих двух осей дать имя оси солнцестояния, а второй — оси равноденствия; это позволяет понять, что точка, принимаемая за начало года, не будет одной и той же во всех традиционных формах. Начальной точкой, которую можно назвать нормальной, находящейся в непосредственном согласии с примордиальной

[265] См. нашу работу «Символизм креста».

Традицией, является зимнее солнцестояние; факт начала года в одном из равноденствий означает связь со вторичной традицией, такой как атлантическая.

С другой стороны, атлантическую традицию, располагающуюся в районе, соответствующем вечеру в дневном цикле, следует рассматривать как принадлежащую к одному из последних подразделений цикла современного земного человечества, и, таким образом, относительно недавнюю; и действительно, не стремясь дать уточнения, которые трудно было бы проверить, можно сказать, что она, конечно, принадлежит ко второй половине настоящей *Манвантары*[266]. Кроме того, поскольку осень соответствует вечеру дня, в этом можно увидеть прямой намёк на атлантический мир в том, что в древнееврейской традиции (наименование которой, впрочем, свидетельствует о западном происхождении) мир был создан в день осеннего равноденствия (первый день месяца *Thishri* согласно определённой перестановке букв слова *Bereshith*); и в этом, возможно, заключена самая непосредственная причина (существуют и другие, более глубокого порядка) появления «вечера» (*ereb*) прежде «утра» (*boqer*) в рассказе о «днях» творения[267]. Это могло бы найти подтверждение в том факте, что буквальное значение имени Адам — «красный», атлантическая традиция, таким образом, являлась традицией красной расы; кажется, также, что библейский потоп прямо соответствует катаклизму, в котором исчезла Атлантида, и что, следовательно, его нельзя отождествлять с потопом *Сатьяврaты*, который, соглас-

[266] Мы полагаем, что продолжительность атлантической цивилизации должна была равняться «великому году», понимаемому в смысле полупериода прецессии равноденствий; что же касается положившего ей конец катаклизма, то некоторые согласующиеся данные указывают, по-видимому, на то, что он произошёл за семь тысяч двести лет до 720 года *Кали-юги* — года, который сам по себе служит отправной точкой одного известного летоисчисления, хотя те, кто пользуется им в настоящее время, по-видимому, уже не знают ни его происхождения, ни значения.

[267] У арабов также обычно отсчитывают часы дня, начиная от *maghrib*, то есть от захода солнца.

но индусской традиции, прямо происходящей от примордиальной Традиции, непосредственно предшествовал началу нашей *Манвантары*[268]. Разумеется, этот смысл, который можно назвать историческим, вовсе не исключает другие смыслы; впрочем, никогда не следует упускать из виду, что, согласно аналогии, существующей между главным циклом и второстепенными циклами, на которые он подразделяется, все рассмотренные черты этого порядка всегда применимы и к различным степеням; мы хотим сказать, что, как представляется, атлантический цикл был принят как базовый для древнееврейской традиции, что передача была исполнена, таким образом, через посредство египтян, в чём нет ничего невероятного, или каким-то иным образом.

Если мы делаем эту последнюю оговорку, то потому что кажется особенно трудно определить, как произошло соединение потока, идущего с Запада после исчезновения Атлантиды, с другим потоком, спускающимся с Севера и происходящим непосредственно от примордиальной Традиции, соединение, результатом которого должно было быть установление различных традиционных форм, свойственных последней части *Манвантары*. Во всяком случае, речь при этом не идёт о простом поглощении в примордиальной Традиции заново всего того, что из неё вышло в предшествующую эпоху; речь идёт о чём-то вроде взаимопроникновения форм, до этого дифференцированных, для того, чтобы дать рождение другим формам, приспособленным к новым обстоятельствам места и времени; тот факт, что оба течения представляются тогда в некотором роде автономными, может в ещё большей мере способствовать иллюзии независимости атлантической традиции. Тогда, если хотят найти условия осуществления этого соединения, несомненно, следовало бы придавать особую важность кельтам и халдеям, имя которых одно и то же, на деле означает не отдельный

[268] Напротив, потопы Девкалиона и Огигеса у греков, как кажется, относятся к периодам ещё более ограниченным и к частичным катаклизмам, более поздним, чем катаклизм Атлантиды.

народ, а священническую касту; но кто сегодня знает, чем были кельтская и халдейская традиции, так же, впрочем, как и традиция древних египтян? Невозможно быть слишком осторожным, когда речь идёт о полностью исчезнувших цивилизациях; и конечно, попытки реконструкции, которым предаются профанные археологи, не способны прояснить вопрос; но не менее верно, что множество остатков забытого прошлого выходят в наше время из земли, и происходит это не без основания. Не рискуя ни в малейшей степени предсказывать то, что может последовать из этих открытий (причем те, кто их делал, вряд ли мог подозревать их позитивное значение), надо видеть в этом, несомненно, «знамения времени»: не должно ли быть все снова обретено к концу *Манвантары*, чтобы служить точкой отправления для выработки будущего цикла?

Сиф[269]

Kāna al-insānu ḥayyatan fī al-qidam
("Некогда человек был змеей")

В одной любопытной английской книге о «последних временах», *The Antichrist (Personal. Future)* Е. Х. Моггриджа есть момент, который особенно привлек наше внимание, и к которому мы хотели бы добавить некоторые пояснения: это истолкование имён Нимврода и Сифа. По правде сказать, устанавливаемое автором сходство между одним и другим вызывает немало сомнений, но, во всяком случае, реальное соотношение существует, и аналогии, проводимые на основании символизма животных, нам кажутся вполне обоснованными.

Уточним, прежде всего, что слово *namar* в еврейском языке, как и *nimr* в арабском, значит именно «пятнистый зверь», что есть общее имя для тигра, пантеры и леопарда; и можно сказать, даже оставаясь в рамках самого внешнего смысла, что эти животные и в самом деле олицетворяют «охотника», которым был Нимврод, согласно Библии. Но, кроме того, тигр, рассматриваемый в определённом и вовсе не обязательно неблагоприятном смысле, является, как и медведь в нордической традиции, символом кшатриев; и основание Нимвродом Ниневии и ассирийской империи, похоже, и в самом деле было результатом бунта кшатриев против власти касты халдейских жрецов. Отсюда — легендарная связь, устанавливаемая между Нимвродом и Нефилимами или другими допотопными «гигантами», которые также олицетворяют кшатриев предшествующих периодов;

[269] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», окт. 1931. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 20.

и отсюда же, равным образом, эпитет «нимвродова», прилагаемый к мирской, временной власти, утверждающейся независимо от власти духовной.

Но какое же отношение всё это имеет к Сифу? Тигр и другие подобные животные, будучи «разрушителями», являются эмблемой египетского Сета, брата и убийцы Озириса, которому греки дали имя Тифон; и можно сказать, что «нимвродов» дух проистекает из принципа мрака, обозначаемого этим именем, Сет, что вовсе не означает тождественности его самому Нимвроду. Однако, самые большие трудности возникают в связи со зловещим значением имени Сет, или Сиф (*Sheth*), которое, с другой стороны, как принадлежащее сыну Адама, весьма далеко от того, чтобы обозначать разрушение, но, напротив, ассоциируется с идеей устойчивости и восстановления порядка. Впрочем, если проводить библейские аналогии, то роль Сета по отношению к Озирису напоминает роль Каина по отношению к Авелю; и заметим в этой связи, что некоторые видят в Нимвроде одного из «каинитов», которые будто бы спаслись от катастрофы потопа. Но Сиф Книги Бытия противоположен Каину и никак не может быть отождествлен с ним; каким же образом его имя обнаруживается здесь?

Действительно, имя Сиф в самом еврейском языке имеет два противоположных значения, а именно: «основания» и «беспорядка», и «разрушения»[270]; и выражение *beni Sheth* (сын Сифа) употребляется также в этом двойственном значении. Верно, что лингвисты хотят видеть здесь два различных слова, происходящих от двух различных глагольных корней, *shith* в первом случае и *shath* во втором; но различие этих двух корней оказывается совершенно второстепенным, и, во всяком случае, основные слагающие их элементы совершенно идентичны. В действительности же не следует видеть здесь ничего другого, кроме конкретного применения того двойного смысла символов, на который нам уже не раз

[270] Слово идентично в обоих случаях, но любопытно, что в первом случае оно мужского рода, а во втором — женского.

случалось указать; и это применение совершенно определённым образом соотносится с символизмом змеи.

В самом деле, если тигр или леопард является символом египетского Сета, то змея является другим его символом[271], и это понимается без труда, если мы рассматриваем последнюю в её злотворном аспекте который ей наиболее часто приписывается; но почти всегда забывается, что змея имеет и благотворный аспект, который также обнаруживается в символизме древнего Египта, а именно в виде царской змеи, «урея» (*urœus*) или василиска[272]. Даже в христианской иконографии змея иногда оказывается символом Христа[273]; и библейский Сиф, роль которого мы уже отмечали в легенде о Граале[274], часто рассматривается как «предызображение» Христа[275]. Можно сказать, что оба Сифа, по сути, есть не что иное, как две змеи герметического кадуцея[276]. Это, если угодно, жизнь и смерть, созданные одной и той силой, единой по своей сути, но двойственной в своем проявлении[277].

Если мы останавливаемся на этой интерпретации в терминах жизни и смерти, хотя она всего лишь частное приме-

---

271 Достаточно примечательно и то, что греческое имя Тифон [Τυφῶν] является анаграммой, образованной из тех же элементов, что и слово Пифон [*Python*].

272 Напомним также о змее, олицетворяющей Кнеф и рождающей «Мировое Яйцо» изо рта (символ Слова); известно, что последнее у друидов было равным образом «змеиным яйцом», изображаемым «окаменевшим морским ежом».

273 В «Царь Мира», гл. III мы отмечали, в связи с этим изображение амфисбена или змея о двух головах, из которых одна олицетворяет Христа, а другая — Сатану.

274 См. «Царь Мира», гл. V.

275 Вполне вероятно, что гностики, именуемые «сетитами», в действительности не отличались от «офитов», для которых змея (ὄφις) была символом Слова и Мудрости (Σοφία).

276 Довольно любопытно, что имя Сиф, приведённое к своим сущностным элементам *ST* латинского алфавита (который есть лишь форма алфавита финикийского), даёт изображения «медного змия». Заметим по поводу последнего, что в еврейском языке одно и то же имя обозначает одновременно «змея» (*nahash*), «бронзу» и «медь» (*nehash*); в арабском обнаруживаем другую, не менее странную аналогию: *naḥs*, «бедствие» и *nuḥās*, «медь».

277 Здесь можно обратиться к нашему исследованию о «Громовых камнях».

нение рассуждений о двух противоположных или антагонистических понятиях, то это потому, что символизм змеи действительно прежде всего связан с самой идеей жизни[278]; змея по-арабски именуется *al-ḥayyah*, а жизнь — *al-ḥayāh* (еврейское *hayah*, означающее одновременно «жизнь» и «животное», — есть производное от корня *hayi*, общего для двух языков[279]). Это, будучи связано с символизмом «Древа Жизни»[280], позволяет в то же время усмотреть особую связь змея с Евой (*Ḥawwāʾ*, «живая»); и можно напомнить здесь средневековые изображения «искушения», где тело змея, обвившегося вокруг дерева, увенчано женским бюстом[281]. Не менее странная вещь обнаруживается в китайском символизме: *Фу-си* и его сестра *Нюй-ва*, которые согласно преданию правили вместе, формируя братско-сестринскую пару, подобную тем, что мы находим в древнем Египте (даже вплоть до эпохи Птолемеев), часто изображаются с телом змеи и человеческой головой; случается даже, что они переплетаются между собой по образу кадуцея, вне всяких сомнений намекая на взаимодополняемость *ян* и *инь*[282]. Не останавливаясь более на этом, что увело бы нас слишком далеко, мы можем видеть здесь указание на то, что змея, в эпохи несомненно сильно отдалённые, имела важность о которой мы и не подозреваем сегодня. И если бы мы изучили поближе все аспекты её символизма особенно в Египте и Индии, то могли бы прийти к заключениям достаточно неожиданным.

---

[278] Этот смысл особенно очевиден в образе змеи, обвивающейся вокруг жезла Асклепия.

[279] *Al-Ḥayy* — есть одно из основных имён Бога; его следует переводить не «Живущий», как это часто делают, но «Животворящий», тот, кто даёт жизнь, или кто есть принцип жизни.

[280] См. «Символизм креста».

[281] Образчик его можно видеть на левом портале Собора Парижской Богоматери.

[282] Рассказывают, что *Нюй-ва* смешала камни пяти цветов (белого, чёрного, красного, желтого, голубого), чтобы починить прореху в небе, а также, что она отрезала четыре ноги у черепахи, чтобы утвердить на них четыре оконечности мира.

По поводу двойного смысла символов следует заметить, что и число 666 обладает значением не только зловещим; будучи «числом Зверя», оно, однако, прежде всего, — есть солнечное число, и, как мы уже говорили в другом месте[283], оно прежде всего — есть число Хакатриила или «ангела короны». С другой стороны, это же число равным образом образуется именем Сората, который, согласно каббалистам, является Солнечным демоном, в качестве такового противоположным Михаилу Архангелу, а это связано с двумя ликами Метатрона[284]; *Sorath* есть, кроме того, анаграмма слову *sthur*, что значит «скрытая вещь». Есть ли это имя тайны, о которой говорит откровение! Но если *sathar* означает «прятать», то оно означает также и «защищать»[285], а в арабском языке то же самое слово *satar* ассоциируется почти исключительно с идеей защиты, часто даже именно божественной и провиденциальной защиты; и, стало быть, все обстоит совсем не так просто, нежели как полагают те, кто видит вещи только с одной стороны.

Но возвратимся к символическим животным египетского Сета: среди них есть ещё и крокодил, что говорит само за себя, и гиппопотам, в котором иные хотели бы видеть Бегемота Книги Иова, и возможно, не без определённых оснований, хотя это слово (множественное число от *behemah*, по-арабски *bahīmah*) — есть общее наименование всех крупных четвероногих животных[286]. Но другое животное, которое обладает по крайней мере не меньшей важностью в данном

---

[283] См. «Царь Мира», гл. V.

[284] Там же, гл. III.

[285] Возможно ли, не впадая в крайности лингвистического фантазирования, сблизить с ним греческое σωτήρ, «спаситель»? И надо ли говорить в этой связи, что между именами Христа (*Al-Masīḥ*) и антихриста (*Al-Masīkh*) может и даже должно существовать странное сходство?

[286] Корень *baham* или *abham* означает «быть немым», а также «быть скрытым», если общий смысл слова *Behemoth* связывается с первым из этих двух значений, то второе может более конкретно напоминать о животном, «которое прячется в тростниках»; и здесь совпадение со смыслом другого корня, *sathar*, о котором мы только что говорили, также весьма любопытно.

контексте чем гиппопотам, сколь бы странным ни показалось это, — осел, и более конкретно, красный осел[287], представлявшийся одним из самых опасных существ среди тех, с кем надлежало встретиться мёртвому в ходе своих загробных странствий, или что является с экзотерической точки зрения равнозначным — одним из самых грозных противников инициируемого, проходящего стадию испытаний. И не является ли он в ещё большей мере, нежели гиппопотам, «багряным зверем» Откровения?[288] Во всяком случае, одним из самых мрачных аспектов «тифоновых» мистерий был культ «бога с ослиной головой», о котором известно, что иногда участие в нём ложно приписывалось первым христианам[289]; у нас есть некоторые основания думать, что в той или иной форме он сохранился до наших дней, а кое-кто утверждает, что он должен длиться до конца нынешнего цикла.

Из этого последнего утверждения мы хотим извлечь по крайней мере, одно заключение: при упадке какой-либо цивилизации дольше всего сохраняется самая низшая часть её традиции, в частности, её «магическая» сторона, которая, впрочем, создаваемыми ею искажениями сама способствует разрушению данной цивилизации. Говорят, именно это и случилось с Атлантидой. Это также единственное, обломки чего пережили полностью исчезнувшие цивилизации, — будь то Египет, Халдея или даже друидизм; и, несомненно, «фетишизм» негритянских народов имеет подобное же про-

[287] Здесь налицо также странное лингвистическое сходство: по-арабски «осел» именуется *химар* (на еврейском — *хемор*), а «красный» — ахмар; «красный осел» является, стало быть, подобно «медному змию», своего рода «плеоназмом» в фонетическом символизме.

[288] В Индии осел является символическим верховым животным Мудеви «инфернального» аспекта шакти.

[289] Роль осла в евангельской традиции, при рождении Христа и во время входа Его в Иерусалим, может показаться противоречащей тому зловещему значению, которое приписывается этому животному почти повсеместно. А «праздник осла», который отмечался в средние века, похоже, так никогда и не получил удовлетворительного объяснения: мы также не рискнем предоставить какие-либо пояснения относительно этого весьма тёмного сюжета.

исхождение. Можно было бы сказать, что колдовство создано из останков мёртвых цивилизаций; не потому ли змея в самые недавние времена уже сохраняла только своё зловещее значение, а дракон, древнейший дальневосточный символ Слова, вызывает лишь «дьявольские» ассоциации в сознании современных людей Запада?

Язык птиц[290]

Wa-ṣ-ṣāffāti ṣaffan, Fa-z-zājirāti zajran, Fa-t-tāliyāti dhikran… Клянусь стоящими в ряд, И теми, что изгоняют, выталкивая, И теми, что творят молитву… Коран, 37:1-3

В различных традициях часто упоминается о таинственном наречии, именуемом «язык птиц»: название явно символично, так как само значение, придаваемое знанию этого наречия как прерогативе высокого посвящения, не позволяет понимать его буквально. Так, в Коране говорится: «И Сулейман был наследником Дауда, и он сказал: О, люди! Мы научены языку птиц (*ʿullimnā manṭiqa aṭ-ṭayri*) и наделены всем чем только можно…» (Коран, 27:15). Кроме того, мы видим, что герои-победители дракона, как, например, Зигфрид нордического предания, также понимали язык птиц; и это позволяет легко понять символизм, о котором идёт речь. В самом деле, победа над драконом своим следствием имеет тотчас же даруемое бессмертие, символизируемое каким-либо предметом, доступ к которому сторожил дракон. А это стяжание бессмертия по сути своей подразумевает воссоединение с центром человеческого состояния, то есть с точкой, откуда устанавливается связь с высшими уровнями бытия. Именно эта связь олицетворяется пониманием языка птиц; и, действительно, птицы часто выступают символами ангелов, то есть именно высших состояний. Нам уже доводилось цитировать[291] евангельскую притчу, где в этом смысле говорится о «птицах небесных», расположившихся на ветвях дерева, того самого дерева, которое олицетворяет

---

[290] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», нояб. 1931. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 7.

[291] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III.

ось, проходящую через центр каждого состояния существа и связующую их все между собою[292].

В приведённом выше тексте из Корана термин *aṣ-ṣāffāt* воспринимается как буквально обозначающий птиц, но как бы в том ключе, что последние символически олицетворяют ангелов (*al-malā'ikah*); и, таким образом, первая строка указанного отрывка обозначает структуру небесных или духовных иерархий[293]. Вторая строка говорит о борьбе ангелов против демонов, небесных сил против сил ада, то есть об оппозиции высших и низших состояний[294]. В индусской традиции это борьба дэвов против асуров, а также, согласно символизму полностью сходному с тем, о котором мы в данный момент ведём речь, битва между птицей Гаруда и Нагом, в образе которого мы равным образом можем распознать как змея, так и дракона, о котором мы только что говорили. А Гаруда — это орел, иногда замещаемый другими птицами, — такими, как ибис, аист, цапля, т. е. всеми врагами

---

[292] В средневековом символе *Peridexion* (испорченное *Paradision*) можно видеть птиц на ветвях дерева и дракона у его подножия (См. «Символизм креста», гл. IX). — В исследовании символизма «райской птицы» (*Le Rayonnement intellectuel*, май-июнь 1930) М. Л. Шарбонно-Лассэ воспроизводит скульптурное изображение этой птицы в виде головы с крыльями, то есть в той именно форме, в какой часто изображаются ангелы.

[293] Слово *ṣaff*, «ряд» есть одно из тех — многочисленных, впрочем, — слов, к которым некоторые хотели бы возвести понятия *ṣūfī* и *taṣawwuf*; и несмотря на то, что такое выведение представляется неприемлемым с точки зрения чисто лингвистической, оно тем самым не становится менее верным, и подобно многим другим этого же рода, олицетворяет одну из идей, реально заключенных в этих понятиях, потому что «духовные иерархии», по сути, тождественны степеням посвящения.

[294] Эта оппозиция в каждом существе присутствует в виде стремлений к восхождению и нисхождению, в индусской доктрине именуемых *саттва* и *тамас*. Равным образом, это то, что Маздеизм символизирует антагонизмом света и тьмы, олицетворяемых, соответственно, Ормуздом и Ариманом.

и пожирателями рептилий[295]. Наконец, в третьей строке мы видим ангелов, повторяющих зикр (*dhikr*), что, в наиболее общепринятом толковании, должно пониматься как чтение Корана, но, разумеется, не Корана, выраженного на человеческом наречии, а его предвечного прообраза, написанного на «охраняемой скрижали» (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), которая, подобно лестнице Иакова, простирается от небес до земли, то есть через все ступени универсального Бытия[296]. Точно так же в индусской традиции говорится, что дэвы, в их борьбе с асурами, защищались (*acchādayan*[A]), воспевая гимны Вед, и что именно эти гимны стали называться *chandas*, то есть «ритм». Та же идея, впрочем, заключена и в слове зикр, которое в исламском эзотеризме прилагается к ритмизированным формулам, в точности соответствующим индусским мантрам, формулам, повторение которых имеет целью произвести гармонизацию различных элементов существа и вызвать вибрации, способные, посредством их резонанса сквозь ряд состояний в необозримой иерархии, начать коммуникацию с высшими состояниями, что, в общем, является и сущностной причиной всех ритуалов.

Тем самым мы непосредственно подходим к тому, что уже говорилось вначале о «языке птиц», который мы можем

---

[295] См. в этой связи примечательные труды Шарбонно-Лассэ о животных символах Христа [ср. *Le Bestiaire du Christ*]. Следует заметить, что символическая оппозиция птицы и змеи существует лишь тогда, когда последняя выступает в своем злотворном аспекте; напротив, в аспекте благотворном она иногда соединяется с птицей, как в образе Кетцаль-Коатля древних традиций доколумбовой Америки. Вместе с тем образ борьбы орла со змеей встречается также и в Мексике. И можно в качестве примера соединения змеи и птицы напомнить евангельские слова: «Итак, будьте просты, как голуби и мудры, как змеи». (Мф. 10:16).

[296] О символизме Книги, с которым это непосредственно соотносится, см. «Символизм креста», гл. XIV.

называть также и «языком ангельским», и образом которого в человеческом мире является ритмизированная речь. Потому что именно на «науке о ритме», имеющей, впрочем, множество приложений, в конечном счёте основываются все средства, которые можно использовать с целью коммуникациями с высшими состояниями. Вот почему исламская традиция говорит, что Адам, пребывая в земном Раю, говорил стихами, то есть ритмизованной речью; здесь подразумевается «сириакский язык», о котором мы говорили выше и который должен рассматриваться как непосредственно передающий «солнечное» или «ангельское озарение», как оно проявляется в центре человеческого состояния. Кроме того, это объясняет почему священные книги написаны ритмизированным языком, который, совершенно очевидно, есть нечто отличное от обыкновенных «стихов» в том сугубо светском смысле, который здесь склонна усматривать антитрадиционная предвзятость современных критиков. Впрочем, поэзия изначально ни в коей мере не была той пустой «литературой», которой она сделалась вследствие вырождения объясняющегося нисходящим движением человеческого цикла, и обладала подлинно сакральной природой[297]. Следы её можно обнаружить ещё в классической западной античности, где поэзия ещё именовалась «языком Богов», что равнозначно выражениям, приведённым выше, потому что «Боги», то есть дэвы[298], как и ангелы, суть олицетворение

[A] Исправлено с *achhan dayan*. Скорее всего, здесь имеется ввиду сказанное в Чхандогья-упанишаде I.4.2: «Поистине, боги, устрашившись смерти, проникли в тройное знание. Они покрыли себя песнопениями (*chandobhir acchādayan*). Оттого что они покрыли себя ими, песнопения названы *chandas*». В целом *chandas* можно перевести как «метрический стих», более общим образом — как «песнопение» или «ведическая поэзия». Комментаторы поясняют здесь *acchādayan* как как «защищаться» — прим. пер.

[297] Впрочем, можно вообще сказать, что искусства и науки сделались светскими исключительно вследствие такого вырождения, лишившего их традиционного характера и, как следствие, всякого значения высшего порядка; мы уже изъяснялись по этому поводу в работах «Эзотеризм Данте», гл. II, и «Кризис современного мира», гл. IV.

[298] Санскритское *Deva* и латинское *Deus* — есть одно и то же слово.

высших состояний. На латинском языке стихи назывались *carmina*, и название это соотносилось с их использованием в ритуалах, потому что слово *carmen* идентично санскритскому *Karma*, которое здесь следует брать в его особом значении «ритуального действия»[299]; а сам поэт, истолкователь «священного языка», сквозь который брезжил божественный Глагол, именовался *vates*, что характеризовало его как существо, одаренное вдохновением в некотором роде пророческим. Позже, вследствие вырождения, *vates* превратился в вульгарного «гадателя» (*devin*)[300], а *carmen* (откуда французское слово *charme*) — в колдовство, то есть процедуру низшей магии. Таков ещё один пример, доказывающий, что магия и даже чародейство есть не более, чем последний остаток исчезнувших традиций.

Этих нескольких указаний достаточно, думается нам, чтобы понять, как неправы насмехающиеся над сказками, в которых речь идёт о «языке птиц»; очень легко и просто высокомерно третировать как «предрассудки» все, чего не понимают. Но древние — они-то хорошо знали, что они хотели сказать, прибегая к символическому языку. Подлинным «предрассудком», в строго этимологическом смысле (*quod*

---

[299] Слово «поэзия» также происходит от греческого глагола ποιεῖν; он имеет то же значение, что и санскритский корень *Kṛ*, от которого происходит *Karma* и который обнаруживается в латинском глаголе *creare* (творить), понимаемом в его первоначальном значении. Первоначально речь шла, стало быть, о вещах совершенно иных, нежели простое создание художественного или литературного произведения в светском смысле, который, кажется, единственно и подразумевал Аристотель, говоря о том, что он именовал «поэтическими науками».

[300] Само слово *devin* не утратило изначального смысла, так как этимологически оно есть не что иное, как *divinus*, что значит здесь «выразитель богов». «Ауспиции» (от *aves spicere*, «наблюдения за птицами»), то есть предсказания, делаемые на основе полета и пения птиц, должны более специально сближаться и с «языком птиц», понимаемым в этом случае в наиболее материальном смысле, но всё-таки ещё отождествляемым с «языком богов», поскольку считалось, что последние являли, через эти предзнаменования, свою волю. А птицы таким образом играли роль «вестников», аналогичную той, что обычно приписывается ангелам (откуда и само их имя, потому что именно таков смысл греческого слова ἄγγελος), хотя и рассматриваемым в очень низком аспекте.

superstat), является лишь пережившее самое себя, то есть, проще сказать, «мёртвая буква». Но и этот остаток, столь мало, на первый взгляд, достойный внимания, не так уж ничтожен, потому что дух, который «веет, где хочет» и когда хочет, всегда может оживотворить символы и ритуалы и вернуть им, вместе с утраченным ими смыслом, полноту их первоначальной силы.

Несколько замечаний об имени Адам[А]

В нашей статье «О месте атлантической традиции в *Манвантаре*» мы говорили, что буквальное значение имени Адам — «красный» и что в этом можно увидеть одно из указаний на связь древнееврейской традиции с атлантической, которая была традицией красной расы. С другой стороны, наш коллега Аргос[Б] в своей интересной хронике о «крови и некоторых её мистериях» рассматривает для этого же самого имени Адам словообразование, которое может показаться отличающимся от этого: после упоминания об обычной интерпретации, согласно которой оно обозначает «извлечённый из земли» (*adamah*), он спрашивает, не происходит ли оно от слова dam «кровь», но различие это только видимое, все эти слова имеют на самом деле один и тот же корень.

Следует отметить, что с лингвистической точки зрения народная этимология, которая сводится к выведению Адама из *adamah*, переводимого как «земля», невозможна; обратное словообразование было бы ещё более неуместным; но в действительности, оба имя существительных, и то и другое, происходят от одного и того же глагольного корня adam, который означает «быть красным». *Adamah* не означает, по крайней мере, первоначально, ни землю вообще (*erets*), ни стихию земли (*iabashah*, слово, первоначальный смысл которого указывает на «сухость» как характерное качество этой стихии); собственно, красная глина по своим пластическим

[А] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

[Б] Таким псевдонимом подписывал свои работы Юлиус Эвола (1898-1974), итальянский традиционалист, известный русскому читателю книгами «Метафизика пола» и «Языческий империализм» — прим. пер.

качествам в особенности пригодна предоставлять собою определённую потенциальность, способность воспринимать формы; и труд гончара часто принимается в качестве символа творения проявленных существ из первоначально недифференцированной субстанции. По этой же причине «красная земля», как представляется, обладает особой важностью в герметическом символизме, где она может приниматься как один из образов «первоматерии», хотя, если её понимать в буквальном смысле, она может играть эту роль только лишь весьма относительным образом, поскольку она уже наделена определёнными свойствами. Добавим, что родственность между обозначением земли и именем Адама, принимаемого в качестве образца человечества, обнаруживается в иной форме в латинской языке, где слово *humus*, земля, также является особенно близким словам *homo* и *humanus*. С другой стороны, если более специально соотносят само это имя Адам с традицией красной расы, то среди стихий она соответствует земле, так же как и с Западом среди стран света, и это последнее соответствие ещё более подтверждает то, что мы только что сказали.

Что касается слова *dam* «кровь» (которое является общим для древнееврейского и арабского), оно также образуется от того же корня *adam*[301]: кровь, собственно говоря, это красная жидкость, в этом её, действительно, самый непосредственно явный признак. Следовательно, родственность между обозначением крови и именем Адама бесспорна и сама она объясняется словообразованием от общего корня; но это словообразование является прямым как для одного, так и для другого, чтобы прийти к имени Адам, не надо, исходя из глагольного корня *adam* проходить через посредника *dam*. Можно было бы, по правде говоря, рассматривать это иным образом, лингвистически менее строго, и сказать, что имен-

[301] Начальное *aleph*, исчезает в производном слове, что не является исключительным случаем; этот *aleph* вовсе не представляет собою приставку, имеющую независимое значение, как этого бы хотел Латуш, лингвистические концепции которого зачастую слишком фантастичны.

но по причине своей крови человек назван «красным»; но такое объяснение является малоудовлетворительным, потому что факт обладания кровью свойственен не только человеку, но является общим для всех видов животных, он не может, таким образом, характеризовать его на самом деле. В герметическом символизме красный цвет, действительно, является цветом животного царства, так же как зеленый цвет — это цвет растительного царства, а белый — минерального царства[302]; и то, что касается красного цвета может быть отнесено именно к крови, рассматриваемой как вместилище или скорее как опора животной витальности, собственно говоря. С другой стороны, если вернуться к более частному отношению имени Адам к красной расе, то последняя не кажется, несмотря на свой цвет, соотносимой с преобладанием крови в её органической конституции, так как сангвинический темперамент соответствует огню среди стихий, так же как она соответствует югу среди стран света.

Среди производных от корня *adam* назовем ещё слово *edom*, которое означает «рыжий» и которое, впрочем, отличается от имени Адам знаками гласных; в Библии *Edom* это прозвище *Esau*, откуда происходит имя эдомитов, данное его потомкам, и имя Идумея, страны, в которой они обитали (которая на древнееврейском также есть Эдом, но в женском роде). Это напоминает нам о «семи царях Эдома», о которых идёт речь в «Зогаре», а близкое сходство Эдома и Адама может быть одним из оснований, на котором это имя здесь принимается для обозначения исчезнувших человечеств, то есть человечеств предшествующих *Манвантар*[303]. Здесь можно также увидеть отношение этого последнего пункта к вопросу о так называемых «преадамитах»: если Адама принять как начало красной расы и её особой традиции, то речь может идти просто о других расах, которые ей предшествовали по ходу современного человеческого цикла; если

[302] См. о символизме трёх цветов нашу работу «Эзотеризм Данте».

[303] См. «Царь мира», гл. VI, в конце.

же его принимают в более широком смысле как прототип всего современного человечества, то речь будет идти о тех предшествующих человечествах, которые как раз имеются в виду под «семью царями Эдома». Во всяком случае, дискуссии по этому вопросу представляются довольно тщетными, так как в этом нет никакого затруднения; во всяком случае его нет по крайней мере в исламской традиции, в которой существует хадис (слово пророка), в котором сказано, что «до Адама, который нам известен, Бог создал сто тысяч Адамов» (то есть неопределённое число), представляющий собою довольно чёткое подтверждение того, что существует множество циклических периодов и соответствующих человечеств.

Поскольку мы упоминали о крови как об опоре витальности, мы напомним, что, как мы уже имели случай объяснять в одной из наших работ[304], кровь, действительно, образует одну из связей телесного организма с тонким планом живого существа, который и есть, собственно говоря, «душа» (*nephesh haiah* творения), то есть в этимологическом смысле (анима) оживляющий и одушевляющий принцип существа. Тонкое состояние в индусской традиции называется *Тайджаса*, по аналогии с *теджас*, или со стихией огня; и так как огонь со стороны своих собственных качеств поляризован на свет и тепло, то тонкое состояние связано с телесным состоянием двумя различными взаимодополнительными способами, посредством крови соотносится с качеством тепла, а посредством нервной системы — с качеством света. Действительно, кровь есть, даже с простой физиологической точки зрения, носитель животного тепла; это объясняет соответствие, которой мы выше указывали, сангвинического темперамента со стихией огня. С другой стороны, можно сказать, что в стихии огня свет представляет собою высший аспект, а тепло аспект низший: исламская традиция учит, что ангелы были созданы из «божественного огня» (или из

[304] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV. См. также «Заблуждение спиритизма», стр. 116-119.

«божественного света»), и что те из них, кто вслед за Иблисом восстал, потеряли светимость своей природы, но сохранили только тёмный жар[305]. Следовательно, можно сказать, что кровь находится в прямой связи с низшей стороной тонкого плана; и отсюда следует запрет на кровь как пищу, её поглощение, вовлекающее в то, что есть самого грубого в животной витальности, что ассимилируется и тесно смешивается с психическими началами человека, действительно может привести к самым тяжелым последствиям. С этим же связано и частое использование крови в магических практиках, в том числе и колдовстве (как привлекающее инфернальные «сущности» в согласии с природой); но с другой стороны, она также восприимчива и для переноса в высший порядок, и отсюда ритуалы, либо религиозные, либо ритуалы посвящения, (как митраическая «тавроболия»), заключающие в себе животные жертвы; как об этом уже говорилось в этой связи о жертве Авеля в противоположность бескровной жертве Каина; возможно, мы к этому при случае вернёмся.

[305] Это обнаруживается в отношении, существующем в арабском языке между словами *nūr*, свет, и *nār*, огонь (в смысле тепла).

Каин и Авель[A]

«Отвердение» мира имеет ещё и другие следствия в человеческом и социальном порядке, о которых мы до сих пор не говорили: в этом отношении оно порождает такое состояние вещей, в котором все сосчитано, зарегистрировано и регламентировано, что, впрочем, по существу, есть лишь другая сторона «механизации» весьма легко повсюду констатировать в наше время симптоматические факты, такие, как, например, манию переписи населения (которая, впрочем, тесно связана со значением, придаваемым статистике)[306] и, вообще говоря, нескончаемое множество административных вмешательств во все обстоятельства жизни, вмешательств, которые, естественно, должны обеспечивать возможно более полное единообразие между индивидами, тем более что это в некотором роде «принцип» всей современной администрации — трактовать этих индивидов как простые, совершенно сходные между собою нумерические единицы, то есть действовать так, как если бы, согласно гипотезе, «идеальное» единообразие уже было реализовано, и та-

---

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Царство количества и знамения времени» (1945) как глава XXI.

[306] Многое можно было бы сказать о запретах на перепись и пересчет населения, за исключением нескольких исключительных случаев, сформулированных в некоторых традициях; если бы сказали, что эти операции и все им подобные, касающиеся так называемого «гражданского состояния», вносят свой вклад, помимо прочих неудобств, в сокращение длительности человеческой жизни (что, впрочем, соответствует самому ходу цикла, в особенности, в его последние периоды), то несомненно, этому бы не поверили, и тем не менее, в некоторых странах самые невежественные крестьяне очень хорошо знают как факт повседневного опыта, что если слишком часто считать животных, они дохнут гораздо чаще, чем когда от этого воздерживаются; очевидно, что в глазах так называемых «просвещенных» современных людей это можно рассматривать лишь как «предрассудки».

ким образом принудить всех людей подчиниться, если можно так сказать, одной и той же «средней» мере. С другой стороны, эта все более и более расширяющаяся регламентация, оказывается, имеет весьма парадоксальное следствие: хвалятся растущими скоростью и легкостью коммуникаций между самыми далёкими странами благодаря изобретениям современной промышленности, но в то же самое время ставят всевозможные препятствия для свободы этих коммуникаций, так, что практически часто невозможно попасть из одной страны в другую, во всяком случае это стало гораздо труднее, чем было во времена, когда не существовало никаких механических транспортных средств. И в этом заключается ещё один аспект «отвердения»: в таком мире больше нет места для кочующих народов, которые до этого времени ещё существовали в различных условиях, так как они малопомалу перестали находить для себя какое-либо свободное пространство, к тому же всеми средствами их стараются привести к оседлой жизни[307], так что и в этом отношении момент, когда «колесо перестанет крутиться», не слишком далек; сверх того, в этой оседлой жизни города, которые в некотором роде представляют собою последнюю степень «фиксации», приобретают преобладающее значение и все больше и больше стремятся все поглотить[308]; таким образом, к концу цикла Каин поистине закончит убивать Авеля.

Действительно, в библейском символизме Каин прежде всего представлен как земледелец, а Авель как пастух, и таким образом, они являются двумя типами народов, которые существовали от начала современного человечества или, по крайней мере, с тех пор, когда произошла первая дифференциация: оседлые посвятили себя возделыванию земли, коче-

[307] Как наиболее значительные примеры здесь можно называть «сионистские» проекты, касающиеся евреев, а также недавние попытки закрепить цыган в некоторых странах Восточной Европы.

[308] Впрочем здесь следует напомнить, что «Небесный Иерусалим» символически сам есть «город», что позволяет ещё и в этом увидеть двойной смысл «отвердения», о чём мы говорили выше.

вые — взращиванию стад[309]; можно утверждать, что в этом состоят основные и примордиальные занятия этих двух человеческих типов; основные и первоначальные знания были лишь случайными, производными или дополнительными, и говорить об охотнических народах или о народах рыбаков, например, как это делают этнологи, означает принимать случайное за существенное или же иметь дело исключительно с более или менее поздними случаями аномалии и вырождения, как это действительно можно встретить среди диких народов (в первую очередь, промышленные и торговые народы современного Запада являются не в меньшей степени анормальными, хотя другим образом)[310]. Каждая из этих двух категорий, естественно, имела свой собственный традиционный закон, отличный от другого и приспособленный к его образу жизни и к роду его занятий; конкретно это различие проявлялось в священных ритуалах, откуда специальное упоминание о растительных жертвах Каина и животных жертвах Авеля в повествовании Книги Бытия[311]. По-

[309] Можно было бы добавить, что раз Каин назван старшим, то тем самым земледелие, как представляется, предшествует; и действительно, сам Адам по «падению» изображается выполняющим функцию «возделывателя сада», что, собственно говоря, относится к доминированию растительного символизма в образах начала цикла (откуда символическое и даже инициатическое «земледелие», то самое, которому Сатурн у латинян, как утверждают, обучал людей в «золотом веке»); но как бы то ни было, мы здесь будем рассматривать только символизированное через оппозицию Каина и Авеля (которая одновременно состоит из взаимодополнительных сторон) состояние, то есть состояние или разделение народов на земледельческие и пастушеские, которое уже свершилось.

[310] Наименования Иран и Туран, которое пытались понять как обозначение рас, на самом деле представляет собою оседлые и кочевые народы; Иран или *Airyana* происходит от слова *arya* (откуда *ārya* через удлинение гласной), которое означает «трудящийся» (*laboureur*, производное от корня *ar*, который нас ведёт к латинскому *arare*, *arator*, а также *arvum*, «поле»); и использование слова *ārya* как почетного наименования (для высших каст) является, следовательно, характерным для земледельческих народов.

[311] Об особой важности жертвы и ритуалов, придаваемой им в различных традиционных формах, см. Фритьоф Шуон, *Du Sacrifice*, в ревю: «Исследования Традиции», № апрель, 1938, и А. К. Кумарасвами, *Ātmayajña: Self-sacrifice*, в: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, № de февраль, 1942.

сколько мы напомнили здесь специально о библейском символизме, то неплохо тут же отметить по этому поводу, что еврейская «Тора» относится, собственно, к типу закона кочевых народов: отсюда и тот способ, которым представлена история Каина и Авеля, которая с точки зрения оседлых народов выглядела бы в совершенно ином свете и имела бы иную интерпретацию; разумеется, соответствующие аспекты этих двух точек зрения заключены один в другом в своем глубинном смысле, но в общем, это лишь приложение двойного смысла символов, приложение, о котором мы отчасти уже упоминали в связи с «отвержением», поскольку этот вопрос, как мы это, может быть, ещё лучше увидим далее, тесно связан с символизмом убийства Авеля Каином. От особого характера еврейской традиции происходит также осуждение, с которым в ней относятся к некоторым искусствам и ремёслам, которые соответствуют, собственно говоря, оседлым народам, а именно всему тому, что относится к строительству постоянных жилищ; по крайней мере, так действительно было до того времени, когда Израиль перестал быть кочевым народом, по меньшей мере, многие века, то есть до времен Давида и Соломона; известно, что для строительства Храма в Иерусалиме ещё надо было вызывать иностранных рабочих[312].

Естественно, что земледельческие народы, именно в силу того, что они оседлые, рано или поздно приходят к созданию городов; и действительно, сказано, что первый город был основан самим Каином; это основание, однако, мы находим гораздо позже, чем было сделано упоминание о его земледельческих занятиях; это хорошо показывает, что здесь были как бы две последовательные фазы в «оседлости», по отношению к первой вторая представляла более подчеркнутую степень фиксации и пространственного «сжатия». Вообще, труды оседлых народов, можно сказать, это

[312] Закрепление еврейского народа, впрочем, зависело, по существу, от самого существования Храма в Иерусалиме; как только храм был разрушен, кочевничество вновь появилось в особой форме «рассеяния».

труды времени: фиксированные в пространстве, в строго ограниченной области, они развивают свою деятельность во временном континууме, который представляется им бесконечным. Напротив, кочевые и пастушеские народы не создают ничего длительного и не работают ради будущего, которое от них ускользает; но они имеют перед собой пространство, не выдвигающее перед ними никакого ограничения, но напротив, открывающее им постоянно новые возможности. Таким образом, обнаруживается соответствие космическим принципам, с которыми соотносится — в ином порядке — символизм Каина и Авеля: принцип сжатия, представленный временем; принцип расширения, представленный пространством[313]. На самом деле, и тот и другой принципы проявляются сразу и во времени, и в пространстве, как и во всех вещах, что необходимо отметить, чтобы избежать слишком «упрощенческих» уподоблений или отождествлений; но не менее верно, что действие первого преобладает во временных условиях, а второго — в пространственных. Однако время изнашивает, если можно так сказать, пространство, утверждаясь в своей роли «пожирателя» а также в ходе веков оседлые народы мало-помалу поглощают кочевые: в этом, как мы уже указывали выше, социальный и исторический смысл убийства Авеля Каином.

Деятельность кочевников осуществляется специальным образом в животном мире, мобильном как и они; напротив, именно у оседлых в качестве непосредственного объекта принимаются фиксированные растительный и минеральный миры[314]. С другой стороны, силою вещей оседлые приходят к созданию визуальных символов, образов, сделанных из различных субстанций, с точки зрения их сущностного

---

313 Об этом космологическом значении см. работы Fabre d'Olivet.

314 Использование минералов включает в себя именно строительство и металлургию; к последней мы ещё вернёмся, её библейский символизм возводит к Тувалкаину, то есть к прямому потомку Каина, имя которого даже оказывается одним из элементов его имени, что указывает на существующее между ними особо тесное отношение.

значения всегда более или менее непосредственно сводимых к геометрическому схематизму, истоку и основанию любого пространственного образования. Кочевники, для которых образы, как и все, что стремится привязать их к определённому месту, запрещены, напротив, создают звучащие символы, единственно совместимые с их состоянием постоянной миграции[315]. Но что замечательно, среди чувственных способностей, зрение имеет отношение к пространству, а слух — ко времени: элементы визуального символа выражаются в одновременности, в этом порядке происходит нечто вроде переворачивания отношений, которые мы выше рассматривали, переворачивания, которое, однако, необходимо для установления определённого равновесия между двумя противоположными принципами, о которых мы говорили, и для поддержания соответствующих действий в границах, совместимых с нормальным человеческим бытием. Таким образом, оседлые создают пластические искусства (архитектуру, скульптуру, живопись), то есть искусство форм, которое разворачивается в пространстве; кочевники создают искусства фонетические (музыку, поэзию), то есть искусство форм, которое развертывается во времени, так как, ещё раз повторим по этому поводу, всякое искусство по своему происхождению, в сущности, символично и ритуально, и лишь из-за позднейшего вырождения, на самом деле весьма недавнего, оно утратило этот священный характер, чтобы в конце концов стать чисто профанной «игрой», к которой оно сводится у наших современников[316].

---

[315] Различие этих двух основных категорий символов существует в индусской традиции как различные янтра, символ изобразительный, и мантра, символ звуковой; оно, естественно, влечёт за собою соответствующее различие в ритуалах, в которых соответственно используются эти элементы, хотя там никогда нет такого четкого разделения, какое мы рассматриваем теоретически, и в действительности, возможны все комбинации в разных пропорциях.

[316] Вряд ли нужно здесь отмечать, что во всех представленных случаях четко проявляется коррелятивный и, в определённом смысле, симметричный характер двух — пространственного и временного — условий, рассмотренных в их качественном аспекте.

Вот, следовательно, в чём проявляется дополнительность условий бытия: те, кто работает для времени, стабилизированы в пространстве; те, кто бродит в пространстве, без конца изменяются во времени. Вот откуда появляется антиномия «обратного смысла»: те, кто живет согласно времени, изменяющемуся и разрушительному началу, фиксируются и сохраняются; те, кто живет согласно пространству, началу фиксированному и постоянному, рассеиваются и непрестанно меняются. И нужно, чтобы было так, для того чтобы бытие и тех и других было возможным при равновесии, по крайней мере, относительном, которое устанавливается между пределами, представляющими две противоположные тенденции; если бы только одна из этих тенденций — сжатия и расширения — была задействована, то тотчас же настал бы конец либо через «кристаллизацию», либо через «улетучивание», если позволено использовать в этой связи символические выражения, которые должны вызывать в памяти алхимические «коагуляцию» и «растворение» и которые, к тому же, действительно соответствуют двум фазам в современном мире, значение которых мы ещё будем уточнять впоследствии[317]. Действительно, здесь мы оказываемся в области, где с особой чёткостью утверждаются все последствия космических двойственностей, таких, как сущность и субстанция, Небо и Земля, пуруша и пракрити, которые порождают и правят всем проявлением.

Возвращаясь к библейскому символизму, мы видим, что животная жертва фатальна для Авеля[318], а растительные

---

[317] Вот почему кочевничество в своем «пагубном» и отклоняющемся аспекте легко осуществляет «растворяющее» действие на всё то, с чем оно вступает в контакт; со своей стороны, оседлость в том же аспекте может приводить, лишь к наиболее грубым формам безысходного материализма.

[318] Как Авель проливал кровь животных, так Каин пролил крепь Авеля; в этом как бы выражение «закона компенсации», в силу которого частичные нарушения равновесия, в чём и состоит всякое проявление, интегрируются во всеобщее равновесие.

дары Каина не были приняты[319]; тот, кого благословили, умер, тот, который живет, проклят. Равновесие, следовательно, и с той и с другой стороны нарушено; как иначе его восстановить, если не через обмен продукцией, которой каждый располагает? Таким образом, движение соединяет время и пространство, будучи в некотором роде результирующей от их сочетания, и примиряет в них обе противоположные тенденции, о которых только что шла речь[320]; и само движение также есть лишь серия нарушений равновесия, но их сумма образует относительное равновесие, соответствующее закону проявления или «становления», то есть самому случайному бытию. Всякий обмен между существами, подчинённый временному и пространственному условиям, в общем есть движение или, скорее, ансамбль двух встречных и взаимных движений, которые гармонизируют и компенсируют друг друга; здесь равновесие реализуется, следовательно, непосредственно самим фактом этой компенса-

[319] Важно отметить, что еврейская Библия признает, тем не менее, важность бескровной жертвы, уважаемой сама по себе: таков случай жертвы Мельхиседека, состоявшей в растительном подношении, по сути, хлеба и вина; но на самом деле это относится к ведийскому ритуалу Сомы и к непосредственному воспроизведению «примордиальной традиции» вне специальной формы еврейской и «авраамовой» традиции, и даже гораздо ранее, вне разделения законов оседлых и кочевых народов; это ещё раз нам напоминает о связи растительного символизма с «Земным Раем», то есть с «примордиальным состоянием» нашего человечества. Принятие жертвы Авеля и отвержение жертвы Каина иногда изображается в довольно любопытной символической форме: дым от первой жертвы вертикально поднимается к небу, тогда как от второй растилается горизонтально по земле; таким образом, соответственно очерчиваются вершина и основание треугольника, представляющего область человеческого проявления.

[320] Обе эти тенденции к тому же проявляются также и в самом движении в соответствующих формах центростремительного и центробежного движения.

ции[321]. Альтернативное движение обменов может относиться к трем областям: духовной (или чисто интеллектуальной), психической и телесной; в соответствии с «тремя мирами», обмен принципов, символов и даров и есть то тройное основание в истинной традиционной истории земного человечества, на котором покоится мистерия договоров, союзов и благословений, то есть это в нашем мире есть, по существу, распределение «духовных влияний» в действии; но мы не можем больше останавливаться на этих последних замечаниях, очевидно, относящихся к нормальному состоянию, от которого мы сегодня слишком далеки во всех отношениях и безусловным отрицанием которого, собственно говоря, и является современный мир как таковой[322].

[321] Равновесие, гармония, справедливость на самом деле есть только три формы одной и той же вещи; можно было бы найти их соответствие, в определённом смысле, трем областям, о которых мы говорим дальше; разумеется, при условии ограничения справедливости её самым непосредственным смыслом, простая «честность» в торговых взаимодействиях представляет собою уменьшенное и вырожденное выражение этого в виду сведения всех вещей к профанной точке зрения и к узкой банальности «обычной жизни».

[322] Вмешательство духовного авторитета в то, что касается денег, в традиционных цивилизациях непосредственно связано с только что сказанным; деньги есть в определённом смысле само представление об обмене, что позволяет более ясно понять, какова была в действительности роль символов, которые они на себе несли и которые вместе с ними обращались таким образом, придавая обмену совершенно иное значение, нежели предполагаемая в нём «простая материальность» или же всё то, что осталось в отношениях между народами и между индивидами в тех профанных условиях, которые царят в современном мире.

Символизм театра[A]

Мы только что сравнили отождествление существа с его внешним и «мирским» проявлением с той ошибкой, которую совершают, желая уподобить актера персонажу, чью роль он играет; чтобы уяснить, до какой степени точно это сравнение, было бы уместно высказать некоторые общие суждения о символизме театра, хотя они приложимы не только к, собственно, инициатической области. Разумеется, этот символизм можно соотнести с первоначальным характером искусств и ремесел, обладавших на своем уровне всей полнотой значения в силу их связи с высшим принципом, вторичными приложениями которого они являлись; они стали светскими, как мы часто объясняли, только вследствие духовного вырождения человечества в нисходящем цикле его исторического движения.

В целом можно сказать, что театр — это символ проявления, иллюзорный характер которого он передает со всем возможным совершенством[323]; этот символизм может быть рассмотрен с точки зрения либо актера, либо самого театра. Актер — это символ «высшего я» или личности, проявляющей себя в неограниченном ряду состояний и модальностей, которые могут рассматриваться как такое же множество различных ролей; следует отметить, сколь повлияло на точность этого символизма античное использование мас-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXVIII.

[323] Мы не говорим «нереальный»; разумеется, иллюзия должна рассматриваться только как меньшая реальность.

ки[324]. И вправду, под маской актер остается самим собой во всех своих ролях, подобно тому как личность остается «не затронутой» всеми её проявлениями; напротив, удаление маски вынуждает актера изменить свою собственную физиономию и, по-видимому, также в известной мере изменить свою сущностную идентичность. Однако во всех случаях актер остается, по сути, чем-то иным, чем кажется, подобно тому как личность есть нечто иное, нежели множество состояний проявления, представляющих собой лишь внешнюю и изменчивую форму, в которую она облекается, чтобы реализовать различными способами, сообразно их природе, неограниченные возможности, которые она содержит в себе в перманентной актуальности непроявленности.

Если мы перейдем к другой точке зрения, то сможем сказать, что театр есть образ мира; тот и другой представляют собой, собственно, «изображения», ибо сам мир, существуя лишь как следствие и выражение Первопринципа, от которого он зависит во всем, чем он является, может быть рассмотрен как символизирующий на свой лад изначальный порядок; этот символический характер придает, к тому же, высшую ценность тому, чем он является сам по себе, поскольку именно благодаря этому он причастен более высокому уровню реальности[325]. По-арабски театр обозначается словом тамсиль, которое, как и все слова, происходящие от того же корня *матхл*, имеет смысл сходства, сравнения, образа или изображения. Некоторые мусульманские богословы употребляют выражение алам тамсиль, которое можно перевести как «изображенный мир» или «мир представлений», для обозначения того, что в священных книгах описано в символических терминах и не должно пониматься в буквальном смысле. Примечательно, что кое-кто применя-

[324] Уместно, кроме того, отметить, что эта маска называлась по латыни persona; личность, в буквальном смысле, и есть то, что скрывается под маской индивидуальности.

[325] Рассмотрение мира либо в соотнесении с первопринципом, либо только как самого по себе лежит в основе традиционных и «светских» наук.

ет это выражение к ангелам и демонам, которые действительно «представляют» высшие и низшие состояния существа и к тому же могут быть описаны, разумеется, лишь символически, в терминах, заимствованных из чувственного мира; с другой стороны, известна значительная роль, которую играли эти ангелы и демоны — по совпадению, по меньшей мере странному, — в религиозном театре западного Средневековья.

В самом деле, театр не принужден ограничиваться изображением человеческого мира, т. е. одного состояния проявления; он может также представлять высшие и низшие миры. В средневековых «мистериях» сцена была поэтому разделена на несколько этажей, соответствовавших различным мирам, обычно в согласии с тройственным делением: небо, земля, преисподняя; действие разыгрывалось одновременно на этих различных уровнях, что хорошо передает сущностную одновременность состояний существа. Наши современники, уже ничего не понимая в этом символизме, стали рассматривать как «наивность», чтобы не сказать неумелость, то, что как раз имело самый глубокий смысл; удивительно, как быстро распространилось это непонимание, столь поразительное у писателей XVII века; такой радикальный разрыв между ментальностью Средневековья и Нового времени — одна из заметных загадок истории.

Поскольку мы только что говорили о «мистериях», то считаем небесполезным отметить необычность этого названия, имеющего двойной смысл: следовало бы, строго этимологически, писать *misteres*, так как это слово происходит от латинского *ministerium*, означающего «должность» или «функцию»; и это ясно указывает, что театральные представления такого рода некогда рассматривались как неотъемлемая часть религиозных празднеств[326]. Но странно то, что это название сузилось и сократилось таким образом, что стало

[326] С другой стороны, от *ministerium* в смысле «функции» происходит слово *metier*, «ремесло», как мы уже отметили в другом месте («Царство количества и знамения времени», гл. VIII).

точным омонимом «мистерий» и в конечном счёте смешалось с этим словом греческого происхождения; могли ли привести к подобной ассимиляции только намёки на религиозные «мистерии», поставленные на сцене в пьесах с таким названием? Это, очевидно, могло быть достаточно вероятной причиной; но, с другой стороны, если вспомнить, что аналогичные символические представления имели место в древних мистериях — в Греции, а возможно также в Египте[327], можно усмотреть в этом нечто восходящее гораздо дальше, некое указание на определённую эзотерическую и инициатическую традицию, которая в сходных формах утверждалась вовне, с более или менее длительными интервалами, путём адаптации, вынуждавшейся разнообразием обстоятельств времени и места[328]. Мы, впрочем, достаточно часто отмечали в других случаях, сколь важны — как один из приемов символического языка — фонетические ассимиляции между словами, различными с филологической точки зрения; в этом, вообще говоря, нет ничего произвольного, как могло бы подумать большинство наших современников; это достаточно тесно связано со способами интерпретации, восходящими к индусской нирукта; но тайны внутреннего строения языка утрачены сегодня столь безнадёжно, что едва ли возможно упоминать об этом; ведь каждый вообразит, что речь идёт о «ложных этимологиях» или даже обычной «игре слов», и сам Платон, который порой прибегал к такого рода интерпретациям, — как мы отмечали в связи с «мифами», — не находит пощады у псевдонаучной «критики», скованной современными предрассудками.

Завершая эти замечания, мы укажем в сфере символизма театра другую точку зрения, имеющую отношение к драма-

---

[327] С этими символическими представлениями можно, к тому же, непосредственно соотнести ритуальную постановку инициатических «легенд», о которых мы говорили выше.

[328] В Средние века «экстериоризация» в религиозной форме могла быть следствием такой адаптации; она, стало быть, не служит возражением против эзотерического характера этой традиции самой по себе.

тургу: различные персонажи, будучи мысленными созданиями последнего, могут рассматриваться как вторичные модификации и в известном смысле продолжения его самого — примерно того же рода, что тонкие формы, создаваемые в состоянии сна[329]. Нечто подобное можно было бы сказать, впрочем, о любом творении воображения; но в частном случае театра есть та особенность, что оно реализуется здесь чувственным образом, создавая сам образ жизни, аналогично тому, как это происходит в сновидении. В этом плане автор выполняет поистине «демиургическую» функцию, ибо создаёт мир, полностью извлекая его из себя самого; он становится здесь самим символом Сущего, созидающего универсальное проявление. В данном случае — как и в случае сновидения — сущностное единство творца «иллюзорных форм» не затрагивается множественностью случайных модификаций, как единство Сущего не затрагивается множественностью форм проявления. Таким образом, со всех точек зрения мы находим в театре эту характерную особенность, которая составляет его глубинную причину, непостижимую для тех, кто сделал из него чисто светский феномен; по самой своей природе он представляет собой один из наиболее совершенных символов универсального проявления.

[329] См.: «Множественные состояния существа», гл. VI.

Тайный язык Данте и «Верных Любви» (II)[A]

Мы посвятили предыдущую главу важному труду, опубликованному в 1928 году под этим заглавием г-ном Луиджи Валли; в 1931 году мы узнали о внезапной и безвременной кончине автора, от которого мы ожидали других произведений, не менее достойных интереса; потом к нам пришел второй том, носящий то же заглавие, что и первый, и заключающий в себе, вместе с ответами на замечания по поводу положений, развитых в этом первом томе, некоторое число дополнительных заметок[330].

Возражения, свидетельствующие о непонимании, почти все могут быть сведены к двум категориям: одни вытекают из «литературной критики», пропитанной всеми школьными и университетскими предрассудками, другие из католических кругов, где не хотят допустить, будто Данте принадлежал к инициатической организации. в конечном счёте, все сходятся, хотя и по разным причинам, в отрицании наличия эзотеризма именно там, где он обнаруживает себя с наиболее ослепительной очевидностью. Похоже, автор придает большее значение первой категории, с которой он дискутирует более подробно, нежели с католическими кругами; мы же, со своей стороны, попытаемся поступить как раз наоборот, усматривая в возражениях этих последних ещё более серьёзные деформации современной ментальности. Но это различие аспектов объясняется специальной точкой зрения, которой пожелал придерживаться г-н Валли

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Очерки о христианском эзотеризме» (1954) в «Глава 5. Тайный язык Данте и «преданные любви» (часть 2)».

[330] *Il Linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, т. II (*Discussione e note aggiunte*); Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice «Optima».

и которая есть точка зрения именно «исследователя» и историка. Именно этой точкой зрения, слишком внешней, обусловлено определённое количество пробелов и неточностей языка, на которые мы уже указали в предыдущей главе; г-н Валли признает, именно в связи с последней, что «он никогда не имел контакта с инициатическими традициями какого-либо рода» и «по своему умственному складу он именно критик». Тем более примечательно, что он пришел к выводам, столь удалённым от выводов обычной «критики» и которые даже достаточно удивительны со стороны того, кто заявляет о своей воле быть «человеком XX века». Тем не менее достойно сожаления, что он предубежденно отказывается освоить понятие традиционной ортодоксии, что он упорствует в употреблении неприятного термина «секты», применяя его к организациям инициатического, а не религиозного характера, и что он отрицает смешение им «мистического» и «инициатического», хотя он его повторяет ещё и на протяжении всего этого второго тома. Но эти недостатки ни в коей мере не должны мешать нашему признанию его большой заслуги в том, что он, «профан», какой он есть и каким он хочет оставаться, заметил большую часть истины вопреки всем препонам, которые его воспитание естественно должно было воздвигать на этом пути, и что он высказал её, не опасаясь нареканий, которые он должен был навлечь на себя со стороны тех, кто по той или иной причине заинтересован в том, чтобы она осталась неизвестной.

Мы отметим только два или три типичных примера непонимания со стороны университетских «критиков»: некоторые дошли до того, что стали утверждать, будто прекрасная поэзия не может быть символической. Им кажется, что произведение искусства достойно восхищения лишь в том случае, если оно ничего не означает, и что наличие глубокого смысла разрушает его художественную ценность! Здесь налицо высказанная предельно ясно та «профаническая» концепция, на которую мы в последнее время неоднократно указывали и по поводу искусства вообще, и по поводу поэ-

зии в частности, как на проявление чисто современного вырождения и нечто прямо противоположное тому характеру, который искусства так же, как и науки, имели у своих истоков и который они всегда сохраняли во всякой традиционной цивилизации. Отметим в этой связи довольно интересную формулировку, цитируемую г-ном Валли: во всяком средневековом искусстве, в противоположность современному искусству, «речь идёт о воплощении идеи, а не об идеализации реальности»; мы сказали бы, чувственно воспринимаемой реальности, потому что идея также есть реальность, и даже реальность высшего порядка. Это «воплощение идеи» в некой форме и есть не что иное, как символизм.

Другие критики выдвинули поистине комическое возражение: для поэтов было бы «низко», заявляют они, писать на «жаргоне», т. е. на условном языке; очевидно, они усматривают в этом только разновидность трусости и уклончивости. По правде сказать, быть может, г-н Валли и сам чрезмерно настаивал, как мы уже отмечали, на склонности «Преданных Любви» к тому, чтобы скрываться из соображений осторожности; бесспорно, это и впрямь существовало, и такова была необходимость, навязанная обстоятельствами. Но это лишь самая незначительная и сугубо внешняя из причин употребления ими языка не только условного, но прежде всего символического. Можно было найти примеры аналогичного употребления при совершенно иных обстоятельствах, где вовсе не было опасным говорить ясно, если бы это было возможно; можно сказать, что даже тогда считалось целесообразным отодвигать в сторону тех, кто не был «квалифицирован», а это свидетельствует уже об озабоченности совсем иного рода, нежели простая осторожность. Но особо следует подчеркнуть, что истины некоторого рода по самой своей природе могут быть выражены только символически.

Наконец, нашлись и такие, которые сочли неправдоподобным существование символической поэзии у «Преданных Любви», потому что это был бы «уникальный случай», тогда как г-н Валли приложил много усилий к тому, чтобы

доказать, что именно в эту же самую эпоху такое же явление существовало на Востоке, в частности, в персидской поэзии. Можно было бы даже добавить, что этот символизм любви равным образом иногда использовался в Индии; но если ограничиться только мусульманским миром, то довольно странно, что в этой связи всегда говорят почти исключительно о персидской поэзии, тогда как легко можно было бы найти аналогии в арабской поэзии более или менее эзотерического характера, например, у Умар ибн Али ибн аль-Фарид. Добавим, что иные «покрывала» равным образом использовались в поэтических речениях суфизма, включая сюда «покрывало» скептицизма, примеры которого являют Омар Эль-Хайям и Абу-ль-Аля аль-Маарри. Что касается последнего, то как раз о нём немногие знают, что в действительности он был посвящённым высокой степени: и — факт, на который мы до сих пор нигде не указывали и который особенно любопытен в связи с занимающим нас в данный момент сюжетом, — что его *Risālat al-Ghufrān* можно было бы рассматривать как один из главных исламских «источников» Божественной Комедии.

Что до обязанности писать в стихах, возложенной на всех членов инициатической организации, то она отлично согласовывалась с тем характером «священного языка», который имела поэзия; как совершенно справедливо говорит г-н Валли, речь шла о чём-то совсем ином, нежели «занятия литературой», что никогда не было целью Данте и его современников, которые, добавляет он иронически, «напрасно не читали произведений современной критики». В совсем ещё недавнюю эпоху в некоторых эзотерических мусульманских организациях каждый должен был ежегодно по случаю *мулида* Шейха сочинять поэму, в которую он стремился, даже в ущерб совершенству формы, заключить более или менее глубокий доктринальный смысл.

Что же касается новых замечаний, сделанных г-ном Валли и открывающих дорогу другим исследованиям, то одно из них касается отношений Иоахима Флорского с «Предан-

ными Любви». Цветок (*Fiore*) есть один из самых распространенных символов в их поэзии, являясь синонимом Розы. Именно под заглавием *Fiore* и была написана итальянская версия «Романа о Розе» — написана флорентинцем по имени Дуранте, каковым почти наверняка является сам Данте[331]. С другой стороны, наименование монастыря *San Giovanni in Fiore*, откуда *Giocchino di Fiore* взял своё имя, нигде не появляется до него; он ли дал монастырю это имя, и почему он выбрал это имя? Что примечательно, Иоахим Флорский говорит в своих сочинениях о символической «вдове», точно так же, как Франческо де Барберино и Боккаччо, которые оба принадлежали к «Преданным Любви»; и мы добавим, что ещё даже в наши дни эта «вдова» хорошо известна в масонском символизме. И здесь досадно, что, похоже, политические соображения помешали г-ну Валли осуществить некоторые весьма поразительные сближения; несомненно, он прав, когда говорит, что инициатические организации, о которых идёт речь, не имеют отношения к масонству, но связь между тем и другим не становится от этого менее достоверной. И разве не любопытно, например, что слово «ветер» в языке «Преданных Любви» имело точно тот же смысл, который слово «дождь» имеет в масонстве?

Другой важный момент — отношения «Преданных Любви» с алхимиками; чрезвычайно значимый в этом отношении документ обретается в *Documenti d'Amore* Франческо де Барберино. Речь идёт об изображении, на котором двенадцать персонажей, расположенных симметрично и образующих шесть пар, олицетворяющих столько же степеней посвящения, устремляются к единственному персонажу, расположенному в центре; этот последний, который держит в руках символическую розу, имеет две головы — мужскую и женскую и явно тождествен герметическому Ребису. Единственное заметное отличие от изображений, встречающихся в алхимических трактатах, заключается в том, что в послед-

[331] *Dante* и в самом деле есть лишь сокращенная форма *Durante* каково и было его подлинное имя.

них правая сторона является мужской, а левая — женской, тогда как здесь мы обнаруживаем обратное расположение. Похоже, эта особенность ускользнула от г-на Валли, который, однако, сам того не замечая, даёт ей объяснение, когда говорит, что «человек, с его пассивным интеллектом, соединяется с активной мудростью [*l'intelligence*], олицетворяемой женщиной», тогда как обычно именно мужское начало символизирует активный элемент, а женское — элемент пассивный. Более всего примечательно, что такое переворачивание обычного соотношения равным образом встречается в символизме, используемом индусским тантризмом, и сближение предстаёт особенно настоятельным, когда мы видим, что Чекко д'Асколи [*Cecco d'Ascoli*] говорит: *onde io son ella*, точно так же как *Śākta*, вместо *So'ham*, «Я есть Он» (*Anā Huwa* исламского эзотеризма), говорят *Sā'ham*, «Я есть Она». С другой стороны, г-н Валли отмечает, что рядом с Ребисом, изображенным в *Rosarium Philosophorum*, мы видим род дерева с шестью парами лиц, расположенными симметрично с каждой стороны ствола, и единственным лицом на вершине, и он отождествляет это изображение с персонажами на рисунке Франческо да Барберино. Похоже, что действительно в обоих случаях речь идёт об инициатической иерархии в семь степеней, где последняя степень по существу характеризуется восстановлением герметического андрогина, т. е., в конечном счёте, восстановлением «примордиального состояния»; а это согласуется со всем, что нам случалось говорить о смысле понятия «Роза и Крест» как обозначающего совершенство человеческого состояния. По поводу инициации в семь степеней, мы говорили в нашем исследовании «Эзотеризм Данте» о лестнице с семью ступенями; верно, что последние вообще-то, скорее, соотносят с семью планетарными небесами; но, по соображениям аналогии, в той же самой инициатической системе должно существовать подобие иерархического распределения между «малыми мистериями» и «великими мистериями». С другой стороны, человеческое существо, воссоединившееся с цен-

тром человеческого состояния, тем самым уже готово подняться к состояниям высшим, и оно уже господствует над условиями бытия в этом мире, которого он стал хозяином. Вот почему Ребис из *Rosarium Philosophorum* стоит на луне, а Ребис Василия Валентина — на драконе; это значение было полностью проигнорировано г-ном Валли, который увидел здесь лишь символы разложившейся доктрины или «ошибки, подавляющей мир», тогда как в действительности луна олицетворяет область форм (символизм здесь тот же, что и в случае «хождения по водам»), а дракон здесь есть образ мира элементов.

Г-н Валли, нисколько не подвергая сомнению отношения Данте с тамплиерами, на которые существуют многочисленные указания, инициирует дискуссию по поводу медали из Венского музея, о которой мы говорили в «Эзотеризм Данте»: он пожелал увидеть эту медаль, и он констатирует, что две её стороны были соединены позже, а вначале должны были принадлежать двум различным медалям. Впрочем, он признает, что эта странная операция не могла бы быть произведена без какого-либо к тому основания. Что же до инициалов F.S.K.I.P.F.T., начертанных на обороте, то они для него обозначают семь добродетелей: *Fides*, *Spes*, *Karitas*, *Justitia*, *Prudentia*, *Fortitudo*, *Temperantia*, хотя есть некая аномалия в том, что они расположены в две строки, по четыре и три, а не по три и четыре, как того требовало различение трёх теологических и четырёх основных добродетелей. Так как, впрочем, они соединены ветвями лавра и оливы, «которые, собственно, являются двумя священными растениями посвящённых», то он допускает, что такое истолкование не исключает другое, скрытое значение; а мы добавим, что ненормальная орфография, *Karitas* вместо *Charitas*, могла бы быть вынужденно обусловлена этим двойным смыслом. Впрочем, мы уже отмечали в другом месте того же исследования инициатическую роль, придававшуюся трем теологическим добродетелям, которая была сохранена в 18-й степе-

ни шотландского масонства[332]; кроме того, септенер добродетелей образуется верхним тернером и нижним кватернером, и это достаточно указывает на то, что он слагается согласно эзотерическим принципам. И, наконец, он может — так же, как и септенер «свободных искусств» (и он тоже разделяемый на *trivium* и *quadrivium*) — соответствовать семи ступеням, которые мы только что упомянули, тем более что действительно «вера» (*Fede Santa*) всегда фигурирует на самой высокой ступени «таинственной лестницы» кадошей. Всё это, стало быть, образует более целостную совокупность, нежели могут полагать поверхностные наблюдатели.

В том же музее Вены г-н Валли обнаружил оригинальную медаль Данте, оборот которой являет ещё одно очень странное и загадочное изображение: сердце, помещённое в центр системы окружностей, которая имеет вид небесной сферы, но которая в действительности не является ею и не сопровождается никакой надписью[333]. Имеются три меридиональных и четыре широтных круга, которые г-н Валли снова соотносит соответственно с тремя теологическими и четырьмя основными добродетелями. Мы думаем, что такая интерпретация должна быть верной, поскольку на этом изображении правильно соотнесены вертикальное и горизонтальное направления с созерцательной и активной жизнью, или властью духовной и властью мирской, управляющие, соответственно, той и другой. С ними соотносятся эти две группы добродетелей, которые касательная окружность, дополняющая изображение (и образующая вместе с другими число 8,

---

[332] В 17-й степени, степени «Рыцаря Востока и Запада», мы также обнаруживаем девиз, образованный семью инициалами; они суть инициалы септенера божественных атрибутов, перечисление которых взято из одного из фрагментов Апокалипсиса.

[333] Таким образом расположенное сердце напоминает нам не менее примечательное и таинственное изображение сердца в Сен-Дени в Орке, расположенного в центре планетарного и зодиакального кругов. Это изображение было исследовано Л. Шарбонно-Лассэ в журнале *Regnabit*.

которое есть число равновесия), соединяет в совершенную гармонию под излучением «доктрины любви»[334].

Последняя заметка касается тайного имени, которое «Преданные Любви» давали Богу. Франческо да Барберино, в своем *Tractatus Amoris*, изображает себя в позе поклонения перед буквой *I*; а в «Божественной комедии» Адам говорит, что первое имя Бога было *I*[335], а имя, которое пришло затем, было *El*. Эта буква *I*, которую Данте называет «девятой фигурой», согласно её месту в латинском алфавите (и известно, каким символическим значением обладало для него число 9), очевидно, есть не что иное, как *iod*, хотя последняя есть десятая буква еврейского алфавита; и действительно, *iod*, помимо того, что она является первой буквой тетраграммы, образует божественное имя сама по себе, будь она изолирована или повторена три раза[336]. Это та же буква *iod*, которая в масонстве стала буквой *G*, по сходству с *God* (ибо эта трансформация совершилась в Англии), притом без ущерба для других многообразных значений, которые как вторичные сосредоточились в той же самой букве *G* и исследовать которые здесь не входит в наши намерения.

Остается пожелать, оплакивая уход из жизни г-на Луиджи Валли, чтобы у него нашлись подражатели на этом исследовательском поприще — столь же обширном, сколь и мало изученном до сих пор; и похоже, так и должно быть, потому что он сам сообщает нам, что он уже нашёл последователя в. лице г-на Гаэтано Скарлаты, который посвятил целую работу[337] специальному изучению трактата Данте *De vulgari*

---

[334] Можно было бы. в этой связи, сослаться на то, что мы говорили по поводу трактата Данте *De Monarchia* в «Духовное владычество и мирская власть».

[335] Рай, XXVI, 133.

[336] Считать ли простым совпадением, что сердце Сен-Дени в Орке, о котором мы только что говорили, несёт на себе рану (или то, что кажется таковой) в форме буквы *iod*? И нет ли некоторых основании предположить, что некоторые старинные изображения «Священного Сердца» (Сердца Иисусова), предшествующие их «официальному» усвоению Церковью, могли иметь определённое отношение к доктрине «Преданных Любви» или их продолжателей?

[337] *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*. Палермо, 1930.

eloquentia, книги, также «исполненной тайн», как это верно подметили Россетти и Ару, и который, на первый взгляд говоря просто об итальянском языке, в действительности отсылается к тайному языку, согласно процедуре, равным образом используемой и в исламском эзотеризме, где, как мы уже отмечали в другой связи, инициатический труд может облечься в форму простого трактата по грамматике. Несомненно, будут сделаны и другие открытия в области идей этого же порядка; и даже если те, кто посвящает себя этим исследованиям, привносят в них всего лишь «профаническую» ментальность (при условии, однако, что она будет беспристрастной) и видят здесь лишь предмет для исторической любознательности, полученные результаты от этого не будут менее способны реально содействовать восстановлению традиционного духа для тех, кто сможет понять все их действительное значение. Разве не соотносятся, пусть бессознательно и невольно, эти труды с «поисками утерянного Слова», которые есть то же, что и «поиски Грааля»?

Гермес[A]

Говоря ранее о герметической традиции, мы сказали, что она относится собственно к познанию не метафизического порядка, а только космологического, понимаемого, впрочем, в его двойном смысле, «макрокосмическом» и «микрокосмическом». Это утверждение, хотя оно выражает чистую правду, не имело счастья понравиться тем, кто, воспринимая герметизм сквозь свои собственные фантазии, хотели бы туда включить все без разбора; на деле, они вовсе не представляют себе, чем может быть чистая метафизика… Как бы то ни было, всё же следует понимать, что мы никоим образом не хотели обесценить тем самым традиц ионные науки, которые из герметизма происходят, ни науки, которые им соответствуют в других доктринальных формах Востока и Запада; но надо уметь ставить каждую вещь на своё место, и эти науки, как любое специализированное познание, тем не менее суть только нечто вторичное и производное по отношению к принципам, приложениями которых к более низкому порядку реальности они являются. Только те могут претендовать на его познание, кто хотел бы приписать превосходство «царского искусства» над «священническим искусством»[338]; и может быть как раз в этом, по существу, состоит более или менее осознаваемая причина этих

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

[338] Мы этот вопрос рассматривали в работе «Духовное владычество и мирская власть». — Относительно выражения «царское искусство», которое сохраняется в масонстве, здесь можно отметить любопытное сходство, существующее между именами Гермес и Хирам; это, очевидно, не означает, что оба имени имеют общий лингвистический корень; но их построение тем не менее тождественно, а набор HRM, из которого они в основном сформированы, мог бы дать место и другим сопоставлениям.

возражений, о которых мы только что упоминали. Иначе говоря, не занимаясь тем, что каждый может думать и говорить, так как не в нашем обыкновении учитывать эти индивидуальные мнения, которые перед лицом традиции не существуют, нам не кажется бесполезным дать несколько новых разъяснений, подтверждающих то, что мы уже сказали, и это отсылает нас опять к тому, что более специально касается Гермеса, поскольку никто не станет оспаривать, что именно от него герметизм производит своё название[339]. Греческий Гермес, действительно, обладает чертами, очень точно отвечающими тому, о чём идёт речь, и выраженными как раз его главным атрибутом, кадуцеем, символизм которого мы имели случай более полно анализировать по другому поводу; теперь нам достаточно будет сказать, что этот символизм по существу и непосредственно соотносится с тем, что можно назвать «человеческой алхимией»[340], и касается он возможностей тонкого плана, даже когда они должны рассматриваться только как подготовительное средство для высшей реализации, как это и происходит в индусской традиции с эквивалентными практиками, относящимися к *хатха-йоге*. Впрочем, это можно перенести и на космический порядок, потому что всё то, что есть в человеке,

[339] Мы должны подтвердить, что герметизм действительно имеет греко-египетское происхождение и без натяжки нельзя распространять это название на то, что в разных формах ему соответствует в других традициях, как нельзя, например, называть «Каббалой» учение, которое не будет специфически древнееврейским. Без сомнения, если мы пишем на древнееврейском, мы будем говорить qabbalah, чтобы обозначить традицию в целом, так же как при письме на арабском языке мы будем называть *taṣawwuf* посвящение, в какой бы форме оно ни было: но перенесенные в другой язык, еврейские, арабские и т. п. слова должны быть относимы к традиционным формам, соответствующим выражением которых являются их языки происхождения, каковы бы ни были сопоставления или даже ассимиляции, которым они могут дать место законным образом; и ни в коем случае нельзя смешивать определенный порядок познания, рассматриваемый в самом себе, с той или иной специальной формой, в которую она была облечена в определённых исторических обстоятельствах.

[340] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXI.

имеет своё соответствие в мире, и наоборот[341]; здесь также (и по причине самого этого соответствия) речь идёт собственно о «промежуточном мире», где приведены в действие силы, двойственная природа которых чётко изображена двумя змеями кадуцея. Напомним в этой связи, что Гермес представляется как посланник Богов и как их толкователь [*hermeneutes*], это как раз роль посредника между небесным и земным мирами, и что кроме того у него есть функция «психопомпа» (проводника душ), который в низшем порядке также явно относится к области возможностей тонкого плана[342].

Когда речь идёт о герметизме, можно было бы возразить, что Гермес здесь занимает место египетского Тота, с которым он отождествляется, и что Тот, собственно, представляет Мудрость, относящуюся к священству в качестве охраняющего и передающего традицию; это правда, но поскольку это отождествление не могло быть сделано без причины, то следует предположить, что при этом должно рассматривать определенный аспект Тота, соответствующий определённой части традиции, той, которая заключает в себе познания, относящиеся к «промежуточному миру»; и действительно, все, что можно узнать о древнеегипетской цивилизации согласно оставленным ею следам, как раз показывает, что познания этого порядка были там гораздо более развиты и имели значение гораздо более важное, чем в любом другом месте. В конце концов, имеется и другое сходство, мы можем ска-

---

[341] Это же сказано в *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'*: «мир есть великий человек, а человек есть маленький мир» (*al-'ālam insān kabīr, wa al-insān 'ālam ṣaghīr*). Именно в силу этого соответствия определённая реализация в «микрокосмическом» порядке может вызвать в качестве побочного следствия для существа, которое её достигло, внешнюю реализацию, относящуюся к «макрокосмическому» порядку без того, чтобы к ней специально и ради неё самой стремиться, что мы уже отметили по поводу некоторых случаев превращения металлов в нашей предыдущей главе о «Герметической Традиции».

[342] Эти две функции посредника Богов и «психопомпа» астрологически могли бы быть соотнесены к дневному и ночному аспектам; с другой стороны, можно также здесь найти соответствие нисходящему и восходящему потокам, которые символизируют две змеи кадуцея.

зать даже, другой эквивалент, который показывает, что такое возражение не имеет реального значения: в Индии планета Меркурий (или Гермес) называется Будха, именем, корень которого означает собственно Мудрость; и здесь также достаточно определить тот порядок, в котором эта Мудрость, по своей сущности являющаяся принципом-вдохновителем всякого познания, должна находить своё более конкретное приложение, когда она относится к этой специализированной функции[343].

Относительно этого имени Будха следует отметить любопытный факт: а именно то, что на самом деле оно тождественно имено скандинавского Одина, Водена или Вотана[344]; вовсе не случайно, таким образом, что римляне присвоили это имя своему Меркурию, к тому же в германских языках среда [*le mercredi*] или день Меркурия и в настоящее время ещё обозначается как день Одина. Ещё более замечательно то, что то же самое имя обнаруживается в Вотане древних традиций Центральной Америки, который имеет атрибуты Гермеса, так как он есть Кетцалькоатль, «птица-змея», а единство этих двух символических животных (сопоставляющихся, соответственно, с двумя элементами, возду-

[343] Не следует смешивать это имя Будха (*Budha*) с именем Будда (*Buddha*), означающим Шакья-Муни, хотя оба они имеют, очевидно, в принципе, одинаковое значение и к тому же определённые атрибуты планетарного Будха позднее были перенесены на Будду исторического, он представлялся как «просветленный» излучением этой звезды, сущность которой он таким образом воспринял в некотором смысле в самого себя. Отметим, кстати, что мать Будды имела имя Майя-Деви и что у греков и латинян Майя также была матерью Гермеса или Меркурия.

[344] Известно, что изменение *b* в *v* или в *w* является лингвистическим феноменом, встречающимся весьма часто.

хом и огнем) изображено крыльями и змеями кадуцея[345]. Надо быть слепым, чтобы не видеть в фактах такого рода знак глубокого единства всех традиционных учений; к несчастью, такое ослепление слишком свойственно нашему времени, когда те, кто поистине умеет читать символы, представляют собою незначительное меньшинство и когда, напротив, встречается слишком много «профанов», которые считают себя достаточно квалифицированными для того, чтобы интерпретировать «священную науку», которую они приспосабливают к произволу своего воображения, более или менее беспорядочного.

Другой момент, не менее интересный, таков: в исламской традиции праведный Идрис (*sayyidnā Idrīs*) отождествляется одновременно и с Гермесом и с Енохом; это двойное уподобление, как представляется, указывает на непрерывность традиции, которая восходит за границы египетского священства, унаследовавшего только то, что представлял собою

[345] Смотрите по этому вопросу нашу работу «Язык птиц», VII-ю главу из «Символы священной науки», где мы отмечали, что змея противопоставляется или ассоциируется с птицей в соответствии с тем, рассматривается ли она в своем злотворном или благотворном аспекте. Добавим, что такое изображение, как орел, держащий в своих когтях змею (которое встречается как раз в Мексике) напоминает не только об идее антагонизма, который представлен в индусской традиции битвой Гаруды с *Нагами*; бывает, а именно, в геральдическом символизме, что змея здесь замещается мечом (замещение в особенности поразительное, когда она имеет форму пламенеющего меча, который сближается помимо прочего с молниями, которые держит орел Юпитера); меч же в своем самом возвышенном значении изображает Мудрость и могущество Слова (см., например, Откр. 1:16). — Следует отметить, что одним из главных символов египетского Тота был ибис, уничтожитель рептилий, и в этом качестве он стал также символом Христа; но в кадуцее Гермеса мы имеем змею в её двух противоположных аспектах, как в изображениях «крылатого змея» средних веков (см. «Царь мира», глава III, в конце, в сноске).

Енох, явно относящийся к предшествующей эпохе[346]. В то же время, науки, приписываемые Сейидна Идрису и находящиеся под его специальным покровительством, не есть собственно духовные науки, которые относятся именно к *sayyidnā ʿĪsā*, то есть к Христу; это науки, которые можно квалифицировать как «промежуточные», среди которых в первых рядах фигурируют алхимия и астрология; и именно здесь находятся науки, который могут называться собственно «герметическими». Но здесь следует принять во внимание другой момент, который на первый взгляд, по крайней мере, может рассматриваться как довольно странная инверсия по отношению к привычным соответствиям: среди главных пророков есть один, как это мы увидим в следующей статье, председательствующий в каждом из семи планетарных небес, для которых он является «полюсом» (*аль-кутб*); однако, это не Сейидна Идрис, который представляет небо Меркурия, а Сейидна Аиша, а Сейидна Аиша представляет именно небо Солнца; и естественно, это приводит к такому же изменению позиций в астрологических соответствиях приписываемых им наук. Это поднимает более сложный вопрос, который мы не имеем намерения здесь разбирать во всей полноте; возможно, что у нас будет случай к нему ещё вернуться, а в настоящий момент мы ограничимся несколькими замечаниями, которые может быть позволят предугадать решение и которые покажут, по меньшей мере, что здесь есть нечто большее, чем простое смешение и что то, что рискует быть принято за таковое в глазах поверхностно-

[346] Не следует ли из этого уподобления заключить, что «Книга Еноха» или по крайней мере то, что известно под этим именем, должна рассматриваться как составная часть ансамбля «герметических книг»? С другой стороны, некоторые кроме того отмечают, что свойства Идриса такие же, что и свойства Будды; то, что выше было отмечено, достаточно хорошо показывает, в каком смысле следует понимать это утверждение, которое на самом деле относится к Будхе, индусскому эквиваленту Гермеса. Речь здесь в действительности должно идти не об историческом Будде, смерть которого является событием известным, тогда как об Идрисе специально говорится, что он был перенесен живым на небо, что хорошо соответствует библейскому Еноху.

го и «внешнего» наблюдателя, на самом деле покоится на очень глубоких основаниях.

Прежде всего, речь идёт здесь не об изолированном случае в ансамбле традиционных учений, так как можно найти нечто совершенно подобное в древнееврейской ангелологии: в основном, Михаэль есть ангел Солнца, а Рафаэль ангел Меркурия, но иногда бывает, что эти роли меняются на противоположные. С другой стороны, Михаэль, поскольку он представляет солярного Метатрона, эзотерически уподобляется Христу[347], Рафаэль является, согласно значению его имени, «божественным целителем» и Христос также появляется как «духовный целитель» и как «восставляющий»; впрочем, можно найти также ещё и другие отношения между Христом и принципом, представляемым Меркурием среди планетных сфер[348]. Правда, у греков медицина приписывалась Аполлону, то есть солярному принципу, и его сыну Асклепию (из которого латиняне сделали Эскулапа); но в «герметических книгах» Асклепий становится сыном Гермеса, и надо также заметить, что жезл, который является его атрибутом, имеет тесные символические связи с кадуцеем[349]. Этот пример медицины позволяет понять, каким образом одна и та же наука может иметь аспекты, относящиеся

---

[347] См. «Царь Мира», глава III.

[348] Может быть, в этом следует усматривать корень ошибки, которую совершают некоторые, рассматривая Будду как девятого *avatāra* Вишну; на самом деле речь должна идти о проявлении по отношению к принципу, обозначаемому как Будха планетарный; в этом случае солярный Христос будет собственно Христос в славе, то есть десятым *avatāra*, тем, который должен прийти в конце цикла. — Напомним, в качестве любопытного факта, что месяц май получает своё имя от Майи, матери Меркурия (который называется сущностью одной из планет), которой он был издревле посвящен; однако, в христианстве он стал «месяцем Марии» из-за сходства, которое не является, несомненно, только лишь фонетическим, между Марией и Майей.

[349] Вокруг жезла Эскулапа закручивается одна змея, та, которая представляет благотворную силу, так как злотворная сила должна исчезнуть именно потому, что речь идёт о гении медицины. — Отметим также отношение этого самого жезла Эскулапа как символа исцеления с библейским символом «медной змеи» (см. об этом нашу статью о Сифе, главу XX «Символы священной науки»).

к различным порядкам, отсюда также и различные соответствия, даже если внешние эффекты, которые в них достигаются, кажутся сходными, так как есть медицина чисто духовная или «теургическая» и есть также медицина герметическая или «спагирическая» (алхимическая); это находится в прямой связи с рассматриваемым сейчас вопросом; возможно, когда-нибудь мы объясним, почему с традиционной точки зрения медицина рассматривалась в основном как священническая наука.

С другой стороны, всегда есть тесная связь, установленная между Енохом (Сейидна Идрис) и Илией (*Elie*) (Сейидна Дхул-Кифл, *Dhū al-Kifl*), и тот и другой вознесенные на небо без прохождения через телесную смерть[350], исламская традиция располагает их обоих в солярной сфере. Кроме того, следуя традиции розенкрейцеров Художник Элиас (*Elias Artista*), который председательствует на герметическом «великом деянии»[351], помещается в «солнечной цитадели», которая является, собственно говоря, местопребыванием «бессмертных» (в смысле Чираджива (*cirajīvin*) индусской традиции, то есть существ, «одаренных долгожительством» или тех, жизнь которых продолжается сквозь всю длительность цикла)[352], и которая представляет собою один из аспектов «Центра Мира». Всё это, разумеется, достойно размышления, и если ещё сюда присоединить традиции, почти повсюду символически отождествляющие само Солнце с плодом

[350] Говорится, что они должны вновь появиться на земле в конце цикла: это два «свидетеля», о которых говорится в XI-й главе Апокалипсиса.

[351] Он воплощает в некотором роде природу «философского огня», и известно, что, согласно библейскому рассказу, пророк Илия был вознесен на небо в «огненной колеснице»; это сопоставимо с пламенеющей повозкой (*тайджаса* в индусском учении), которая в человеческом существе соответствует тонкому плану. (См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», глава XIV).

[352] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», глава I. Напомним также о соответствии Солнца с золотом (с точки зрения алхимии), называемом в индусской традиции «минеральным светом»; «годное для питья золото» герметистов, к тому же, есть то же самое, что и «напиток бессмертия», который также называется «золотой жидкостью» («жидким золотом») в даосизме.

«Древа Жизни»[353], то, может быть, станет понятным та особая связь, которую имеет солнечное воздействие с герметизмом, в силу того, что последний, как и «малые мистерии» античности, главной своей целью имеет восстановление «примордиального человеческого состояния»: не эта ли «Солнечная Цитадель» розенкрейцеров должна «спуститься с неба на землю» в конце цикла в виде «Небесного Иерусалима», реализующего «квадратуру круга» согласно совершенной мере «золотой ветви»?

[353] См. «Символизм креста», глава IX.

Хирология в исламском эзотеризме[354]

У нас часто была возможность отметить, насколько концепция «традиционных наук» в наше время стала чужда западным людям и насколько им трудно понять их истинную природу. Ещё недавно мы видели пример такого непонимания в исследовании, посвящённом Мухйиддину Ибн Араби, автор которого удивлялся тому, что нашёл у него вместе с чисто духовным учением многочисленные рассуждения об астрологии, науке о буквах и числах, символической геометрии и многих других вещах того же порядка, которые он, кажется, рассматривает как не имеющие никакой связи с этим учением. Здесь можно наблюдать двойную ошибку, так как исключительно духовная часть учения Мухйиддина Ибн Араби была представлена как «мистическая», тогда как она является метафизической и инициатической; и, если бы речь шла о «мистике», она действительно не имела бы никакой связи с науками, какими бы они ни были. Но напротив, поскольку речь идёт о метафизическом учении, традиционные науки, ценность которых, между прочим, сам автор вообще не признает, следуя обычным современным предубеждениям, выводятся из него в качестве приложений, и как следствие нормальным образом исходят из принципа, и в этом виде эти науки вовсе не представляют собой разнородные и побочные элементы, они являются неотъемлемой частью *at-taṣawwuf*, то есть совокупности инициатических знаний.

Для народов Запада большинство этих традиционных наук сегодня полностью утрачены, а от остальных у них

[354] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», май 1932. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава VII.

остались только более-менее бесформенные обломки, часто выродившиеся настолько, что они приобрели характер простых эмпирических рецептов или «гадательных искусств», очевидно, лишённых всякого доктринального значения. Чтобы на примере разъяснить, насколько такой способ их рассмотрения далёк от реальности, мы предоставим здесь несколько указаний о том, чем является в исламском эзотеризме хирология (*ʿilm al-kaff*), которая, впрочем, образует лишь одно из многочисленных ответвлении от того, что мы можем назвать, за неимением лучшего термина, «физиогномией», хотя и это слово не точно передает всей широты арабского термина, обозначающего эту совокупность знаний (*ʿilm al-firāsah*).

Хирология, сколь странным это бы не показалось тем, кто далёк от подобных вопросов, непосредственно связана в своей исламской форме с наукой о божественных именах: расположение главных линий образует на левой руке число 81 и на правой руке число 18, что в сумме даёт 99, число имен-атрибутов (*ṣifātiyyah*) Аллаха. Что касается имени самого Аллаха, оно сформировано пальцами следующим образом: мизинец соответствует букве *alif*, безымянный — первой *lam*, средний и указательный — второй *lam*, являющейся двойной, и большой палец — *he* (которая по правилам должна писаться в своей «открытой» форме); и в этом главное основание использования руки как символа, столь распространенного во всех исламских странах (вторая причина связана с числом 5, откуда наименование *khums*, иногда даваемое этой символической руке). Через это можно понять значение изречения *Sifr Sayyidnā Ayyūb* (Иов. 37:7): «Он полагает печать на руку каждого человека, чтобы все люди знали дело Его»; добавим также, что это не лишено связи с важной ролью руки в обрядах благословления и освящения.

В то же время, широко известно соответствие различных частей руки планетам (*kawākib*), сохранившееся и в западной хиромантии, но в таком виде, который не предполагает ничего кроме устоявшихся обозначений, тогда как на самом

деле это соответствие устанавливает эффективную связь между хирологией и астрологией. Кроме того, в каждом из семи планетарных небес главенствует один из главных пророков, являющийся его «полюсом» (*аль-Кутб*); качества и науки, которые относятся лично к каждому из этих пророков, находятся в связи с соответствующим астральным влиянием. Список из семи небесных *Aqṭāb* следующий:

Небо Луны (*al-Qamar*): сеид Адам.

Небо Меркурия (*al-ʿUṭārid*): сеид Исса [Иисус — прим. пер.].

Небо Венеры (*az-Zuhrah*): сеид Юсуф [Иосиф — прим. пер.].

Небо Солнца (*ash-Shams*): сеид Идрис.

Небо Марса (*al-Mirrīkh*): сеид Дауд [Давид — прим. пер.].

Небо Юпитера (*al-birjīs*): сеид Муса [Моисей — прим. пер.].

Небо Сатурна (*al-Kaywān*): сеид Ибрахим [Авраам — прим. пер.].

С сеидом Адамом соотносится возделывание [*culture*] земли (ср. Быт. 2:15: «И взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать [*cultiver*] его и хранить его»); с сеидом Иссой — познания исключительно духовного порядка; с сеидом Юсуфом — красота и искусства; с сеидом Идрисом — «посредующие» науки, то есть науки порядка космологии и физики; с сеидом Даудом — управление; с сеидом Мусой, с которым нераздельно ассоциируется его брат Харун [Аарон — прим. пер.], — религиозная область в двойном аспекте, законодательства и культа; с сеидом Ибрахимом — вера (для которой это соответствие с седьмым небом должно быть сближено с тем, что мы недавно упоминали по поводу Данте, относительно его самого высокого положения на семи ступенях лестницы посвящения).

Сверх этого, вокруг этих главных пророков распределяются в семи планетарных небесах другие пророки, известные (то есть те, которые поименно названы в Коране, числом в 25) и неизвестные (то есть все остальные, число пророков в этом случае будет 124 000, согласно традиции).

99 имен, выражающих божественные атрибуты, равным образом распределены в соответствии с этой семеркой: 15 для неба Солнца, по причине его центральной позиции, и 14 для каждого из шести других небес (15 + 6 × 14 = 99). Исследование знаков, которые находятся на части руки, соответствующей каждой из планет, указывает, в какой пропорции (*s*/14 или *s*/15) субъект обладает соответствующими качествами; сама пропорция соответствует одному и тому же числу (*s*) божественных имён из тех, что принадлежат рассматриваемому планетарному небу; эти имена могут быть затем определены посредством подсчетов, впрочем, весьма длительных и сложных.

Добавим, что в районе запястья, то есть вне самой ладони, локализуется соответствие двум высшим небесам, небу неподвижных звезд и небу эмпирея, которые вместе с семью планетными небесами составляют число 9.

Кроме того, в разных частях руки расположены двенадцать зодиакальных знаков (*burūj*) в соотношении с планетами, для которых являются домами (по одному для Солнца и Луны и по два для каждой из пяти остальных планет); а также шестнадцать фигур геомантии (*ʿilm ar-raml*), так как все традиционные науки тесно связаны друг с другом.

Изучение левой руки указывает на «природу» (*aṭ-ṭabīʿah*) субъекта, то есть на совокупность наклонностей, предрасположенностей или способностей, которые определённым образом составляют его врожденные черты. Изучение правой руки позволяет понять приобретенные черты (*al-istiksāb*); однако они постоянно модифицируются, так что для их исследования должно происходить каждые четыре месяца. Этот период из четырёх месяцев составляет при этом на полный цикл, в том смысле, что он приводит к возвращению к зодиакальному знаку, соответствующему той же стихии, что и в исходной точке; известно, что это соответствие стихиям имеет следующий порядок: огонь (*nār*), земля (*turāb*), воздух (*hawāʾ*), вода (*māʾ*). Следовательно, ошибочно считать, как это иногда делают, что рассматриваемый пери-

од должен состоять только из трёх месяцев, так как такой период соответствует только одному сезону, то есть одной части годичного цикла, и сам не является полным циклом.

Эти несколько замечаний, какими бы краткими они ни были, показывают, как любая полноценная (регулярная) традиционная наука связана с принципам доктринального порядка и полностью от них зависит; при этом они позволяют понять, как мы уже часто говорили, что такая наука строго связана с определённой традиционной формой таким образом, что она совершенно бесполезна вне цивилизации, для которой она была создана согласно её традиционной формы. Так, в данном пример: соображения, связанные с божественными именам и пророкам, на которых как раз базируется все остальное, неприменимы вне исламского мира, так же и в другом примере: ономантический подсчет, применяемый либо отдельно, либо при создании гороскопа в некоторых астрологических методах, применим только для арабских имен, буквы которых обладают определённым числовым значением. В этом отношении всегда возникает, в порядке частных применений, проблема адаптации, которая делает невозможным перенос этих наук такими, каковы они есть, из одной традиционной формы в другую; в этом же, несомненно, кроется одна из главных причин трудности для их понимания теми, кто, как западные люди, не имеет эквивалента в своей собственной цивилизации[355].

Миср, 18 зуль-ка‘да 1350 года Хиджры [25 марта 1932 года — прим.пер.] (на рождение сеида Али Нуреддина Эль-Байюми).

[355] Данные, которые послужили основанием для этих заметок, извлечены из неизданного трактата шейха Сейда Али Нуреддина Эль-Байюми, основателя *тариката*, носящего его имя (*bayyūmiyyah*); эти рукописи и сейчас находятся в распоряжении сто прямых потомков.

Инициатические организации и религиозные секты[A]

Изучение инициатических организаций является, как мы говорили выше, делом чрезвычайно сложным; добавим, что оно нередко ещё усложняется теми заблуждениями, которые обычно обусловливаются более или менее полным незнанием природы данных организаций; среди этих заблуждений отметим в первую очередь то, вследствие которого их порой обозначают термином «секты»; это не просто неточность языка, а нечто гораздо большее. В самом деле, выражение «секты» должно быть отвергнуто не только потому, что оно одиозно и, как негативно окрашенное, могло бы исходить от противников; хотя, впрочем, некоторые из употребляющих его делают это без враждебного умысла, из подражания или по привычке; так случается с теми, кто называет «язычеством» учения античности, даже не подозревая о том, что это термин оскорбительный, из лексикона полемики худшего свойства[356]. Здесь и впрямь происходит серьёзная путаница между вещами совершенно различного

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XI.

[356] Фабр д'Оливе в своем «Обозрении золотых стихов Пифагора» (*Examens des Vers Dores de Pythagore*) весьма верно пишет по этому поводу: «Слово "язычник" есть термин оскорбительный и уничижительный, происходящий от латинского *paganus*, что значит мужлан, крестьянин. Когда христианство полностью восторжествовало над греческим и римским политеизмом и по приказу императора Феодосия в городах были разрушены последние храмы, посвящённые языческим богам, то оказалось, что лишь население сельской местности достаточно долго упорствовало в сохранении старого культа; это и повело к тому, что тем же словом pagani назвали и тех, кто следовал их примеру. Такое обозначение, которое применялось к грекам и римлянам V века, отказывавшимся подчиниться господствующей религии империи, является ложным и нелепым, когда его распространяют на другие времена и народы».

порядка, пожалуй, не всегда непроизвольная со стороны тех, кто её создал и поддерживает; она исходит — особенно в христианском, а порой и в исламском мире[357] — от противников или отрицателей эзотеризма, которые хотят таким образом, посредством ложной ассимиляции, распространить на него недоверие, связанное с «сектами» как таковыми, т. е. в конечном счёте с «ересями» в специфически религиозном понимании[358].

Но, коль скоро мы говорим об эзотеризме и инициации, речь уже идёт вовсе не о религии, но о чистом знании и о «священной науке», которая хотя и носит сакральный характер (а он отнюдь не является монополией религии, как иногда ошибочно полагают)[359], тем не менее является наукой по преимуществу, хотя и в смысле, явно отличном от того, который придают этому слову современники, знакомые лишь со светской наукой, лишённой какой-либо ценности с традиционной точки зрения и обусловленной в той или иной степени искажением самой идеи науки, как мы неоднократно объясняли. Упомянутой путанице, возможно, способствует то, что этот эзотеризм более непосредственным образом связан с религией, нежели с какой-либо другой внешней областью, хотя бы в силу свойственного им обоим традиционного характера; в некоторых случаях он даже может находить основание и опору в определённой религиозной форме; но при этом он не вступает с ней ни в противоречие, ни в соперничество, поскольку соотносится со-

[357] Арабский термин, соответствующий слову «секта», — *фирках*, — также выражает идею разделения.

[358] Мы видим, что хотя речь по-прежнему идёт о смешении обеих областей — эзотерической и экзотерической, — здесь проявляется достаточно большое отличие от ложного уподобления эзотеризма мистицизму, о чём мы говорили прежде; это уподобление — пожалуй, более недавнего времени — направлено скорее на «аннексирование» эзотеризма, нежели на его дискредитацию; это, конечно, подход более уместный и наводит на мысль, что кое-кто, наконец, отдал себе отчет в ущербности позиции грубого пренебрежения и простого отрицания.

[359] Кое-кто заходит в этом плане так далеко, что для них не существует иной «священной» науки, кроме теологии!

вершенно с другой областью. Впрочем, это связано и с тем, что речь здесь идёт, согласно самому определению, о сфере знания, предназначенного для элиты; в то время как религия, также по определению (будучи экзотерической частью любой традиции, даже если она не облечена в специфически религиозную форму), напротив, обращается ко всем без различия; инициация в подлинном смысле слова, предполагающая особые врожденные качества, не может принадлежать к религиозной сфере[360]. Но даже если не вникать в суть предмета, само предположение, что инициатическая организация могла бы составить конкуренцию организации религиозной, поистине абсурдно; и впрямь, уже в силу своего «закрытого» характера и ограниченного пополнения, она оказалась бы тогда в слишком невыгодном положении[361]; но не в этом состоят её роль и цель.

Мы отметим далее, что «секта», согласно этимологии этого слова, непременно означает раскол или разделение; и в самом деле, «секты» суть разделения внутри религии, порожденные более или менее глубокими разногласиями между её членами. Следовательно, «секты» неизбежно представляют собой множественность[362], и их существование предполагает удаление от принципа; эзотеризм же, напро-

---

[360] На это можно возразить, что для священнического рукоположения также необходимы определённые «качества», но в этом случае речь идёт лишь о способности к осуществлению некоторых частных функций; в другом же случае «качества» необходимы не только для того, чтобы исполнять некую функцию в инициатической организации, но и для того, чтобы получить саму инициацию, а это совсем другое дело.

[361] Преимущество инициатической организации как таковой, напротив, состоит в максимальном ограничении её пополнения, ибо в этой сфере слишком большое расширение становится одной из первых причин определённого вырождения, как мы объясним дальше.

[362] Это показывает коренную ошибочность концепций, особенно распространенных среди «антимасонских» писателей, которые говорят о «Секте» в единственном числе и с большой буквы, как о некоей целостности, в которую их воображение вкладывает все, что для них ненавистно; а то, что слова при этом полностью теряют присущий им смысл, — одна из характеристик умственного разброда нашей эпохи.

тив, по самой своей природе являет собой нечто обратное — более близкое к принципу, нежели религия и вообще экзотеризм, даже свободные от искажений. В самом деле, благодаря эзотеризму все традиционные доктрины объединяются, невзирая на различия их внешних форм, пусть и необходимых в их собственной сфере; и с этой точки зрения инициатические организации не только не являются «сектами», но представляют собой даже нечто противоположное.

Кроме того, «секты», расколы или ереси, обычно появляются как производные от данной религии, в лоне которой они возникли и «неправильными» ответвлениями которой, так сказать, являются. Напротив, эзотеризм никоим образом не может происходить от религии, даже там, где он опирается на нее; как средство выражения и реализации, он лишь на деле связывает её с её принципом и в действительности представляет по отношению к ней Традицию, предшествующую всем частным традиционным формам — религиозным или иным. Внутреннее не может быть создано внешним, как центр — окружностью или высшее — низшим, как дух — телом; влияния, воздействующие на традиционные организации, всегда нисходят и никогда не восходят, подобно тому как река никогда не течет вспять к своим истокам. Предполагать, что инициация могла бы выйти из религии, и тем более — из «секты», — значит перевернуть все нормальные взаимосвязи, вытекающие из самой природы вещей[363]; эзотеризм относится к религиозному экзотеризму поистине так же, как дух — к телу, тем более, что когда религия утратила всякий контакт с эзотеризмом[364], в ней остались лишь

[363] Подобную, но ещё более серьёзную ошибку совершают те, кто хотел бы вывести инициацию из чего-то ещё более внешнего, например из философии: инициатический мир осуществляет своё «невидимое» влияние на мир профанный прямо или опосредованно, но, за исключением анормальных случаев серьёзного вырождения некоторых организаций, он никоим образом не мог бы подвергнуться влиянию внешнего мира.

[364] Следует отметить, что когда мы говорим «всякий контакт», то это подразумевает наличие общей границы между обеими областями, на которой происходит контакт между ними, что не влечёт за собой ни малейшего смешения.

мёртвая буква и непонятный формализм; и впрямь, её оживляла лишь реальная коммуникация с духовным центром мира, а последняя может устанавливаться и сознательно поддерживаться только благодаря эзотеризму и наличию истинной и регулярной инициатической организации.

Итак, чтобы объяснить, каким образом смешение, которое мы стараемся рассеять, могло показаться достаточно резонным многим из тех, кто смотрит на вещи лишь с внешней стороны, скажем следующее: по-видимому, в некоторых случаях религиозные «секты» могли возникнуть благодаря факту неосмотрительного распространения фрагментов не вполне понятой эзотерической доктрины; но эзотеризм сам по себе никоим образом не может нести ответственность за подобного рода «вульгаризацию» или «профанацию» (в этимологическом смысле слова), противную самой его сути и нанесшую ущерб чистоте доктрины. Чтобы произошло нечто подобное, нужно было, чтобы лица, воспринявшие такого рода учение, весьма плохо его поняли, из-за отсутствия подготовки и, пожалуй, даже врожденных качеств [*qualification*]; поэтому они приписали ему религиозный характер, полностью его извративший; не всегда ли, в конечном счёте, заблуждение проистекает из непонимания или искажения истины? Если взять пример из истории Средних веков, так обстояло дело с альбигойцами; но если последние были «еретиками», то Данте и «Верные Любви», строго придерживавшиеся принципа инициации, ими не были[365]; этот пример также помогает понять основное различие между «сектами» и инициатическими организациями. Добавим, что если некоторые «секты» могли быть порождены искажениями инициатического учения, то уже само это с очевидностью предполагает предсуществование последнего и его независимость по отношению к упомянутым «сектам»; исторически, как и логически, противоположное мнение представляется совершенно необоснованным.

---

[365] См.:«Эзотеризм Данте», особенно стр. 3-7 и 27-28.

Остается рассмотреть ещё один вопрос: как и почему порой могут происходить подобные искажения? Полный ответ потребовал бы рассмотрения каждого случая в отдельности, а это завело бы нас слишком далеко. В целом можно сказать, прежде всего, что с самой внешней точки зрения представляется почти невозможным полностью воспрепятствовать искажениям; и хотя последние в любом случае носят лишь частичный и фрагментарный характер (так как они затрагивают только то, что наиболее доступно), но в последующем деформации усиливаются. С более глубокой точки зрения можно было бы сказать, что подобные вещи должны происходить в определённых обстоятельствах, поскольку они тем самым воздействуют на ход событий; «секты» также играют свою роль в истории человечества, пусть и низшую; и не следует забывать, что любой внешний беспорядок в действительности представляет собой элемент общего мирового порядка. Распри внешнего мира заметно теряют свою значимость, когда их рассматривают с той точки, где примиряются все вызвавшие их оппозиции; так происходит, когда встаешь на точку зрения эзотерическую и инициатическую. Но именно поэтому в задачи инициатических организаций не входит вмешиваться в такие распри или, как говорится, «принимать чью-либо сторону»; тогда как «секты», напротив, по природе своей неизбежно ангажированы и, пожалуй, в этом и заключается весь смысл их существования.

Новые заметки о тайном языке Данте[A]

Говоря в предыдущей главе о двух томах последней книги г-на Луиджи Валли, мы упоминали произведение, которое, руководствуясь теми же идеями, г-н Гаэтано Скарлата посвятил трактату Данте *De vulgari eloquentia*, или, скорее, как он предпочитает называть этот трактат (ибо заглавие никогда не было чётко фиксировано), *De vulgaris eloquentiae doctrina*, согласно выражению, употребленному самим автором, чтобы с самого начала определить сюжет труда и чтобы сделать очевидным его намерения касательно доктринального содержания поэзии на обыденном языке[366]. Действительно, произведения тех поэтов, кого Данте называет *poeti volgari*, имели, как говорит он, *verace intendimento*, т. е. заключали в себе скрытый смысл, в соответствии с символизмом «Преданных Любви». Он противопоставляет их *litterali* (а не *litterati*, как иногда неточно читали), или тем, кто писал только в литературном смысле. Первые для него — истинные поэты, и он именует их также *trilingues doctores*, и это можно объяснить, с одной стороны, как следствие существования такой поэзии на трёх языках: итальянском, провансальском (не «французском», как это ошибочно заявляет Скарлата) и испанском. Но никакой поэт на самом деле никогда не писал на этих трёх языках, потому в действительности это название означает тройной смысл толко-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Очерки о христианском эзотеризме» (1954) как глава 6.

[366] *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Палермо, 1930.

вания[367]. Об этих *trilingues doctores* Данте говорит, что *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, и это достаточно ясно намекает на доктрину «Преданных Любви».

По поводу этих последних г-н Скарлата делает очень справедливое замечание: он полагает, что они никогда не составляли ассоциацию, подчинённую жестко определённым формам, более или менее сходным с формами современного масонства, например, с центральной властью, учреждающей «филиалы» в различных местностях; а мы можем добавить, опираясь на это замечание, что и в самом масонстве ничего подобного не существовало до учреждения Великой Ложи Англии в 1717 году. Не похоже, однако, чтобы г-н Скарлата уловил все значение этого факта, который он считает должным приписать просто обстоятельствам, неблагоприятным для существования института, являющего себя в более оформленном виде; реально же, как мы говорили, подлинно инициатическая организация не может быть «обществом» в современном смысле этого слова, со всеми внешними атрибутами, которые оно предполагает. Когда мы видим, что появляются статуты, писаные правила и прочее в том же роде, можно быть уверенными, что налицо вырождение, придающее организации «полупрофанический» характер, если можно употребить такое выражение. Но что до уровня собственно инициатического, то г-н Скарлата не проник в глубину вещей и, похоже, даже не приблизился к ней так, как г-н Валли. Он придает особое значение политической стороне, в конечном счёте, вспомогательной, и постоянно говорит о «сектах», а это пункт, по которому мы достаточно пространно объяснились в предыдущей главе. В своих рассуждениях он делает слишком мало выводов из тезиса доктрины (эзотерической, а не еретической) об *amor sapientiae*, который, однако, есть самое главное, тогда как остальное отно-

[367] Несомненно, под этим следует понимать три смысла, высших по отношению к смыслу буквальному, так что, вместе с этим последним, будет четыре смысла, о которых говорит Данте в *Convito*, как мы уже указывали в начале нашего исследования «Эзотеризм Данте».

сится лишь к преходящим историческим обстоятельствам. Впрочем, возможно, что самый сюжет этого произведения Данте довольно легко подталкивает к тому, что мы называем ошибкой перспективы: *De vulgaris eloquentiae doctrina* находится в прямой связи с *De monarchia* и, следовательно, соотносится с частью того труда Данте, где социальные аспекты занимают самое значительное место. Но сами эти аспекты могут ли быть хорошо поняты, если их не соотносить постоянно с их принципом? Самое досадное состоит в том, что г-н Скарлата, когда он переходит к общеисторической панораме, позволяет себе увлекаться более чем спорными интерпретациями и доходит до того, что делает из Данте и «Преданных Любви» противников духа средневековья и предшественников современных идей, воодушевляемых «светским» и «демократическим» духом, что в действительности было бы самым что ни на есть «антиинициатическим». Эту вторую часть его книги, где, однако, есть интересные замечания, в частности, относительно восточных влияний при дворе Фридриха II и во францисканском движении, следовало бы переделать на основаниях, более соответствующих традиционному смыслу; верно, что она представлена как всего лишь «первая попытка исторической реконструкции», и кто знает, не побудят ли дальнейшие изыскания самого автора переделать её?

Одной из причин ошибки г-на Скарлаты является, быть может, манера, в которой Данте противопоставляет использование *vulgare* использованию латыни, языка церковного, а также и манера символизировать поэтов, согласно *verace intendimento*, наподобие теологов (притом скорее всего здесь налицо простая аллегория); в глазах противников Данте или же (что часто оказывалось одним и тем же) тех, кто его не понимал, *vulgare* означало всего лишь *sermolaicus*, тогда как для него самого это было совсем иное. А с другой стороны, с точки зрения строго традиционной, разве функция «посвящённых» и в самом деле не была более «священнодейственной», чем функция экзотерического «духовенства», ко-

торое владеет всего лишь буквой и останавливается перед самым внешним покровом доктрины?[368] Самое важное — понять, что Данте подразумевает под выражением *vulgare illustre*, которое может показаться странным и даже противоречивым, если придерживаться обычного значения слов, но которое становится понятным, если заметить, что Данте делает *vulgare* синонимом *naturale*: это язык, который человек изучает непосредственно путём устной передачи (как ребенок, который с инициатической точки зрения олицетворяет неофита, изучая свой собственный родной язык), т. е. символически язык, который служит колесницей традиции и который может в этом отношении быть отождествленным с языком примордиальным и универсальным. Это вплотную касается, как видим, вопроса о таинственном «сириакском языке» (*lughah suryāniyyah*), о котором мы говорим в предыдущих статьях[369]; верно, что для Данте этим «языком откровения», похоже, был древнееврейский, но подобное утверждение не следует понимать буквально, поскольку то же самое можно сказать о любом языке, имеющем характер «священного», т. е. служащем для выражения правильной традиционной формы[370]. Согласно Данте, разговорный язык первого человека, сотворённый непосредственно Богом, оставался языком его потомков вплоть до построения Вавилонской башни; затем *hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber...; hiis solis post confusionem remansit*; но этими «сыновьями» — разве не являются скорее всего те, кто сохранил традицию, нежели какой-то определенный народ? Разве также и имя «Израиль» не употреблялось зачастую для обозна-

[368] Согласно нормальному иерархическому порядку, посвящённый выше обычного «клирика» (будь он даже теологом), тогда как «лаик» («мирянин»), естественно, ниже последнего.

[369] «Наука о буквах» (февр., 1931) и «Язык птиц» (ноябрь, 1931).

[370] Само собой разумеется, что, когда противопоставляют «разговорные языки» «языкам священным», то слово «разговорный» [*vulgaire*] берут в его обычном смысле; если бы его брали в смысле Данте, то это выражение было бы не применимо, и во избежание двусмысленности следовало бы говорить о «профанических языках».

чения совокупности посвящённых, каково бы ни было их этническое происхождение, а те, кто действительно образуют «избранный народ», разве они не обладают универсальным языком, который позволяет им всем понимать друг друга, т. е. знанием единой традиции, скрытой под всеми этими частными формами?[371] Впрочем, если бы Данте и впрямь думал, что речь действительно идёт о древнееврейском языке, то он не мог бы сказать, что Церковь (обозначаемая загадочным именем *Petramala*) считает себя говорящей на языке Адама, ибо она говорит не на древнееврейском, а на латыни, для которой, кажется, никто никогда не требовал статуса первоначального языка. Но если под этим подразумевать, что она полагает себя дающей истинную доктрину откровения, то все становится совершенно ясным. Сверх того, даже если допустить, что первые христиане, которые обладали этой истинной доктриной, действительно говорили на древнееврейском (что исторически было бы неточно, так как арамейский является еврейским не больше, чем итальянский латынью), то «Преданные Любви», которые считали себя их продолжателями, никогда не претендовали на этот язык, дабы противопоставить его латыни, что они логи-

[371] См. в этой связи главу «Дар языков» книги «Заметки об инициации». [Выражение «сириакский язык» смущает иных, а потому соответствующий оборот у Генона нередко переводят как «сирийский язык». Однако это не одно и то же, и есть основания полагать, что речь идёт скорее всего о языке арамейском. На нем, как известно, говорил Христос. Как сообщается в одной из католических газет, недавно в Сирии, в деревне Маалюля, открылся центр по изучению этого языка, который руководитель центра Джордж Ризк именует «сирьякским диалектом». В настоящее время на этом диалекте говорят жители нескольких деревень в округе Каламун, где и расположена получившая ныне всемирную известность Маалюля. Сегодня носителями сирьякского диалекта остаются всего 6 тысяч человек, а когда-то в ассирийской империи и сменившей её персидской державе Ахменидов этот язык был распространен чрезвычайно — прим. пер.]

чески должны были бы сделать, если придерживаться буквального истолкования[372].

Мы видим, что всё это очень далеко от чисто «филологического» значения, которое обычно приписывается трактату Данте, и что речь идёт, по сути, о чём-то совсем ином, нежели итальянский язык; и даже то, что реально относится к нему, может также иметь и символическое значение. Так, когда Данте противопоставляет тот или иной город (или область) другому, речь идёт не просто о лингвистической оппозиции, или когда называет такие имена, как *Petramala*, *Papienses* или *Aquilegienses*, в этом выборе (даже не входя в рассмотрение географического символизма в собственном смысле слова) можно обнаружить весьма прозрачные интенции, как это уже отметил Россетти; и естественно, зачастую следует, дабы понять подлинный смысл того или иного, видимо, незначащего слова, обращаться к условной терминологии «Преданных Любви». Г-н Скарлата делает очень справедливое наблюдение, что почти всегда это примеры (включая те, которые кажутся имеющими лишь чисто риторическое или грамматическое значение), дающие ключ к контексту. Это и в самом деле было великолепное средство отвлечь внимание «профанов», которые увидели здесь лишь заурядные и незначащие фразы; можно было бы сказать, что эти примеры играют тут роль, вполне сравнимую с ролью «мифов» в платоновских диалогах, и стоит лишь посмотреть, что выделывают с последними университетские «критики», дабы увериться в совершенной эффективности процедуры, которая состоит в превращении в «закуску», если можно так выразиться, именно того, что является самым важным.

---

[372] Добавим ещё, что, как это отмечает г-н Скарлата, идее непрерывного продолжения первоначального языка противоречат слова, которые сам Данте в «Божественной Комедии» приписывает Адаму (Рай, XXVI, 124). Эти слова, впрочем, могут быть объяснены рассмотрением циклических периодов: первоначальный язык был *tutta spenta* с конца крита-юги, следовательно, ранее начинания «Немвродова народа», что соответствует только началу кали-юги.

в конечном счёте, похоже, Данте, по существу, сделал попытку создать язык, способный посредством наложения многообразных смыслов, выразить по мере возможности эзотерическую доктрину; и если кодификация такого языка может быть определена как «риторическая», то это риторика совершенного рода, столь же далёкая от того, что сегодня подразумевают под этим словом, как поэзия «Преданных Любви» далека от поэзии наших современников, предшественниками которых являются эти *litterali*, которых Данте упрекал в «глупом» (*stoltamente*) рифмовании без вкладывания в их стихи какого-либо глубокого смысла[373]. Согласно выражению г-на Валли, которое мы уже цитировали, Данте стремился к чему-то иному, нежели «занятию литературой», а это равносильно тому, чтобы сказать, что он как раз был полной противоположностью современного человека. Его творчество, далекое противостояния духу средневековья, является одним из его самых совершенных синтезов, точно так же, как и творчество строителей соборов; и самые простые инициатические знания позволяют без труда понять, что есть очень глубокие основания для такого сближения.

[373] Примерно так же предшественниками современных химиков являются не настоящие алхимики, но «стеклодувы»; идёт ли речь о науках или об искусствах, чисто «профаническая» концепция современных людей всегда имеет своим итогом подобное вырождение.

Даосизм и конфуцианство[374]

Древние народы в большинстве своем почти не заботились о том, чтобы установить для своей истории строгую хронологию; некоторые даже пользовались, по крайней мере, для давно прошедших эпох, только символическими числами, чтобы, не совершая большой ошибки, не принимать даты буквально и в обычном смысле слова. Китайцы в этом отношении составляют достаточно замечательное исключение: они, может быть, являются единственным народом, который постоянно заботился с самого происхождения его традиции о том, чтобы датировать свои анналы посредством точных астрономических наблюдений, включающих описание состояния неба в момент, когда происходили события, о которых сохранились воспоминания. Можно, следовательно, быть более уверенным в том, что касается Китая и его древней истории, чем во многих других случаях; и таким образом, известно, что начало традиции, которую можно назвать собственно китайской, восходит к 3 700 годам до новой эры. По достаточно любопытному совпадению та же самая эпоха есть начало древнееврейской эры; но для этой последней было бы трудно сказать, какое событие в реальности относится к этой отправной точке.

Такое начало, сколь бы оно ни казалось далёким, когда его сравнивают с началом греко-римской цивилизации или с датами античности, называемой «классической», тем не менее, по правде сказать, является довольно недавним. Каково было в то время состояние желтой расы, которая обитала, вероятно, тогда в районах Центральной Азии? Это невоз-

[374] «Вуаль Исиды», 1932, стр. 485-508. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава X.

можно выяснить точно ввиду отсутствия достаточно четких данных. Представляется, что эта раса пережила период помрачения неопределённой длительности, и что она была извлечена из этого состояния сна в тот момент, который также был отмечен важными изменениями в других частях человечества. Можно утверждать, таким образом, и даже это есть единственная вещь, которая позволяет это утверждать достаточно чётко, что это, проявляющееся как начало, было поистине лишь пробуждением имевшейся задолго до этого традиции, которая, однако, должна быть облечена в другую форму, чтобы приспособиться к новым условиям. Как бы то ни было, история Китая, или того, что так сегодня называется, начинается, собственно говоря, с Фу-си, который считается его первым императором. Надо сразу добавить, что имя Фу-си, с которым связывают весь ансамбль познаний, составляющих саму сущность китайской традиции, на деле служит для обозначения всего периода, простирающегося на много веков.

Фу-си, чтобы закрепить принципы традиции, использовал линейные символы настолько же простые и синтетичные, насколько возможно: непрерывные черты и разорванные черты соответственно обозначали *ян* и *инь*, то есть два принципа, активный и пассивный, которые, происходя от чего-то вроде поляризации высшего метафизического Единства, порождают все универсальное проявление. Комбинации этих двух знаков во всех возможных сочетаниях образуют восемь *гуа*, или «триграмм», навсегда оставшиеся символами дальневосточной традиции. Говорят, что «перед тем как нарисовать триграммы, Фу-си посмотрел на Небо, потом опустил взгляд к Земле, наблюдал там особенности, рассматривал черты людей и всех внешних вещей»[375]. Это выражение особенно интересно тем, что содержит точное выражение великой Триады, или двух взаимно дополнительных принципов, из которых происходят все вещи, и человек,

[375] *Livre des Rites de Tcheou.*

который, будучи причастным и тому, и другому по своей природе, является средним термином Триады, посредником между Небом и Землей. Здесь надо уточнить, что речь идёт об «истинном человеке», то есть о таком, который, достигнув полного развития своих высших способностей, «может помочь Небу и Земле в поддержании порядка и трансформации существующих вещей и представляющий собой тем самым третью силу наряду с Небом и Землей»[376]. Говорится также, что Фу-си видел дракона, выходящего из потока, соединяющего в себе могущество Неба и Земли, при этом триграммы были написаны на его спине; это есть лишь иной способ выражения одного и того же.

По сути, любая традиция содержалась изначально, как зерно, в триграммах, символах, наилучшим образом приспособленных служить поддержкой бесчисленным возможностям: остается лишь предпринять необходимое их развертывание либо в области чистого метафизического познания, либо в области их различных приложений к космическому и человеческому порядкам. Для этого Фу-си написал три книги, из которых последняя, называемая «И цзин», или «Книга перемен», единственная дошедшая до нас. Текст этой книги настолько синтетический, насколько можно это понимать в самых разнообразных смыслах, к тому же совершенным образом между собой согласованных в зависимости от того, насколько строго придерживаются принципов или хотят приложить тот или другой из них к тому или иному определённому порядку. Таким образом, кроме метафизического смысла есть ещё множество случайных приложений неодинаковой важности, которые конституируют многие традиционные науки: логическое, математическое, астрономическое, физиологическое, социальное и множество других приложений; есть даже применение для цели гадания, которое, однако, рассматривается как одно из самых низших из всех и практика которого оставляется для

[376] Чжун-юн, XXII.

бродящих жонглеров. Наконец, общая черта всех традиционных учений состоит в том, чтобы изначально содержать в самих себе возможности всякого мыслимого развития, включая возможности бесчисленного разнообразия наук, о которых современный Запад не имеет ни малейшего понятия, и всех приложений, которые могут потребоваться в виду последующих обстоятельств. Неуместно, следовательно, удивляться тому, что учения, заключенные в И цзин и полученные, как сам Фу-си объявил, из очень древнего прошлого, которое даже весьма трудно определить, стали общим основанием двух доктрин, в которых китайская традиция существует вплоть до наших дней и которые, тем не менее, по причине совершенно разных областей, соотносимых с ними, на первый взгляд могут показаться не имеющими никакой общей точки взаимодействия: даосизм и конфуцианство.

Каковы были обстоятельства в начале примерно третьего тысячелетия, сделавшие необходимым новое приспособление традиционного учения, то есть изменение, относящееся, однако, по существу не к основе, которая остается всегда строго тождественной самой себе, но к формам, в которых это учение воплощается определённым образом? Этот момент остается, несомненно, трудным для полного выяснения, так как эти вещи в Китае, как и в других местах, таковы, что они не оставляют следов в написанной истории, в которой внешние действия гораздо более явны, нежели глубоко скрытые. Во всяком случае, очевидно, что учение, как оно было сформулировано Фу-си, перестало пониматься вообще в том, что в нём является самым существенным. Несомненно также, что применения, которые тогда были извлечены из него, а именно с социальной точки зрения, сами более не соответствуют условиям бытия расы, которая должна была очень значительно измениться за этот промежуток времени.

Тогда шел VI век до нашей эры, и надо отметить, что в это время произошли значительные изменения почти у всех на-

родов, так что всё, что тогда происходило в Китае, должно быть связано с некой причиной, возможно, трудно определимой, но действие которой распространялось на все земное человечество. Особенностью здесь является то, что VI век до н. э. может рассматриваться, в самом общем смысле, как начало собственно «исторического» периода: когда же хотят подняться далее, то невозможно установить даже приблизительную хронологию, за исключением некоторых особых случаев, каков именно случай Китая; напротив, начиная с этого времени даты событий повсюду известны с достаточно большой точностью; конечно, этот факт заслуживает некоторого размышления. Изменения, тогда происходившие, носили, однако, различные черты в зависимости от страны: в Индии, например, можно видеть рождение буддизма, то есть восстание против традиционного духа, доходящее до отрицания всякого авторитета, до настоящей анархии в интеллектуальном и социальном порядках. В Китае, напротив, строго в традиционном строе одновременно конституируются две новые доктринальные формы, которые названы даосизмом и конфуцианством.

Основатели этих двух доктрин, Лао-цзы и Кун-цзы, которого на Западе называют Конфуций, были, таким образом, современниками, и история нам повествует, что они однажды встретились. «Открыл ли ты *Дао*?», спросил Лао-цзы. «Я искал двадцать семь лет, — ответил Кун-цзы, — но я его не нашёл». Вслед за этим Лао-цзы ограничился тем, что дал своему собеседнику несколько советов: «мудрец любит темноту; он не предается всему преходящему; он изучает времена и обстоятельства. Если момент подходящий, он говорит; если нет — молчит. Тот, кто владеет драгоценностью, не показывает её всем; поэтому тот, кто поистине мудр, не обнаруживает перед всеми свою мудрость. Вот все, что я должен тебе сказать: извлеки из этого свою пользу». Кун-цзы, возвращаясь к этой встрече, говорил: «Я видел Лао-цзы; он похож на дракона. Что касается дракона, то я не ведаю, как

он может быть носимым ветрами и облаками и подниматься к небу».

Эта история, рассказанная историком Сыма Цянем, совершенным образом определяет соответствующие позиции двух доктрин, и мы бы сказали скорее двух ветвей доктрины, в разделении на которые должна пребывать с этого времени дальневосточная традиция: одна заключает в себе, по сути, чистую метафизику, к которой присоединяются все традиционные науки, имеющую чисто спекулятивное значение или, лучше сказать, «когнитивное»; другая заключена в практической области и относится исключительно к области социальных приложений. Кун-цзы сам признавался, что он вовсе не рожден «для Знания», то есть он не достиг высшего познания, которое является метафизическим и сверхрациональным познанием. Он познал традиционные символы, но он не проник в их глубинный смысл. Вот почему его работа должна быть ограничена специальной и случайной областью, единственно бывшей в его компетенции; но он воздерживается, по крайне мере, от того, чтобы отрицать то, что её превосходит. В этом отношении его более или менее отдалённые ученики не всегда ему в этом подражали, а некоторые по странности, очень распространенной у «специалистов» всякого рода, обнаруживали нередко признаки узкой односторонности, которая навлекла на них со стороны великих даосских комментаторов, Ле-цзы и особенно Чжуан-цзы, несколько реплик довольно резкой иронии. Дискуссии и ссоры, происходившие в определённые времена, не должны заставлять, тем не менее, рассматривать даосизм и конфуцианство как две соперничающие школы, каковыми они никогда не были и не могли быть, потому что каждый имеет свою собственную, чётко отличающуюся область. Следовательно, в их сосуществовании ничего другого, кроме совершенно нормального и правильного нет, и в некоторых отношениях их различие довольно точно соответствует тому, что в других цивилизациях является различием духовного авторитета и светской власти.

Мы уже сказали, впрочем, что обе доктрины имеют общий корень, которым является предшествующая традиция. Кун-цзы, как и Лао-цзы, не имел никогда намерения предъявлять концепции, которые были бы только его собственными и которые тем самым оказывались бы полностью лишёнными всякого авторитета и всякой реальной ценности. «Я человек, — говорил Кун-цзы, — которому нравятся древние и который приложил все свои усилия, чтобы овладеть их познаниями»[377]. Эта установка, противоположная индивидуализму современных западных людей и их претензиями на «оригинальность» любой ценой, является единственно совместимой с устройством традиционной цивилизации. Слово «реадаптация», использованное нами ранее, следовательно, является здесь очень подходящим; социальные установления, следующие из неё, наделены замечательной стабильностью, ведь они длятся уже двадцать пять веков и выжили через все потрясения, перенесенные Китаем до наших дней. Мы не хотим распространятся об этих институтах, которые к тому же достаточно известны в основных чертах; мы напомним только, что основной их чертой является принятие семьи в качестве основы и распространение её на расу, которая есть ансамбль семей, прикрепленных к одному и тому же исходному родоначальнику. Одна из черт, свойственных китайской цивилизации, состоит, на самом деле, в том, чтобы основываться на идее расы, тогда как другие цивилизации, заключающие в себе главным образом людей, принадлежащих к различным или слабо определённым расам, базируются на принципах единства, совершенно отличных от этого.

Обычно, когда говорят о Китае и его учениях, то думают почти что исключительно о конфуцианстве, что вовсе не означает, что его всегда интерпретируют корректно. Иногда из него стараются сделать нечто вроде восточного «позитивизма», тогда как оно есть в реальности нечто совсем иное,

[377] Лунь-юй, VII.

прежде всего по причине его традиционного характера, а также потому что оно есть, как мы уже сказали, приложение высших принципов, в то время как позитивизм, напротив, предполагает отрицание принципов. Что касается даосизма, то он, в основном, обходится молчанием, и кажется, что многие не знают о его существовании или думают, по крайней мере, что он уже давно исчез и представляет теперь только исторический или археологический интерес. Далее мы увидим причины этой ошибки.

Лао-цзы написал только один трактат, к тому же очень лаконичный, Дао дэ цзин, или «Книга пути и справедливости»; все другие даоистские тексты являются или комментариями к этой основополагающей книге, или более или менее поздними редакциями некоторых дополнительных учений, которые первоначально были только устными. *Дао*, которое переводиться буквально как «путь», и давшее имя самому учению, есть высший Принцип, рассматриваемый с чисто метафизической точки зрения: он есть начало и конец всех вещей, на что очень ясно указывает идеографический знак, его представляющий. *Дэ*, которое мы предпочитаем переводить как «справедливость», чтобы не придавать термину «моральное» значение, коего нет вовсе в духе даосизма, нежели как «Добродетель», что иногда делают; Дэ, повторяем, это есть то, что можно было бы назвать «спецификацией» Дао по отношению к определённому существу, такому как, например, человеческое существо: это есть направление, которому должно следовать это существо, чтобы его существование в том состоянии, в котором оно находится в настоящее время, будет соответствовать пути, или, другими словами, в согласии с Принципом. Таким образом, Лао-цзы располагается в первую очередь в универсальном порядке, а затем спускается к приложению; но это приложение, хотя относится именно к случаю человека, вовсе не относится к социальной или моральной точки зрения; то, что здесь имеется в виду, всегда и исключительно есть связанность с выс-

шим Принципом и, таким образом, мы в реальности не покидаем метафизической области.

Даосизму совсем не извне придана такая значительность; он содержит её в себе целиком как саму по себе индифферентную, он недвусмысленно учит доктрине «недеяния», истинное значение которой западные люди вряд ли вообще могут понять, хотя им может в этом помочь аристотелевская теория «неподвижного двигателя», смысл которой, по сути, тот же самый, но из которой они никогда не старались, как представляется, извлечь последствия. «Недеяние» вовсе не есть инерция, оно, напротив, есть полнота деятельности, но это трансцендентная деятельность и совершенно внутренняя, не-проявленная, в единстве с Принципом, следовательно, по ту сторону всяких различений и всех видимостей, которые простыми людьми принимаются за саму реальность, тогда как они суть лишь более или менее отдалённые отражения. Впрочем, следует заметить, что само конфуцианство, точкой зрения которого является действие, тем не менее говорит о «неизменной среде», то есть о состоянии совершенного равновесия, подложенного под беспрестанными переменами внешнего мира; но для него это лишь выражение чисто теоретического идеала, оно может в своей случайной области самое большее уловить просто образ «недеяния», тогда как для даосизма вопрос совершенно в другом — в полной действительной реализации транцендентного состояния. Расположенный в центре космического колеса, совершенный мудрец невидимо приводит его в движение своим собственным присутствием, не участвуя в его движении и не имея надобности заниматься осуществлением какого-нибудь действия. Его абсолютная непривязанность делает его мастером всего, поскольку он не может быть ничем задет. «Он достиг совершенного бесстрастия; жизнь и смерть равно ему индифферентны; обрушение вселенной не вызовет у него никакой эмоции. Посредством поиска, он достиг неизменной истины, познания единого универсального Принципа. Он позволяет эволюционировать вещам согласно

их предназначению, а сам придерживается неподвижного центра всех судеб... Внешнее выражение этого внутреннего состояния — это невозмутимость. Не та невозмутимость храбреца, который один, из любви к славе, бросается на целую армию, готовую к битве, но та невозмутимость духа, которая, будучи выше неба, земли и всего сущего, обитает в теле, к которому он не привязан, не придает никакого значения образам, которыми его чувства его снабжают, знает все посредством целостного познания в его неизменном единстве. Именно этот дух, абсолютно независимый, есть учитель людей; если он захочет их всех вместе созвать, то в определенный момент все прибудут; но он не хочет быть в услужении»[378]. «Если истинному мудрецу пришлось помимо воли заботиться об империи, придерживаясь недеяния, то он прибегнул бы к возможностям невмешательства, дав свободный ход своим естественным влечениям. Империя оказалась бы отданной в руки этого человека. Не применяя свои органы, не используя свои телесные чувства, сидя неподвижно, он все видел бы своим трансцендентным зрением; погрузившись в созерцание, он потрясал бы все, как это делает гром; физическое небо кротко принимало бы движения его духа; все вещи следовали бы импульсу его невмешательства, как пыль следует ветру. Зачем же этому человеку зани-

[378] Чжуан-цзы, V. (В русском переводе В. В. Малявина: «И жизнь, и смерть велики, но череда смертей и жизней в этом мире ничего не трогает в нём. Даже если обвалится небо и обрушится земля, он не погибнет. Он постиг подлинное в жизни и не влечется за другими, позволяет свершиться всем жизненным превращениям и оберегает их исток... Приверженность человека Изначальному доказывается отсутствием страха. Храбрый воин выступит в одиночку против целого войска, и если такое может совершить даже человек, мечтающий о мирской славе, то тем более такое под силу тому, кто видит небо и землю своим домом...; кто возводит всё, что он знает, к одному и обладает вечно живым сердцем! Он сам выбирает себе день, когда покинет этот мир. И пусть другие по своей воле идут за ним, — он не станет вникать в чужие дела». Чжуан-цзы, Ле-цзы. М., 1995. стр. 87-88).

маться управлением империей, тогда как достаточно позволить ей идти своим ходом?»[379].

Мы специально остановились на этой доктрине «недеяния»; помимо того, что она является одним из самых важных и самых характерных аспектов даосизма, для этого имеются ещё более конкретные причины, что будет понятнее из дальнейшего. Но возникает один вопрос: как можно достичь состояния, описываемого как состояние совершенного мудреца? Здесь, как и во всех аналогичных доктринах, встречающихся в других цивилизациях, ответ очень четкий: его достигают исключительно через познание; но познание это, то самое, о котором Кун-цзы говорил, что он его вовсе не достиг, принадлежит к совершенно иному порядку, нежели обычное или «профанное» познание, оно никакого отношения не имеет к внешнему познанию «ученых», ни к науке, как её понимают современные западные люди, и с ещё большим на то основанием. Речь здесь не идёт о несовместимости, хотя обычная наука, ввиду ограничений, которые она ставит, и умственных привычек, которые она заставляет принять, часто может быть препятствием для приобретения истинного познания. Тот, кто ею овладевает, должен поневоле придерживаться не заслуживающих внимания относительных и случайных спекуляций, в которых находят удовольствие большинство людей, анализов и детальных исследований, в которых они запутываются, и множества различных мнений, которые являются её неизбежным следствием. «Философы теряются в своих спекуляциях, софисты — в сво-

---

[379] Чжуан-цзы, XI. (В переводе В. В. Малявина: «Если благородному мужу приходится взойти на престол, ему лучше всего следовать недеянию. Благодаря недеянию он обретет покой в своей природе и судьбе... И если благородный муж способен не причинять ущерба своему телу и не напрягать зрения и слуха, то, даже сидя неподвижно, как труп, он будет иметь драконий облик, и, даже храня глубокое безмолвие, он возымеет громоподобный глас. Он будет воздействовать духовной силой и соединяться с небесным в самом себе. Он будет как бы бездеятелен, а все сущее предстанет ему паром, возносящимся ввысь. К чему тогда думать о том, как лучше управлять Поднебесной?». Там же, стр. 120).

их различениях, исследователь — в своих исследованиях; все эти люди — пленники границ пространства, ослепленные частностями»[380]. Мудрец, напротив, превзошел все эти различения, присущие внешним точкам зрения; с центральной точки зрения, в которой он находится, всякое противопоставление исчезло, разрешившись в совершенном равновесии.

> «В примордиальном состоянии эти оппозиции не существовали. Все они происходят от разнообразия существ и их контактов, причиняемых универсальным вращением. Они исчезли бы, если различие и движение прекратились бы. Они сразу прекращают воздействовать на человека, который свел своё отдельное «я» и своё частное движение почти что к ничто. Этот человек больше не вступает в конфликт ни с каким другим существом, потому что он установился в бесконечном (*l'infini*), исчез из беспредельного (*l'indéfini*). Он достиг и придерживается отправной точки перемен, нейтральной точки, где нет конфликтов. Посредством концентрации своей природы, через вскармливание своего жизненного духа, через собирание всех своих сил, он в принципе объединяет в себе все сотворённое. Его природа в целом, его жизненный дух, будучи недоступными, не могут быть ничем задеты»[381].

Именно поэтому, а не из-за чего-то вроде скептицизма, который, очевидно, исключается на достигнутой мудрецом

---

[380] Чжуан-цзы, XXIV. (В переводе В. В. Малявина: «Если любители знания не видят перемен, которые предполагает их ум, они печалятся. Если любители споров не могу выстроить своих суждений по порядку, они печалятся. Если те, кто приставлен надзирать, не имеют дел, заслуживающих их разбирательства, они печалятся. Все эти люди связаны вещами». Там же, стр. 216).

[381] Чжуан-цзы, XIX. (В переводе В. В. Малявина: «Все вещи рождаются в Бесформенном и возвращаются в неизменное. Какие могут быть преграды тому, кто это постиг? Такой человек пребывает в Неисчерпаемом и хоронит себя в Беспредельном, странствует у конца и начала всех вещей. Он бережет цельность своей природы, пестует свой дух и приводит к согласию свои жизненные силы, дабы быть заодно с творением всего сущего. Небесное в нём сберегается в целости, духовное в нём не терпит ущерба. Как же могут задеть его внешние вещи?». Там же, стр. 175).

ступени, он остается полностью вне всяких дискуссий, которые волнуют большинство людей. В действительности, для него все противоположные мнения не имеют ценности, потому что как раз из-за их противоположенности они все одинаково относительны.

> «Его точка зрения такова, что «то» и «это», «да» и «нет» оказываются ещё не различенными. Это точка основы нормы; это неподвижный центр окружности, на контуре которой вращаются все случайности, различения и индивидуальности; отсюда видится только бесконечное, которое есть ни «то» ни «это», ни «да» ни «нет». Все видится в примордиальном, ещё не дифференцированном единстве или с такой дистанции, с которой все образует одно, — вот истинный разум... Мы не занимаемся различением, но видим все в единстве нормы. Мы не дискутируем, чтобы взять верх, но используем метод человека, разводившего обезьян. Этот человек говорит обезьянам, которых он разводил: я вам дам три меры утром, а четыре вечером. Обезьяны были очень недовольны. Тогда, говорит он, я вам дам четыре меры утром, а три вечером. Обезьяны стали очень довольны. Видя преимущество иметь их довольными, этот человек давал им в результате лишь по семь мер в день, как он первоначально и назначил. Так поступает мудрец; он говорит «да» или «нет» ради блага мира и оста-

ется спокойным в центре вселенского колеса, индифферентным относительно направления его вращения»[382].

Вряд ли надо говорить, что состояние совершенного мудреца со всем тем, что оно заключает в себе и на чем мы здесь останавливались, не может быть достигнуто единым ударом, и что ценой усилий, на которые способны не многие из людей, достигаются даже низшие по отношению к нему ступени, которые являются как бы предварительными стадиями. Методам, используемым даосизмом в этом усилии, особенно трудно следовать, а помощь, которую они предоставляют, гораздо более редуцирована, чем помощь, которую можно обрести в традиционных учениях других цивилизаций, например, в Индии. В любом случае, они почти не практикуются среди людей, принадлежащих к другим расам, нежели та, к которой они были специально приспособлены. Наконец, даже в Китае даосизм никогда не имел большого распространения, он никогда этого не имел в виду, воздерживаясь всегда от всякой пропаганды; воздержание это присуще ему по самой его природе; это очень закрытая и сущностно «посвященческая» доктрина, которая как таковая предназначена только для элиты и которая никогда не может быть предложена всем без исключения, так

[382] Чжуан-цзы, II. (В переводе В. В. Малявина: «Но существуют ли в действительности «это» и «то», или такого различения вовсе не существует? Там, где «это» и «то» ещё не противостоят друг другу, находится ось пути. Постигнув эту ось в центре мирового круговорота, обретаем способность бесконечных превращений: и наши «да», и наши «нет» неисчерпаемы. Вот почему сказано: нет ничего лучше, чем прийти к прозрению... Тут наши утверждения исчерпывают себя. Остановиться на этом и не знать, почему это происходит, — вот это и значит пребывать в пути. Пытаться уразуметь Единое и не знать, что всё едино, называется «три поутру». Что такое «три поутру»? Жил был один человек, содержавший в доме обезьян, и вот этот человек сказал как-то своим обезьянам: «Утром дав вам три меры желудей, а вечером — четыре». Обезьяны рассердились. Тогда он сказал: «Ладно, я дам вам утром четыре меры, а вечером — три». И все обезьяны обрадовались. Вот так этот человек по поведению обезьян узнал, как нужно действовать, не поступаясь ни формой, ни существом дела. Он тоже, что называется, «следовал тому, что есть». Потому мудрый приводит к согласию утверждение и отрицание и пребывает в центре небесного Круга. Это называется «идти двумя путями сразу»». Там же, стр. 67-68).

как все не могут ни понять, ни, в особенности, «реализовать» её. Говорят, что Лао-цзы передал своё учение только двум ученикам, которые обучили десять других; согласно тексту Дао дэ цзин он исчез на Западе; несомненно, он скрылся в каком-нибудь, почти недоступном убежище Тибета или Гималаев, и, говорит историк Сыма Цянь, «неизвестно, когда и как он закончил свои дни».

Доктрина, которая предназначена для всех и которую должны все изучать и практиковать в меру своих возможностей, это конфуцианство, объемлющее собою все, что касается социальных отношений, она является совершенно достаточной для обычной жизни. Однако поскольку даосизм представляет собой познание принципов, из которого выводится все остальное, то конфуцианство на деле есть только нечто вроде приложения в порядке случайного, оно ему законным образом подчинено по самой своей природе. Но этим людские массы не должны быть озабочены, они даже могут не подозревать об этом, потому что только одно практическое приложение заключается в его интеллектуальном горизонте; под массами, о которых мы говорим, надо, конечно, понимать и огромное большинство самих конфуцианских «ученых». Это разделение, которое делается между даосизмом и конфуцианством, между внутренней и внешней доктринами, конституирует, если оставить в стороне вопрос о форме, одно из самых важных различий, которые существуют между цивилизациями Китая и Индии. В последней существует только корпус единой доктрины, брахманизм, заключающий в себе сразу и принцип, и его приложения, ступени самые низшие и самые высокие, здесь нет никакого разрыва, так сказать, непрерывности. Это различие по большей части связано с разницей ментальных условий двух народов; тем не менее, весьма вероятно, что непрерывность, которая теперь присутствует в Индии, и несомненно только в Индии одной, также некогда существовала и в Китае, начиная с эпохи Фу-си и вплоть до эпохи Лао-цзы и Кунцзы. Теперь понятно, почему даосизм мало известен на За-

паде: вовне он проявляется как конфуцианство, действие которого очень явственно проявляется во всех обстоятельствах социальной жизни. Он есть достояние элиты, может быть, численно сегодня более ограниченной, чем она когда-нибудь была, которая никоим образом не стремится сообщаться внешним образом с доктриной, для которой эта элита является хранительницей. Наконец, его точка зрения, его способ выражения и его методы обучения, всё это крайне чуждо современному западному уму. Некоторые, зная о существовании даосизма и отдавая себе отчет в том, что эта традиция остается живой всегда, тем не менее думают, что по причине своего закрытого характера её влияние на весь ансамбль китайской цивилизации пренебрежительно мало, если не совсем нулевое; это ещё одна грубая ошибка, и нам теперь осталось объяснить, насколько это здесь возможно, как реально обстоят дела в этом отношении.

Если обратиться вновь к текстам, приведённым выше относительно «недеяния», то без лишней трудности становится понятной, по крайней мере в принципе, если не в модальностях приложения, какой должна быть роль даосизма, роль невидимого управления, доминирующего над событиями, вместо того, чтобы непосредственно в них участвовать, и которая, не будучи явной во внешних событиях, становится поэтому ещё более действенной. Даосим выполняет, как мы уже сказали, функцию «неподвижного двигателя»: он совершенно не стремится вмешиваться в действие, он даже в этом совсем не заинтересован, поскольку видит в действии только минутное и преходящее изменение, ничтожный элемент «потока форм», точку окружности «космического колеса»; но с другой стороны, он есть как бы ось, вокруг которой вращается это колесо, норма, на которую равняется его движение, именно потому, что он в движении не участвует и даже не имеет нужды туда специально вмешиваться. Все, что вовлекается во вращение колеса, меняется и проходит; пребывает только то, что, являясь единым в Принципе, остается неизменным в центре, неподвижном как сам Принцип;

и центр, который не может быть задет ничем в своем недифференцированном единстве, есть отправная точка беспредельного множества модификаций, образующего универсальное проявление.

Надо сразу же добавить, что только что сказанное нами, по существу относящееся к состоянию и функции совершенного мудреца, поскольку только он один в действительности достиг центра, применимо только строго к высшей ступени даосской иерархии; другие ступени являются как бы посредниками между центром и внешним миром, и как радиусы колеса исходят из его середины и связывают её с окружностью, они обеспечивают без всякого разрыва передачу влияния, эманирующего из неизменной точки, где покоится «не действующая деятельность». Термин «влияния», а не действия, здесь хорошо подходит; можно также, если угодно, говорить здесь о «действии присутствия»; и те же предшествующие ступени, хотя и сильно отдалённые от полноты «недеяния», тем не менее, всё-таки участвуют в этом определённым образом. Однако способы передачи этого влияния необходимым образом ускользают от тех, кто желает видеть только внешнюю сторону вещей; они оказались бы мало понятными для западного ума и по тем же самым причинам, что непонятны и методы, дающие доступ к различным ступеням иерархии. Также совершенно бесполезно вникать в то, что называют «дворцами без ворот», «школами, где не учат», или в то, чем может быть устройство организаций, не имеющих никаких общих черт с «обществами» в европейском смысле слова, они не имели внешней определённой формы, иногда даже не имели названия, и тем не менее создавали между своими участниками связь столь эффективную и столь нерушимой, какая только может существовать. Всё это не может быть ничем представлено для западного воображения, а то, что ему привычно, не доставляет никакого значимого понятия для сравнения.

На более внешнем уровне, несомненно, существуют организации, которые, будучи вовлеченными в сферу действия,

представляются более осязаемыми, хотя они являются все ещё более тайными, чем любые западные ассоциации, которые имеют более или менее оправданную претензию на обладание этим свойством. Эти организации, в основном, обладают лишь временным существованием. Учреждаемые в виду особой цели, они исчезают, не оставляя следов, как только их миссия оказывается выполненной. Это только лишь простые эманации других организаций, более глубоких и более постоянных, от которых они получают реальное управление, даже тогда, когда их явные руководители полностью чужды даосской иерархии. Некоторые из них, игравшие более или менее значительную роль в отдалённом прошлом, оставили в памяти народа воспоминания, выражающиеся в легендарной форме: так, мы когда-то слышали рассказ, что мастера такой тайной организации берут горсть булавок и бросают их на землю и из этих булавок рождается столько же полностью вооруженных солдат. Это в точности та же история, что и история с Кадмом, сеющим зубы дракона; эти легенды, которые простые люди напрасно понимают только буквально, имеют под покровом их наивности весьма реальную символическую ценность.

Однако может произойти во многих случаях так, что ассоциации, о которых идёт речь, или по крайней мере самые внешние из них, иногда бывают в оппозиции и даже в борьбе друг с другом; поверхностные наблюдатели не упускают случая вывести из этого факта возражение против того, что мы только что сказали, и заключают из этого, что при таких условиях единство управления существовать не может. Они забывают только одно, что упомянутое управление находится «по ту сторону» оппозиции, констатируемой ими, а вовсе не в области, где эта оппозиция утверждается и в которой она только и имеет значение. Если бы нам понадобилось отвечать на такие возражения, то мы бы ограничились напоминанием им об даосском учении о равенстве «да» и «нет» в примордиальной неразличимости, а что касается обраще-

ния к практике этого учения, то мы вновь указали бы просто на аналогию с разведением обезьян.

Мы полагаем, что сказали достаточно для того, чтобы сделать понятным, что реальное влияние даосизма может быть крайне важным, оставаясь все время невидимым и тайным; не только в Китае существуют вещи такого рода, но кажется, что они там имеют более постоянное применение, чем повсюду в других местах. Понятно также, что те, кто имеет какое-то знание о роли этой традиционной организации, должны остерегаться видимостей и показывать себя очень осторожными в оценках таких событий, как те, которые разворачиваются в настоящее время на Дальнем Востоке, и о которых очень часто судят по сходству с тем, что происходит в западном мире, что однажды предстанет полностью ошибочным. Китайская цивилизация прекрасно пережила множество кризисов в прошлом и всегда обретала в результате равновесие. Вообще ничто не указывало до сих пор на то, что современный кризис будет более тяжелым, чем предшествующие, и даже предположив, что он будет таким, все равно это не является причиной полагать, что он должен обязательно достичь более глубокого и более сущностного в традиции расы, но надо думать, что очень малое число людей может оказаться достаточным для сохранении его незатронутым в периоды потрясения, так как вещи такого порядка не опираются на грубую силу множественности. Конфуцианство, представляющее собою только внешнюю сторону традиции, может даже исчезнуть, если социальные условия изменятся настолько, что потребуется установление совершенно новой формы; но даосизм по ту сторону этих случайностей. Не надо забывать, что мудрец, согласно даосским учениям, о которых мы рассказывали, «остается спокойным в центре космического колеса», каковы бы ни были обстоятельства, и что даже «разрушение вселенной не взволнует его».

Условия инициации[A]

Теперь мы можем вернуться к вопросу об условиях инициации; отметим прежде всего — хотя это может показаться само собой разумеющимся, — что первое из них состоит в определённой способности или естественной предрасположенности; без неё любое усилие окажется напрасным, так как очевидно, что индивидуум может развить лишь те свои возможности, которые несёт в себе изначально; эта способность, порой именуемая «инициируемостью», и представляет собой «определение качества», требуемое всеми инициатическими традициями[383]. Это условие, впрочем, — единственное, которое является общим для инициации и мистицизма; ясно, что у «мистика» также должно быть особое естественное предрасположение, хотя и совершенно отличное от способности «инициируемого», даже противоположное в некоторых отношениях; но для «мистика» это условие пусть и необходимое, но в то же время и достаточное — ведь никакого другого не требуется добавлять к нему, все остальное довершают обстоятельства, сообразно которым может произойти переход от «потенции» к «актуализации» той или иной из возможностей, содержащихся в упомянутой предрасположенности. Это непосредственно вытекает из «пассивного» характера мистики, о котором мы говорили выше; в самом деле, в подобном случае не могло бы быть и речи

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава IV.

[383] В специальном исследовании, продолжающем рассмотрение вопроса об инициатических «врожденных качествах», мы покажем, что этот вопрос содержит гораздо более сложные аспекты, чем может показаться в первом приближении, если придерживаться самого общего понимания, которое мы здесь даем.

о каком-либо личном усилии или труде, чего мистик не только не должен совершать, но и, напротив, должен тщательно остерегаться как препятствия на своем «пути»[384], тогда как для инициации, в силу её «активного» характера, такая работа составляет второе условие, не менее необходимое, чем первое; без него переход от «потенции» к «актуализации», чем собственно и является «реализация», никоим образом не мог бы осуществиться[385].

Однако это ещё не все; в целом, пока мы лишь углубили установленное нами вначале различение между инициатической «активностью» и мистической «пассивностью»; согласно нашему выводу, для инициации требуется определённое условие, которого нет и не может быть в мистицизме; но существует ещё и другое условие, не менее обязательное; оно занимает место между двумя вышеупомянутыми условиями. На него тем более следует указать, что на Западе в целом склонны игнорировать или не признавать его значение; но по существу это условие — наиболее характерное из всех, поскольку оно позволяет определить инициацию без возможных кривотолков, не смешивая её ни с чем другим; благодаря ему инициацию можно определить го-

[384] Потому-то теологи охотно и не без оснований считают «ложным мистиком» того, кто стремится посредством какого-либо усилия добиться видений или других необычайных состояний, пусть даже это усилие сводится к простому желанию.

[385] Отсюда вытекает, среди прочего, что необходимые инициированному знания доктринального порядка, теоретическое понимание которых является для него предварительным условием всякой «реализации», могут совершенно отсутствовать у мистика; поэтому у последнего, помимо возможных многообразных заблуждений и неясностей, нередко встречается странная неспособность выражаться вразумительно. Кроме того, следует уяснить, что вышеупомянутые знания не имеют ничего общего с тем, что представляет собой лишь внешнее обучение или «светское знание», не имеющее в этом случае никакой ценности, как мы объясним далее; учитывая характер современного образования, оно скорее было бы препятствием, нежели помощью в подобных случаях; человек, не умеющий ни читать, ни писать, может тем не менее достичь самых высоких степеней инициации; такие случаи не столь редки на Востоке, тогда как существуют «ученые» и даже «гении», согласно оценке светского мира, ни в малейшей степени не способные к инициации.

раздо четче, нежели мистицизм, в случае которого не существует ничего подобного. Часто бывает довольно трудно, если не невозможно, отличить ложный мистицизм от подлинного; мистик, по самому определению, — существо «изолированное» и «нерегулярное» и порой сам не знает, кто он в действительности; а тот факт, что для него не только нет и речи о знании в чистом состоянии, но даже к тому, что является реальным знанием, всегда примешивается чувство и воображение, отнюдь не упрощает вопрос; во всяком случае, есть в этом нечто ускользающее от всякого контроля, и мы могли бы выразить это так: не существует никакого «средства распознавания» мистика[386]. Можно было бы сказать также, что мистик не имеет «генеалогии» и становится таковым лишь в силу «самозарождения»: эти выражения, как мы полагаем, легко понять без дальнейших объяснений; а если так, то можно ли безапелляционно утверждать, что этот — настоящий мистик, а тот — нет, тогда как внешние признаки могут быть одними и теми же? Напротив, отступления от инициации всегда могут быть безошибочно установлены по отсутствию вышеупомянутого условия: оно представляет собой не что иное, как связь с традиционной регулярной организацией.

Есть невежды, воображающие, что можно «инициировать» самого себя, хотя это своего рода противоречие в терминах; забыв — если они когда-либо это знали — что слово initium означает «вступление» или «начало», они смешивают самый факт инициации, толкуемый в строго этимологическом смысле, с тем трудом, который необходимо совершить в дальнейшем, чтобы эта инициация из виртуальной, какой она бывает вначале, стала более или менее реальной. Инициация в таком понимании — это и есть «второе рождение», как называют его все традиции; как может существо

[386] Мы подразумеваем под этим не внешние и условные знаки и слова, но то, чему они служат символическим выражением.

действовать самостоятельно прежде, чем оно рождено?[387] Мы хорошо знаем, что можно возразить на это: если существо действительно обладает необходимыми качествами (*qualifie*), оно уже несёт в себе все возможности, которые надлежит развить; а раз так, то почему оно не может реализовать их своими собственными усилиями, без какого-либо внешнего вмешательства? В самом деле, если рассуждать теоретически, это был бы случай человека, «дважды рожденного» с первого момента его индивидуального бытия; но это невозможно, если не в принципе, то фактически — в том смысле, что это противно порядку, установленному для нашего мира, по крайней мере в его нынешних условиях. Мы живем не в примордиальную эпоху, когда все люди естественно и спонтанно пребывали в состоянии, которое сегодня связывают с высшей степенью инициации[388]; впрочем, само слово «инициация» в ту эпоху не могло иметь никакого смысла. Мы находимся в кали-юге, т. е. во времени, когда духовное знание стало скрытым и лишь немногие ещё могут его достичь, если окажутся в надлежащих условиях; здесь мы говорим об одном из этих условий, так как другое состоит в усилии, в котором люди первых веков не имели никакой нужды, поскольку духовное развитие осуществлялось в них столь же естественно, сколь и развитие телесное.

Итак, речь идёт об условии, которое вменяется нам законами, управляющими нашим нынешним миром; и чтобы лучше его объяснить, прибегнем к аналогии: все существа, которые разовьются в течение одного цикла, содержатся с самого начала в состоянии тонких зародышей в «мировом яйце»; а если так, то почему они не рождаются в телесном состоянии сами по себе, без родителей? Это не является абсолютно невозможным, и мы вправе помыслить мир, где бы

[387] Напомним здесь элементарное схоластическое поучение: «Чтобы действовать, нужно существовать».

[388] В индийской традиции на это указывает слово хамса — название единой касты, существовавшей первоначально; это слово обозначало, собственно, состояние *ативарна*, т. е. состояние «вне каст».

так и происходило; но это не наш мир. Разумеется, мы оставляем в стороне вопрос об аномалиях; возможно, бывают исключительные случаи «самозарождения», и в духовном плане мы сами только что применили это выражение к случаю мистического опыта; но мы сказали также, что последний не носит «регулярного» характера, тогда как инициация — это вещь по преимуществу регулярная, не имеющая ничего общего с аномалиями. Следовало бы также точно знать, до чего могут дойти последние; в конечном счёте, они тоже должны подчиняться какому-то закону, ибо все вещи могут существовать лишь как элементы целостного и универсального порядка. Одно это могло бы навести на мысль, что состояния, реализованные мистиком, отличаются от состояний инициированного и что если их реализация не подчиняется тем же самым законам, то это означает, что речь действительно идёт о чём-то другом; но теперь мы можем полностью отвлечься от мистицизма, о котором сказали достаточно, и всецело заняться инициацией.

В самом деле, нам остается лишь уточнить роль связи с традиционной организацией; последняя, разумеется, никоим образом не могла бы обойтись без внутренней работы, которую каждый может выполнить только сам; однако она необходима как предварительное условие, дабы этот труд мог действительно принести свои плоды. Следует хорошенько понять, что лица, ставшие хранителями инициатического знания, не могут сообщать его, подобно профессору, передающему в светском (*profane*) учении своим ученикам книжные формулы, которые им надлежит только накапливать в памяти; здесь речь идёт о том, что по сути своей «непередаваемо», — о состояниях, реализуемых внутри. Научиться можно лишь методам, подготавливающим к достижению этих состояний; извне может быть оказана только помощь, поддержка, которая существенно облегчает выполнение задачи, а также обеспечен контроль, устраняющий возможные препятствия и опасности, что уже немало; и тот, кто пренебрегает этим, сильно рискует потерпеть пораже-

ние; но всё это ещё не вполне подтверждает сказанное нами выше по поводу необходимого условия. К тому же, мы не это имели в виду, по крайней мере непосредственным образом; ведь все остальное приходит лишь вторично, как последствие инициации, понимаемой в её самом строгом смысле, указанном нами выше, когда речь идёт о действительном развитии виртуальности, определяемой ею; но прежде всего необходимо, чтобы эта виртуальность предсуществовала. Поэтому инициатическая трансмиссия должна пониматься иначе; пожалуй, её лучше всего было бы определить как «трансмиссию духовного влияния»; мы ещё остановимся на этом подробнее, но сейчас ограничимся более точным определением роли этого влияния, занимающего область между естественной способностью, прирожденной индивиду, и трудом по реализации, который ему предстоит осуществить.

Мы уже отмечали, что фазы инициации, подобно фазам герметического «Великого Делания», которое, по сути, является лишь одним из её символических выражений, воспроизводят стадии космогонического процесса[389]; эта аналогия, основанная непосредственно на аналогии «микрокосма» и «макрокосма», позволяет лучше, нежели другие рассуждения, осветить наш вопрос. В самом деле, можно сказать, что способности или возможности, заключенные в индивидуальной природе, сами по себе суть лишь *materia prima*, т. е. чистая потенциальность, в которой нет ни дифференциации, ни развития[390]; тогда это хаотическое и тёмное состояние, соответствующее в инициатическом символизме профанному миру, в котором пребывает существо, ещё не достигшее «второго рождения». Для того чтобы этот хаос на-

[389] См.: «Эзотеризм Данте», особенно стр. 63-64 и 94.

[390] Строго говоря, очевидно, что это *materia prima* лишь в относительном, а не в абсолютном смысле; но такое различение неважно с избранной нами точки зрения; и точно так же обстоит дело с *materia prima* нашего мира, который, будучи определен известным образом по отношению к универсальной субстанции, является *materia secunda* (см. «Царство количества и знамения времени», гл. IV), так что даже в этом отношении аналогия с развитием нашего мира из первичного хаоса вполне точна.

чал принимать форму и организовываться, духовные силы, которые библейская Книга Бытия называет «Элохим», должны сообщить ему первоначальную вибрацию; эта вибрация есть *Fiat Lux*, «Да будет свет», что освещает хаос и становится необходимым исходным моментом всякого последующего развития; а с инициатической точки зрения это озарение возникает вследствие трансмиссии духовного влияния, о котором говорилось выше[391].

Подводя итог вышесказанному, отметим, что инициация включает три условия, которые располагаются последовательно и могут быть обозначены как «потенциальность», «виртуальность», «актуализация»: 1) врожденные качества [*qualification*], обусловленные возможностями, свойственными самой природе индивида и представляющими собой *materia prima*, над которой и должна производиться инициатическая работа; 2) трансмиссия, осуществляемая посредством связи с традиционной организацией и дающая существу «озарение», которое позволит ему упорядочить и развить имеющиеся у него возможности; 3) внутренняя работа, посредством которой и с помощью внешних стимулов и «опор», в особенности на первом этапе, постепенно будет реализовываться это развитие, которое позволит существу преодолеть шаг за шагом различные ступени инициатической иерархии и приведёт его к конечной цели — «Освобождению» или «Высшему Тождеству».

---

[391] Отсюда происходят выражения типа «дать свет» и «принять свет», употребляемые для обозначения инициации в ограниченном смысле, т. е. духовной трансмиссии от инициирующего к инициируемому. Относительно Элохим отметим, что приписываемая ему семеричность связана с учреждением инициатических организаций, которое должно отображать сам космический порядок.

Об инициатической регулярности[A]

Связь с традиционной регулярной организацией, утверждаем мы, — это не только необходимое условие инициации; именно она и конституирует инициацию, в более точном смысле, определяемом этимологией этого слова, которое повсеместно означает «второе рождение» или «духовное перерождение»: «второе рождение» — поскольку оно открывает перед существом мир иной, нежели тот, где действует его телесная модальность; мир, который станет для него сферой развития возможностей высшего порядка; «духовное перерождение» — поскольку оно восстанавливает это существо в прерогативах, которые были естественными и нормальными в первые века человечества, когда оно не отдалилось ещё от первоначальной духовности, увязая все более и более в материальности, как это происходило в последующие эпохи, — и поскольку оно должно повести прежде всего, на первом этапе реализации, к восстановлению в нём «примордиального состояния» — т. е. полноты и совершенства человеческой индивидуальности, пребывающей в единственной и неизменной центральной точке, откуда существо сможет затем подняться к высшим состояниям.

Теперь необходимо ещё раз подчеркнуть в связи с этим важный момент: связь, о которой идёт речь, должна быть реальной и действенной; связь же «идеальная», которую порой предпочитают в наше время, совершенно беспочвенна и не-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава V.

эффективна[392]. Это легко понять, поскольку речь идёт о трансмиссии духовного влияния, которая должна осуществляться согласно определённым законам. Эти законы, будучи совершенно иными, чем те, что управляют силами телесного мира, не менее строги и, несмотря на глубокие различия, их разделяющие, в определённой мере аналогичны последним, в силу преемственности и соответствия между всеми состояниями или уровнями универсального Бытия. Именно эта аналогия дала нам основания говорить о «вибрациях» в связи с *Fiat Lux*, которым был просветлен и упорядочен хаос духовных возможностей; пусть речь здесь идёт отнюдь не о вибрациях чувственного порядка — предмете изучения физики, и тем более не о «свете», который нельзя отождествлять со светом, доступным визуальной способности телесного организма[393], но эти выражения, будучи неизбежно символическими, т. е. основанными на аналогиях и соответствиях, тем не менее вполне оправданы, так как последние реально существуют в природе вещей; при этом они заходят в известном смысле гораздо дальше, чем можно

[392] Примеры этой так называемой «идеальной» связи, посредством которой кое-кто хочет оживить традиционные формы, полностью исчезнувшие, см. в книге: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXVI; мы вернёмся к этому далее.

[393] Выражения типа «интеллектуальный Свет» и «духовный Свет» или другие, эквивалентные им, хорошо известны во всех традиционных доктринах, как западных, так и восточных; в связи с этим мы только напомним, в частности, уподобление в исламской традиции самой сущности Духа (*ar-Rūḥ*) Свету (*an-Nūr*).

предположить[394]. Мы остановимся на этих соображениях подробнее, когда будем говорить об инициатических ритуалах и их действенности; в данный момент достаточно напомнить о существовании законов, которые следует учитывать, — иначе намеченный результат не будет достигнут; ведь нельзя добиться физического результата, если не соблюсти условий, необходимых для его получения; и поэтому, чтобы трансмиссия была действительной, требуется реальный контакт, какими бы способами он ни осуществлялся, — способами, разумеется, обусловленными вышеупомянутыми законами действия «духовных влияний».

Из этой необходимости реальной связи непосредственно вытекают чрезвычайно важные последствия, которые касаются индивида, стремящегося к инициации, или самих инициатических организаций; эти-то последствия мы и намерены сейчас рассмотреть. Нам известно, что многим эти рассуждения не понравятся, — либо потому, что поколеблют привычное им, достаточно удобное и «упрощенное» представление об инициации, либо потому, что разрушат некоторые необоснованные претензии, как и не вполне бескорыстные, хотя и лишённые какой-либо авторитетности допущения; на этом мы должны хотя бы кратко остановиться, движимые исключительно заботой об истине.

Прежде всего, ясно, что само намерение индивида получить инициацию путём действительного установления свя-

---

[394] Именно непонимание подобной аналогии, ошибочно принимаемой за тождество, вкупе с констатацией определённого сходства в способах действия и внешних эффектах, привело некоторых к ошибочной, более или менее грубо материализованной концепции — не только психических или тонких влияний, но и собственно духовных, которые были просто отождествлены с «физическими» силами в самом ограниченном смысле этого слова — такими как электричество и магнетизм. Это непонимание могло привести также, по крайней мере отчасти, к весьма распространенной идее — к поискам сходства между традиционными знаниями и подходом современной профанной науки, — идея совершенно беспочвенная и иллюзорная, поскольку эти вещи принадлежат разным областям, да и сама «светская» точка зрения, собственно говоря, неправомерна. — См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XVIII.

зи с традицией, о которой он может иметь какое-либо «внешнее» представление, само по себе ещё никоим образом не обеспечивает ему реальной инициации[395]. В самом деле, речь идёт отнюдь не об эрудиции: как и все, что относится к светскому знанию, она не имеет здесь ни малейшей ценности; тем более не о мечтах и воображении, равно как и о неких сентиментальных устремлениях. Если бы для того, чтобы назваться инициированным, достаточно было читать книги — пусть даже священные книги ортодоксальной традиции, сопровождаемые, если угодно, глубоко эзотерическими комментариями, — или смутно грезить о какой-либо организации давних или наших дней, охотно усматривая в ней — и тем легче, чем менее она известна, — свой собственный «идеал» (слово, которое употребляют в наши дни без разбора, в самом произвольном значении, так что по сути оно ничего не значит), это было бы и впрямь слишком легко. Предварительное условие «совокупности качеств» [*qualification*] оказалось бы тем самым полностью упразднено; ведь каждый, будучи, естественно, склонен считать себя «вполне и в должной степени достойным» и являясь, таким образом, одновременно судьей и защитником своего собственного дела, без труда обнаружил бы веские причины (веские по меньшей мере в его собственных глазах, сообразно его предвзятому мнению), чтобы считать себя инициированным без дальнейших формальностей; и вправду, зачем ему останавливаться на избранном пути, если можно присвоить себе без колебаний самые трансцендентные степени? Те, кто воображает, что можно инициировать себя самого, едва ли размышлял когда-либо о скорее досадных последствиях таких мнений. В последнем случае не было бы ни отбора, ни контроля, ни «способов узнавания» (в том смысле, в каком мы уже употребили это выражение), ни возможной иерархии, ни, разумеется, какой бы то

[395] Мы понимаем под этим не только вполне реальную, но даже просто виртуальную инициацию, следуя различению, которое необходимо проводить в этом отношении; впоследствии мы его уточним.

ни было трансмиссии; одним словом, не существовало бы ничего из того, что главным образом характеризует инициацию и чем она на деле является; и, однако, именно это с удивительным безрассудством кое-кто осмеливается представлять как «обновленную» концепцию инициации (действительно обновленную, и вполне достойную светских «идеалов», демократических и эгалитарных), даже не сомневаясь в том, что вместо по меньшей мере «виртуальных» инициированных, которые хоть что-то из себя представляют, получат простых профанов, напяливших на себя маску инициированных.

Но оставим все эти размышления, возможно, не столь важные; нам пришлось остановиться на этом потому, что непонимание и разброд в умах, характеризующие нашу эпоху, позволяют им распространяться с достойной сожаления легкостью. Следует уяснить себе, что в случае инициации речь идёт об исключительно серьёзных вещах и «позитивных» реальностях, как мы охотно бы выразились, если бы светские ученые не злоупотребляли так этим словом; пусть принимают вещи такими, каковы они есть, или не говорят об инициации вовсе; мы не видим никакой возможной середины между этими позициями, и лучше было бы открыто отказаться от инициации, чем давать это название тому, что является просто пародией, лишённой даже внешних признаков, которые по крайней мере пытаются сохранить некоторые её имитации, о которых мы поговорим в своё время.

Возвращаясь к исходной точке этого рассуждения, скажем, что желание индивидуума стать инициированным недостаточно и что он должен быть «принят» традиционной регулярной организацией, правомочной удостоить его ини-

циации[396], т. е. передать ему «духовное влияние», без которого он не смог бы, несмотря на все усилия, когда-либо преодолеть ограничения и препятствия профанного мира. Может случиться так, что из-за отсутствия у него необходимых качеств [*qualification*] его намерение, несмотря на всю его искренность, не встретит никакого отклика, ведь речь здесь идёт вовсе не о «морали», но единственно о «технических» правилах, связанных с «позитивными» законами (мы употребляем это слово за отсутствием более адекватного), которые столь же неотвратимы, как — в другой сфере — физические и ментальные условия, необходимые для определённых профессий. В подобном случае он никогда не сможет считать себя инициированным, каковы бы ни были приобретенные им теоретические знания; ясно, что даже в них он никогда не зайдет слишком далеко (мы говорим, естественно, об истинном понимании, пусть ещё и внешнем, а не о простой эрудиции, т. е. о накоплении понятий, обязанных единственно памяти, как это происходит в светском обучении); ведь теоретическое знание само по себе, чтобы подняться на определённый уровень, уже предполагает как норму врожденные качества [*qualification*], требуемые для инициации, которые дадут ему возможность преобразоваться путём внутренней «реализации» в действительное знание. Тогда ничто не помешает индивиду развить способности, которые он действительно носит в себе; в конце концов, отстраняют лишь тех, кто питает иллюзии на свой собственный счет, полагая, что сможет добиться чего-то, что в дей-

[396] Стало быть, речь не только должна идти о собственно инициатической организации, а не о какой-либо иной её традиционной разновидности, что в целом вполне очевидно; эта организация, кроме того, не должна быть связана с такой традиционной формой, которой, в её внешней части, был бы чужд индивид, о котором мы говорим; имеются даже случаи, где то, что можно было бы назвать «юрисдикцией» инициатической организации, ещё более ограниченно, как в случае инициации, основанной на ремесле, когда посвящение дается лишь индивидам, занимающимся этим ремеслом или имеющим с ним тесные связи.

ствительности несовместимо с его индивидуальной природой.

Обратясь к другой стороне вопроса, т. е. к самим инициатическим организациям, скажем следующее: вполне очевидно, что передать можно лишь то, чем сам владеешь; значит, необходимо, чтобы организация действительно была хранителем духовного влияния и могла бы сообщить его индивидам, связанным с ней; это сразу же исключает все псевдоинициатические образования, столь многочисленные в нашу эпоху и лишённые всякого истинно традиционного характера. В самом деле, лишь тогда инициатическая организация не была бы продуктом индивидуальной фантазии; она не могла бы быть основана — на манер светской ассоциации — по инициативе нескольких лиц, решивших объединиться в той или иной форме; даже если эти формы не собраны из разнородных частей, но заимствованы из реальных традиционных ритуалов, основатели которых обладали знаниями и «эрудицией», они не станут от этого более законными, ибо при отсутствии непрерывной связи трансмиссия «духовного влияния» невозможна; поэтому в подобном случае речь идёт о вульгарной карикатуре на инициацию. С ещё большим основанием эту характеристику можно отнести к чисто гипотетическому, чтобы не сказать порожденному фантазией, воссозданию традиционных форм, исчезнувших в древние времена — к примеру, древнеегипетских или халдейских; даже если бы обращение к подобным формам было вызвано серьёзным стремлением установить связь с традицией, к которой они принадлежали, они не стали бы более действенными; ведь связь возможна только с тем, что реально существует; а также необходимо, чтобы индивидуум был принят имеющими на то полномочия представителями данной традиции; поэтому новая организация может быть легитимной, лишь если она служит продолжением предшествующей организации, поддерживая непрерывную преемственность инициатической «цепи».

В целом мы лишь выразили другими словами и более ясно то, что уже сказали выше относительно необходимости реальной и непосредственной связи и бесполезности связи «идеальной»; не следует поэтому принимать за чистую монету названия, которые приписывают себе иные организации, не имеющие на них никакого права, но пытающиеся придать себе тем самым видимость подлинности. Так, используя уже приводившийся нами пример, укажем на множество объединений, совсем недавнего происхождения, называющих себя «розенкрейцерскими», но никогда не имевших ни малейшего, даже косвенного контакта с братьями Розы и Креста и не знающих, кто они такие на самом деле; ведь они неизменно представляют их себе как «общество», а это грубое и чисто современное заблуждение. Чаще всего в этом следует видеть лишь желание облечься пышным титулом или внушить почтение простакам; но даже если взять самый благоприятный случай, т. е. допустить, что учреждение некоторых из этих группировок вызвано искренним желанием «идеальной» связи с Розой и Крестом, то с инициатической точки зрения это ничего не значит. Сказанное по этому частному случаю применимо, впрочем, ко всем организациям, изобретенным оккультистами и другими неоспиритуалистами всех видов и наименований; все их претензии, каковы бы они ни были, могут быть определены лишь как «псевдоинициатические», ибо они не владеют ничем реальным, что могли бы передать, и представляют лишь под-

делку, а зачастую даже карикатуру или пародию на инициацию[397].

Добавим также, в качестве другого следствия вышесказанного: в настоящей инициатической организации её члены не вправе менять её формы по своей воле или видоизменять в них что-либо существенное; это не исключает известных возможностей адаптации к обстоятельствам, что не зависит от желания индивидов, которые скорее этому подчиняются; во всяком случае указанным адаптациям ставится предел — они не должны наносить ущерба средствам, обеспечивающим сохранение и трансмиссию духовного влияния, хранителем которого является рассматриваемая организация; если это условие не будет соблюдено, результатом окажется настоящий разрыв с традицией и утрата организацией её «регулярности». Наконец, инициатическая организация не может вводить в свои ритуалы элементы, заимствованные из традиционных форм, отличных от тех, в соответствии с которыми она регулярно учреждена[398]; такие элементы, введение которых носило бы совершенно искус-

[397] Исследования по этому предмету, предпринятые нами уже давно, привели нас к формальному и неоспоримому выводу; мы выскажем его здесь открыто, не боясь того, что это может повлечь за собой яростные нападки с различных сторон. За исключением случаев возможного выживания редких групп средневекового христианского герметизма, из всех организаций с инициатическими претензиями, распространившихся в наши дни в западном мире, фактически лишь две — невзирая на упадок, в котором они пребывают вследствие невежества и непонимания большинства их членов, — могли бы отстаивать свои права на истинно традиционное происхождение и реальную инициатическую трансмиссию; обе эти организации, первоначально составлявшие одну, правда с многочисленными ответвлениями, — это Компаньонажи и Масонство. Все остальное — просто фантазия и шарлатанство, если не скрывает за собой нечто худшее; и в кругу этих идей нет изобретения столь абсурдного или экстравагантного, чтобы оно не имело в нашу эпоху известных шансов преуспеть и быть принятым всерьез, начиная от оккультистского бреда относительно «инициации в астрале» и кончая американской системой, по преимуществу коммерческого толка, — «инициации по переписке»!

[398] Так, сравнительно недавно кое-кто попытался ввести в масонство — чисто западную инициатическую форму — элементы, заимствованные из восточных доктрин, которые они к тому же знали весьма поверхностно; пример приведён в книге «Эзотеризм Данте», стр. 20.

ственный характер, — чистая фантазия, лишённая какой бы то ни было эффективности с инициатической точки зрения и, стало быть, не добавляющая абсолютно ничего реального; однако сама их разнородность стала бы причиной путаницы и дисгармонии; впрочем, опасность такого смешения отнюдь не ограничена одной инициатической областью, и это весьма важный момент, заслуживающий отдельного разговора. Законы, управляющие духовными влияниями, — слишком сложная и тонкая вещь, чтобы те, кто обладает достаточным их знанием, могли позволить себе вносить безнаказанно более или менее произвольные изменения в ритуальные формы, где все имеет своё разумное основание, хотя точное значение этого может от них ускользнуть.

Из всего этого становится ясной ничтожность индивидуальных начинаний по учреждению инициатических организаций — как в плане их происхождения, так и в отношении присущих им форм; по этому поводу заметим, что не существует традиционных ритуальных форм, создание которых можно было бы приписать определённым индивидам. Это нетрудно понять, если поразмыслить о том, что основная и конечная цель инициации лежит за пределами индивидуальности и её частных способностей, а это было бы невозможно, если бы её сводили к средствам чисто человеческого порядка; уже из такого простого замечания, даже не углубляясь в суть вещей, можно сделать вывод о необходимости присутствия «нечеловеческого» элемента; таков, в действительности, характер духовного влияния, трансмиссия которого и представляет собой инициацию в собственном смысле слова.

О передаче инициации[A]

Мы уже говорили, что инициация как таковая состоит по преимуществу в трансмиссии духовного влияния, — трансмиссии, которая может осуществиться лишь при посредстве традиционной регулярной организации; поэтому не может быть и речи об инициации вне связи с такой организацией. Мы уточнили, что «регулярность» должна пониматься как исключающая все псевдоинициатические организации, которые, невзирая на их претензии и внешнее обличье, не являются хранителями какого-либо «духовного влияния» и, следовательно, ничего в действительности не могут передать. Поэтому легко понять, отчего все традиции придают особое значение так называемой «инициатической цепи»[399], т. е. преемственности, обеспечивающей непрерывность упомянутой трансмиссии; вне этой преемственности даже само соблюдение ритуальных форм бесполезно, так как будет недоставать элемента, жизненно важного для их эффективности.

Впоследствии мы специально вернёмся к вопросу об инициатических ритуалах, но уже теперь ответим на могущие возникнуть возражения: разве эти обряды, спросят нас, не обладают сами по себе внутренне присущей им эффективностью? Последние и в самом деле обладают ею; ведь если бы они не соблюдались или были бы изменены в каких-то своих существенных элементах, невозможно было бы достигнуть никакого реального результата; однако это условие,

---

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава VIII.

[399] Слово «цепь» в переводе на иврит звучит как *шелшелет*, на арабский — шилшилах, на санскрите — *парампара*, что выражает прежде всего идею регулярной и непрерывной последовательности.

пусть и необходимое, всё же недостаточно; чтобы эти обряды имели эффект, их должны совершать те, кто обладает необходимыми для их совершения качествами. Впрочем, это свойственно не только инициатическим обрядам, но и обрядам экзотерического порядка, например религиозным: они также эффективны, однако и их не всякий может совершать должным образом; так, если религиозный обряд требует священнической ординации, тот, кто его не имеет, тщетно будет соблюдать все формы и даже вносить в них «волевое устремление» (*intention voulue*)[400]; он не добьется никакого результата, поскольку не является носителем «духовного влияния», которое действует, воспринимая эти обрядовые формы как «опору»[401].

Даже в обрядах низшего порядка, связанных с вторичными приложениями традиции, к примеру обрядах магических, где участвует влияние, которое не имеет в себе ничего духовного, а является чисто психическим (если понимать под этим в самом общем смысле то, что принадлежит области тонких элементов человеческой индивидуальности, и то, что соответствует ей на «макрокосмическом» уровне), достижение реального эффекта обусловлено в большинстве случаев определённой трансмиссией; и самое заурядное деревенское колдовство даёт массу примеров подобного рода[402]. Мы не будем останавливаться на этом последнем моменте, не относящемся к нашему предмету; мы указыва-

[400] Мы подчёркиваем здесь это условие — наличие «волевого устремления», чтобы уточнить, что обряды не могут стать объектом «экспериментов» в «светском» смысле этого слова; тот, кто захотел бы совершить такой обряд из простого любопытства, желая узнать, каков будет результат, на каком бы уровне он ни находился, может быть заранее уверен, что тот будет нулевым.

[401] Обряды, не требующие такого рукоположения, также могут совершаться не всяким, ибо принадлежность к традиционной форме, частью которой они являются, в любом случае составляет условие их действенности.

[402] Это условие трансмиссии обнаруживается даже в самих искажениях традиции или в её подвергшихся вырождению остатках, а также, добавим, — в самом подрыве её основ, являющемся результатом того, что мы назвали «контриницией». — См. по этому поводу «Царство количества и знамения времени», гл. XXXIV и XXXVIII.

ем на него, чтобы лучше объяснить необходимость регулярной трансмиссии для реального совершения обрядов, предполагающих действие высших сил, которое, собственно, и может быть названо «нечеловеческим» и проявляется как в религиозных, так и в инициатических обрядах.

Это в самом деле существенный момент, и на нём следует ещё несколько задержаться; мы уже сказали, что учреждение регулярных инициатических организаций не относится к сфере простых индивидуальных начинаний, и точно то же можно сказать о религиозных организациях; ведь и в том, и в другом случае необходимо наличие чего-то такого, что исходит не от индивидов, ибо превышает человеческие возможности. Впрочем, можно объединить оба эти случая, сказав, что фактически речь идёт здесь обо всей совокупности организаций, которые могут быть определены как поистине традиционные; так станет понятнее без лишних рассуждений, почему мы отказываемся относить слово «традиция» к вещам чисто человеческим, чем злоупотребляет «светский» язык; небесполезно будет отметить, что само слово «традиция» в его первоначальном смысле выражает не что иное, как саму идею трансмиссии, которую мы в данный момент и рассматриваем; к этому вопросу мы вернёмся немного позже.

Итак, ради большего удобства можно было бы разделить традиционные организации на «экзотерические» и «эзотерические», хотя оба эти термина, если понимать их в самом точном смысле, пожалуй, не везде одинаково применимы; но в настоящий момент нам достаточно подразумевать под «экзотерическими» организации, которые в той или иной цивилизационной форме открыты для всех без различия, а под «эзотерическими» — те, что предназначены для элиты, или, другими словами, куда допущены лишь те, кто обладает особыми «качествами». Инициатическими являются, собственно, организации второго рода; другие же включают организации не только специфически религиозные, но и социальные, не носящие религиозного характера, но подоб-

ным же образом связанные с высшим принципом, что в любом случае есть необходимое условие их признания в качестве традиционных — как это можно видеть на Востоке. Впрочем, поскольку мы не намеревались рассматривать здесь экзотерические организации и вспомнили о них лишь для того, чтобы сравнить их с эзотерическими, или инициатическими, то ограничимся рассмотрением религиозных организаций; ведь они — единственные организации такого рода, известные на Западе, а потому все, что с ними связано, будет легче понять.

Итак, мы утверждаем следующее: любая религия, в истинном смысле этого слова, имеет «нечеловеческое» происхождение и устроена так, чтобы сохранять переданный ей, равным образом «нечеловеческий», элемент с самого момента своего основания; этот элемент, относящийся к сфере «духовного влияния», осуществляет эффективное воздействие посредством соответствующих обрядов; для того чтобы эти обряды были действенными, т. е. служили реальной «опорой» упомянутому влиянию, необходима прямая и непрерывная трансмиссия в лоне религиозной организации. Если дело обстоит так на уровне чисто экзотерическом (разумеется, все сказанное нами адресовано не тем упоминавшимся выше критикам-негативистам, которые пытаются свести религию к «человеческому факту»; их мнение мы не рассматриваем, как и всё то, что сходным же образом вытекает лишь из антитрадиционных предрассудков), то с тем большим основанием это должно быть так и на уровне более высоком, т. е. эзотерическом. Употребленные нами термины достаточно широки, чтобы можно было и здесь не вносить в них изменений; мы ограничимся лишь заменой слова «религия» словом «инициация»; все различие связано с природой «духовных влияний», участвующих в процессе (впрочем, имеется ещё немало различий в этой области, куда мы включаем в целом все, что относится к возможностям надиндивидуального порядка), и в особенности с ре-

зультатами действия, которое они осуществляют в одном и другом случае.

Если мы ради разъяснения вопроса обратимся к ситуации христианства в религиозной сфере, то сможем добавить следующее: обряды инициации, имеющие непосредственной целью трансмиссию «духовного влияния» от одного индивида к другому, который, по крайней мере в принципе, также впоследствии сможет его передать, в точности сопоставимы в этом отношении с обрядами рукоположения[403]; отметим также, что те и другие могут включать множество степеней; ведь полнота «духовного влияния» не обязательно сообщается единожды, со всеми прерогативами, которые она предполагает, в особенности в том, что касается действительной способности осуществлять те или иные функции в традиционной организации[404]. Известно, какое значение имеет для христианских церквей вопрос об «апостольской преемственности», и это нетрудно понять; если бы эта преемственность была прервана, никакое рукоположение не было бы действительным, и вследствие этого большинство обрядов были бы лишь пустой формальностью, лишённой реального зна-

[403] Мы говорим «в этом отношении», поскольку с другой точки зрения инициацию как «второе рождение» можно было бы сопоставить с обрядом крещения; само собой разумеется, что соответствия между вещами, принадлежащими к столь различным сферам, весьма сложны и не могут сводиться к однолинейной схеме.

[404] Мы говорим «действительная способность», поскольку речь здесь идёт о чём-то большем, нежели предшествующие ей врожденные качества, которые также можно назвать способностью; так, можно сказать, что индивидуум способен к осуществлению священнических функций, если для этого нет никаких препятствий, но он действительно будет к этому способен, если получит рукоположение. Отметим также, что это единственное таинство, для которого требуются особые врожденные качества, и в этом оно также сопоставимо с инициацией, — разумеется, при условии учета сущностного различия обеих областей — экзотерической и эзотерической.

чения[405]. Тем, кто совершенно справедливо признает необходимость такого состояния дел в религиозной сфере, не составит большого труда понять, что оно не менее неукоснительно соблюдается в области инициатической; или, другими словами, здесь также строго необходима регулярная трансмиссия, образующая «цепь», о которой говорилось выше.

Мы только что сказали, что инициация должна иметь «нечеловеческое» происхождение, так как без этого она никоим образом не могла бы достичь своей конечной цели, лежащей за пределами области индивидуальных возможностей; вот почему творцами настоящих инициатических обрядов, как мы подчеркнули выше, не могли быть люди, и фактически такие творцы никогда и не были известны[406], как не были известны, по тем же причинам, создатели традиционных символов, также имеющих «нечеловеческое» происхождение и суть[407]; кроме того, между обрядами и символами существуют весьма тесные связи, что мы рассмотрим позднее. Можно со всей уверенностью сказать, что в случаях, подобных этому, не существует «исторического» происхождения; ведь истоки их находятся в мире, к которому неприложимы условия места и времени, определяющие историче-

[405] Протестантские церкви, не признающие священнических функций, упразднили почти все обряды либо же сохранили их в качестве простых «условностей»; если учесть само содержание христианской традиции, станет ясно, что они и не могут быть ничем иным в подобном случае. С другой стороны, известно, какую роль играет вопрос об «апостольской преемственности» в дискуссиях о «легитимности» англиканской церкви; и любопытно отметить, что сами теософы, задумав учредить свою «свободно-католическую церковь», стремились прежде всего обеспечить ей благодеяние регулярной «апостольской преемственности».

[406] Порой их приписывают легендарным или, точнее, символическим персонажам, которых никоим образом нельзя рассматривать как «исторических», что вполне подтверждает сказанное нами здесь.

[407] Исламские эзотерические организации обмениваются знаком «взаимного узнавания», который, согласно традиции, был сообщен пророку архангелом Гавриилом; невозможно было бы более четко подчеркнуть «нечеловеческое» происхождение инициации.

ские факты как таковые; вот почему эти вещи всегда неизбежно ускользают от «светских» методов исследования, которые, по определению, могут дать относительно ценные результаты лишь в собственно человеческой сфере[408].

В этих условиях нетрудно понять, что роль индивида, сообщающего инициацию другому, есть поистине роль «передающего» в самом точном смысле этого слова; речь идёт не столько об индивиде как таковом, сколько о «поддержке» влияния, не связанного с человеческой сферой; индивид является единственно звеном «цепи», исходная точка которой находится вне и за пределами человечества. Вот почему он может действовать не от своего собственного имени, но от имени организации, к которой он принадлежит и от которой получает полномочия, — или, точнее, от имени принципа, который внешне представляет данная организация. Это к тому же объясняет, что действенность обряда, совершаемого индивидом, не зависит от личных достоинств последнего, что верно также и для религиозных обрядов; и мы рассматриваем это отнюдь не с точки зрения морали (что явно не имеет значения в вопросе исключительно «технического» порядка); мы исходим из того, что даже если данный индивид не обладает уровнем знания, необходимым для понимания глубокого смысла обряда и сущностной причины его различных элементов, тем не менее сам обряд полностью возымеет действие, если «передающий», правомочно облеченный соответствующими функциями, совершает его, со-

[408] Заметим по этому поводу, что те, кто с «апологетическими» намерениями настаивают на том, что они обозначают довольно варварским термином «историчность» религии, — вплоть до того, что видят в этом самое существенное и даже порой подчиняют этому доктринальные соображения (тогда как, напротив, исторические факты сами по себе значимы, лишь когда они могут рассматриваться как символы духовной реальности), — совершают серьёзную ошибку, нанося этим ущерб «трансцендентности» самой религии. Подобная ошибка, свидетельствующая к тому же о довольно сильно «материализованной» концепции и о неспособности подняться на более высокий уровень, может рассматриваться как досадная уступка точке зрения «гуманистической», т. е. индивидуалистической и антитрадиционной, что, собственно, и характеризует современный западный дух.

блюдая все предписанные правила и сознавая свою связь с традиционной организацией. Отсюда непосредственно следует, что если в подобной организации уже не нашлось бы в тот или иной момент лиц, которых мы назвали «виртуальными» инициированными (мы вернёмся к этому позднее), она сохраняла бы, тем не менее, способность реально передавать «духовное влияние», хранителем коего является; для этого было бы достаточно, чтобы «цепь» не прерывалась; и в этом отношении притча об «осле, нагруженном реликвиями», исполнена инициатического значения, заслуживающего глубокого размышления[409].

Напротив, самое полное знание обряда, если оно получено вне регулярных условий, совершенно лишено какой-либо реальной ценности; так, возьмем простой пример, ибо обряд здесь сводится к произнесению слова или формулы: мантра, воспринятая не из уст авторитетного гуру, не производит никакого действия, поскольку она не «одухотворена» присутствием духовного влияния, носителем которого является[410]. Это относится в той или иной степени ко всему тому, с чем связано духовное влияние: так, изучение священных текстов традиции по книгам никогда не заменит их непосредственного сообщения; вот почему даже там, где традиционные учения были более или менее полно изложены в письменной форме, они всё же продолжают оставаться объектом устной передачи; последняя, помимо того, что она необходима для придания им всей полноты действенности

[409] Следует заметить по этому поводу, что именно реликвии суть носители духовных влияний; в этом состоит истинная причина культа, предметом коего они являются, даже если эта причина не всегда осознается представителями экзотерических религий; последние порой не отдают себе отчета в весьма «позитивном» характере сил, которыми они управляют, что, впрочем, не мешает этим силам действовать эффективно, хотя, пожалуй, с меньшим размахом, чем в том случае, если бы ими лучше управляли «технически».

[410] Отметим попутно, в связи с этим «одухотворением» (если можно так выразиться), что освящение храмов, изображений и ритуальных предметов нацелено в основном на то, чтобы сделать их действительным вместилищем духовных влияний; ведь без них обряды, которым они служат, были бы лишены действенности.

(коль скоро речь идёт не только о теоретическом знании), обеспечивает также преемственность «цепи», с которой связана сама жизнь традиции. В противном случае имели бы дело с мёртвой традицией, с коей не была бы возможна никакая действительная связь; и, если знание того, что остается от традиции, ещё может иметь определенный теоретический интерес (разумеется, не в плане обычной светской эрудиции, значимость которой здесь нулевая, а лишь поскольку это способно помочь в понимании определённых доктринальных истин), то оно не могло бы иметь никакого непосредственного воздействия в плане какой-либо «реализации»[411].

Речь при этом идёт о сообщении вещей, столь «жизненно важных», что в Индии ученик не смеет сесть перед лицом гуру — дабы влияние *праны*, связанное с дыханием и голосом, воздействуя непосредственно, не произвело слишком резкого эффекта, небезопасного в психическом и даже физическом отношении[412]. В самом деле, действие это тем более мощное, что сама *прана* в подобном случае представляется лишь носительницей или тонкой опорой духовного влияния, передаваемого от гуру к ученику; и гуру, выполняющий свою роль, должен рассматриваться не как индивидуальность (последняя в этом случае воистину исчезает, служа лишь простой опорой), но единственно как представитель самой традиции, которую он неким образом воплощает по отношению к своему ученику; в этом и состоит роль «передающего», о которой мы говорили выше.

---

[411] Это дополняет и уточняет сказанное выше о бесполезности мнимой «идеальной» связи с формами исчезнувшей традиции.

[412] Это также служит объяснением особого расположения мест в масонской ложе, о чём большинство нынешних масонов едва ли подозревают.

Инициатические центры[A]

Полагаем, что мы вполне ясно показали как необходимость инициатической трансмиссии, так и то, что речь идёт о вещах не более или менее туманных, но, напротив, чрезвычайно точных и определённых; здесь нет места ни мечтам и воображению, ни тому, что ныне именуется «субъективным» и «идеальным». Нам остается ещё, в дополнение к этому вопросу, поговорить немного о духовных центрах, откуда исходит, прямо или косвенно, любая регулярная трансмиссия, — о вторичных центрах, связанных с высшим центром; он-то и хранит неизменным сокровище примордиальной Традиции, от которого — посредством её адаптации к тем или иным определённым обстоятельствам места и времени — произошли все частные традиционные формы. Мы показали в другом исследовании[413], как учреждались эти духовные центры — по образу самого высшего центра, своего рода отражениями которого они являлись; мы не будем здесь к этому возвращаться и ограничимся лишь рассмотрением некоторых моментов, имеющих непосредственное отношение к вышеизложенному.

Прежде всего, легко понять, что связь с высшим центром необходима для обеспечения непрерывной передачи духовных влияний, начиная с возникновения нынешнего человечества (скажем даже — за пределами его происхождения, поскольку речь здесь идёт о «нечеловеческом») и на протяжении всего цикла его бытия; это верно для всего имеющего истинно традиционный характер, — даже для экзотериче-

---

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава X.

[413] «Царь мира».

ских организаций, религиозных или иных, по крайней мере в их истоках; с ещё большим основанием это можно отнести к сфере инициации. В то же самое время именно эта связь поддерживает внутреннее и сущностное единство с разнообразием внешних форм, являясь, следовательно, фундаментальной гарантией «ортодоксии» в истинном смысле этого слова. Но надо уяснить, что такая связь не всегда осознается, и на экзотерическом уровне это даже слишком очевидно; напротив, она всегда должна быть осознанной в инициатических организациях, смысл существования которых и состоит в том, чтобы, опираясь на определённую традиционную форму, способствовать выходу за её пределы и, стало быть, восхождению от разнообразия к единству. Сказанное, естественно, не означает, что таким сознанием обладают все члены инициатической организации; это, разумеется, невозможно, да к тому же сделало бы бесполезной иерархию степеней; но оно должно было бы, по идее, присутствовать на вершине этой иерархии, если её составляют истинные «адепты», т. е. существа, действительно реализовавшие полноту инициации[414] и образующие инициатический центр, который находится в постоянном и сознательном общении с высшим центром. Однако на деле так бывает не всегда, вследствие известного вырождения, отдаляющего от истоков, — вплоть до того, что организация может включать лишь «виртуальных» инициированных; они продолжают, однако, передавать — даже если не отдают себе в этом отчета — «духовное влияние», хранительницей которого является эта организация. Тогда связь сохраняется уже благодаря тому, что трансмиссия не прерывалась; и этого достаточно, чтобы кто-либо из воспринявших «духовное влияние» в этих

[414] Только в этом заключается истинный и правомерный смысл данного слова, которое вначале относилось исключительно к инициатической терминологии, в первую очередь розенкрейцерской; в связи с этим следует отметить одно из странных языковых злоупотреблений, столь многочисленных в нашу эпоху; в обыденном языке слово «адепт» стало синонимом «члена» — так что его теперь относят к совокупности членов любой организации, будь то самая светская ассоциация, какую только можно себе представить!

условиях мог по-прежнему сознавать его, если сам располагает требуемыми возможностями; так, даже в этом случае факт принадлежности к инициатической организации представляет отнюдь не простую формальность, лишённую реального значения, вроде присоединения к какой-либо светской ассоциации, — как легковерно предполагают те, кто, не вникая в суть вещей, довольствуется внешним сходством, связанным с состоянием вырождения тех инициатических организаций, о которых эти люди могут иметь более или менее поверхностное представление.

С другой стороны, инициатическая организация может быть связана с высшим центром не прямо, а через посредство вторичных и подчинённых центров, что обычно и происходит; подобно тому как в каждой организации имеется иерархия степеней, так и сами организации различаются, так сказать, по своему более «внутреннему» или более «внешнему» характеру; и ясно, что более внешние из них, т. е. более удалённые от высшего центра, — это те, где осознание связи с последним может быть утрачено легче всего. Хотя цель всех инициатических организаций по существу одна и та же, они располагаются на различных уровнях сообразно их участию в примордиальной Традиции (это, впрочем, не означает, что среди их членов не может быть таких, которые достигли одной и той же степени действительного знания); и не приходится удивляться, видя, что различные традиционные формы сами по себе не всегда проистекают непосредственно из одного и того же первоначального источника; «цепь» может насчитывать большее или меньшее число промежуточных звеньев, что никоим образом не нарушает преемственности. Существование этого наслоения — не последняя из причин, обусловливающих сложность и трудность сколько-нибудь углубленного изучения устройства инициатических организаций; добавим, кроме того, что такое наслоение может встречаться также внутри одной и той же традиционной формы, причём особенно яркий пример тому можно обнаружить среди организаций, при-

надлежащих дальневосточной традиции. Этот пример, который мы здесь просто упоминаем, пожалуй, поможет лучше понять, как обеспечивается преемственность множества ступеней, образованных стоящими друг над другом организациями — начиная от тех, которые, будучи втянутыми в сферу действия, являются просто временными образованиями, предназначенными играть относительно внешнюю роль, — вплоть до организаций самого глубокого порядка; они-то, следуя принципу «недеяния», или, скорее, в силу именно последнего, сообщают всем остальным их реальное направление. В связи с этим мы должны особо привлечь внимание к такому факту: даже если некоторые из этих организаций, из числа самых внешних, иногда оказываются в оппозиции между собой, — это никак не препятствует единству руководства, поскольку оно находится вне данной оппозиции и вне самой области. В целом это сопоставимо с актерами, играющими различные роли в одной и той же пьесе, — даже в противостоянии друг другу они, тем не менее, способствуют развертыванию целого; так и каждая организация играет предназначенную ей роль, согласно плану, который выходит за её рамки; это может распространяться также на экзотерическую область, где в подобных условиях элементы, ведущие борьбу друг с другом, тем не менее все повинуются —

пусть бессознательно и непроизвольно — единому руководству, о существовании которого даже не подозревают[415].

Эти рассуждения помогают также понять, каким образом внутри одной и той же организации может существовать своего рода двойная иерархия, особенно в случае, когда те, кто ею по видимости руководит, сами не осознают связи с духовным центром; тогда может существовать — помимо видимой иерархии, представляемой ими, другая — невидимая иерархия; её члены, не выполняя никакой «официальной» функции, тем не менее одним своим присутствием реально обеспечивают действительную связь с центром. Эти представители духовных центров в организациях, носящих внешний характер, очевидно, не должны обнаруживать себя и потому предстают в том обличье, которое наилучшим образом обеспечивает эффект «присутствия» — либо в качестве простых членов организации, если они должны играть в ней роль твердо установленную и постоянную; либо же — если речь идёт об однократном влиянии, связанном с перемещением в различные пункты, — в качестве тех таинственных «путешественников», о которых сообщает история и чьи внешние формы поведения часто выбираются с расчетом сбить с толку исследователей — по особым причинам привлечь их внимание или, напротив, остаться полностью

[415] Согласно исламской традиции, всякое существо есть естественно и неизбежно муслим, то есть подчинено божественной Воле, от которой в действительности ничто не может ускользнуть; разница лишь в том, что одни существа сознательно и добровольно подчиняются универсальному порядку, тогда как другие игнорируют его или даже пытаются противостоять ему (см. «Символизм креста», стр. 131-132). Чтобы понять связь этого с ранее сказанным, надо отметить, что настоящие духовные центры должны рассматриваться как представители божественной Воли в этом мире; те же, кто реально с ними связан, могут считаться сознательно сотрудничающими в осуществлении того, что масонская инициация обозначает как «план Великого архитектора вселенной»; что касается двух остальных упомянутых нами категорий, то простыми невеждами здесь являются профаны, к коим, естественно, следует отнести «псевдоинициированных» всякого рода; те же, кто в своем заблуждении пытается идти против предустановленного порядка, относятся к тому, что мы назвали «контриниациацией».

незамеченными[416]. Благодаря этому можно понять, кем в действительности были те, кто, не принадлежа ни к одной из известных организаций (т. е. имеющих отчетливую внешнюю форму), в некоторых случаях стояли у истоков формирования подобных организаций или впоследствии были их вдохновителями и незримо руководили ими; такова была, в частности, в течение определённого периода[417], роль братьев Розы и Креста в западном мире, и в этом — истинный смысл того явления, которое масонство XVIII века обозначило именем «невидимые учителя».

Всё это позволяет предположить определённые возможности действия духовных центров даже при отсутствии нормальных условий, и особенно в обстоятельствах анормальных, — т. е. не позволяющих действовать более прямыми путями и более регулярным образом. Так, не говоря уже о непосредственном вмешательстве высшего центра (что возможно всегда и везде), — тот или иной духовный центр может действовать даже вне своей нормальной сферы влияния — либо ради индивидов с особыми врожденными качествами (*qualifie*), но оказавшихся изолированными в среде, где помрачение дошло до такой степени, что уже почти ничего традиционного не сохранилось и осуществление инициации невозможно, либо с более общей, но также и совершенно особенной целью, состоящей в том, чтобы вновь связать случайно распавшуюся инициатическую «цепь». Поскольку такое действие предпринимается главным образом

---

[416] Относительно этого последнего случая, неизбежно ускользающего от внимания историков, но, несомненно, наиболее частого, приведём только два типичных примера, широко известных в даосской традиции; их эквиваленты можно было бы найти даже и на Западе; это бродячие фокусники и торговцы лошадьми.

[417] Хотя здесь трудно претендовать на особую точность, можно считать, что это период от XIV до XVII столетия; следовательно, можно сказать, что он соответствует первой половине Нового времени; поэтому нетрудно понять, что речь шла, прежде всего, о сбережении того, что могло быть сохранено из традиционных знаний Средневековья, несмотря на новые условия, сложившиеся в западном мире.

в тот период или в той цивилизации, где духовность почти полностью утрачена и где, следовательно, все связанное с инициацией скрыто в большей степени, нежели в каком-либо другом случае, не приходится удивляться тому, что его разновидности с трудом поддаются определению, тем более, что обычные условия места и, пожалуй, даже времени здесь, так сказать, перестают существовать. Важно усвоить следующее: если некий индивид, внешне изолированный, получит доступ к реальной инициации, то последняя лишь по видимости может показаться спонтанной; на деле же она всегда предполагает связь с действительно существующим центром[418], и вне такой связи никоим образом не может быть речи об инициации.

Возвращаясь к рассмотрению нормальных случаев, мы должны, во избежание недоразумений, отметить следующее: упоминая о некоторых оппозициях, мы отнюдь не имеем в виду многочисленные пути, которые могут быть представлены таким же количеством отдельных инициатических организаций, либо соответствующих различным традиционным формам, либо в рамках одной из них. Эта множественность обусловлена самим фактом природных различий между индивидами, дабы каждый мог найти то, что ему подходит для развития его собственных возможностей; хотя цель для всех одна и та же, но исходные точки бесконечно разнообразны и сопоставимы со множеством точек окружности, из которых исходит такое же количество лучей, причём все они сходятся в едином центре, являя тем самым образ путей, о которых говорилось выше. Во всём этом нет никакой оппозиции, но, напротив, совершенная гармония; собственно говоря, оппозиция возможна лишь тогда, когда некоторым организациям в силу случайных обстоятельств приходится играть своего рода случайную роль, внешнюю по отношению к основной цели инициации и никоим образом её не задевающую.

---

[418] Некоторые таинственные случаи в жизни Якоба Бёме, например, только так и можно объяснить.

Можно, однако, полагать, судя по некоторым признакам (именно так и полагают), что бывают инициации, противоположные друг другу; но это заблуждение, и нетрудно понять, почему такого не может быть. В самом деле, так как в принципе существует лишь единая Традиция, от которой происходят любые традиционные ортодоксальные формы, то и инициация является по своей сути единой, хотя и в различных формах и с многообразными особенностями; там, где не хватает «регулярности», т. е. отсутствует связь с ортодоксальным традиционным центром, не может быть и речи о настоящей инициации, и в подобном случае употребление этого слова неуместно. Здесь мы имеем в виду не только псевдоинициатические организации, ничего собой не представляющие; существует и нечто иное, более серьёзное и служащее причиной иллюзии, о которой шла речь выше; если порой кажется, что существуют противоположные инициации, то это потому, что вне истинной инициации находится то, что можно назвать «контриницией», — при условии уточнения смысла этого выражения и тех пределов, в которых нечто может реально противостоять инициации; впрочем, мы достаточно объяснились по этому вопросу, и нет нужды специально к нему возвращаться[419].

[419] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXVIII.

Инициация и контринициация[420]

В конце нашей предыдущей статьи[A] мы говорили, что существует нечто, что можно назвать «контринициацией», то есть нечто, выдающее себя за инициацию и способное создать её иллюзию, но идущее в обратном направлении по отношению к подлинной инициации. Однако, добавляли мы, это наименование требует некоторых оговорок; так, если понимать его в строгом смысле, оно могло бы внушить мысль о некоей симметрии или, так сказать, равноценности (хотя и с обратным знаком), на которую, без сомнения, претендуют связанные с контринициацией, но которой нет и не может быть в реальности. Именно на этом следует особо настаивать, поскольку многие, поддаваясь обманчивой видимости, воображают, будто в мире существуют две противоположные организации, оспаривающие друг у друга верховенство; это ошибочное представление соответствует тому, которое на языке теологии ставит Сатану на один уровень с Богом и которое, справедливо или нет, обычно приписывают манихеям. Такое представление, сразу же заметим, сводится к утверждению радикально несводимой двойственности, или, иными словами, к отрицанию высшего Единства,

---

[420] Опубликовано в номере журнала «Вуаль Исиды» за февраль 1933 с датой: Миср, 11 рамадана 1351 г. х. Позже статья была опубликована в книге «Статьи и рецензии. Том 1» (2002) под тем же заголовком. Кроме того, она была перепечатана в журнале «Исследования Традиции» в номере за январь–март 1987. [Прим. ред.]

[A] Имеется в виду статья «Инициатические центры», опубликованная в журнале «Вуаль Исиды» в январе 1933 года. При повторном использовании она не подверглась значительной переработке и соответствует главе X книги «Заметки об инициации». В книге «Статьи и рецензии. Том 1» это указание дано примечанием издателя; в журнальной публикации его нет — прим. М. Маковчика.

пребывающего по ту сторону всех противоположностей и всех антагонизмов; если такое отрицание исходит от самих приверженцев «контриниациации», удивляться тут нечему; но это вместе с тем показывает, что метафизическая истина, даже в её самых элементарных принципах, им совершенно чужда, и тем самым их притязание разрушает само себя.

Прежде всего важно заметить, что уже по самому своему происхождению контриниациация не может выступать как нечто независимое и автономное: если бы она сложилась самопроизвольно, она была бы лишь человеческим изобретением и, следовательно, просто ничем не отличалась бы от «псевдоинициации». Чтобы быть чем-то большим (а она действительно есть нечто большее), она обязательно должна неким образом происходить из того единого источника, с которым связана всякая инициация и, шире, всё, что являет в нашем мире «нечеловеческий» элемент; и происходит она из него путём вырождения, доходящего до того «переворачивания», которое и составляет то, чему можно дать обоснованное название «сатанизм». Отсюда явствует, что речь здесь фактически идёт об инициации отклонившейся и извращённой, которая уже тем самым не вправе по-настоящему называться инициацией, поскольку не ведёт больше к её главной цели и даже удаляет от неё существо, вместо того чтобы к ней приблизить. Поэтому здесь недостаточно говорить об инициации усечённой и сведённой к своей низшей части (как бывает в некоторых случаях); искажение здесь гораздо глубже; впрочем, тут есть как бы две различные стадии одного и того же процесса вырождения. Исходной точкой всегда является бунт против законной власти и притязание на независимость, которой не может быть, как нам уже довелось объяснить в другом месте[421]; непосредственно отсюда проистекает утрата всякого действительного контакта с подлинным духовным центром, а значит, и невозмож-

[421] См.: «Духовное владычество и мирская власть».

ность достижения сверхчеловеческих состояний; и в том, что ещё остаётся, отклонение может затем лишь усугубляться, проходя через различные степени, пока в крайних случаях не дойдёт до того «переворачивания», о котором мы только что сказали.

Первое следствие из этого состоит в том, что «контриниациация», каковы бы ни были её притязания, в действительности есть лишь тупик, поскольку она неспособна вывести существо за пределы человеческого состояния; и в самом этом состоянии, в силу характеризующего её «переворачивания», развиваемые ею модальности принадлежат к самому низшему порядку. В исламском эзотеризме говорится, что тот, кто предстаёт перед некоей «дверью», не достигнув её нормальным и законным путём, видит, как эта дверь закрывается перед ним, и вынужден повернуть назад, однако не как простой профан, что отныне невозможно, а как *sāḥir* (колдун или маг); мы не могли бы дать более ясного выражения того, о чём идёт речь.

Другое следствие, связанное с первым, состоит в том, что, поскольку связь с центром разорвана, духовное влияние утрачено; и этого было бы достаточно, чтобы уже нельзя было по-настоящему говорить об инициации, ведь она, как мы объяснили ранее, сущностно состоит в передаче этого влияния. Тем не менее нечто всё же передаётся, иначе мы вернулись бы к случаю «псевдоинициации», лишённой всякой действенности; и передаваемое здесь — уже лишь влияние низшего порядка, «психическое», а не «духовное», и, предоставленное таким образом самому себе, без контроля со стороны трансцендентного элемента, оно неизбежно приобретает в некотором роде «дьявольский» характер[422]. Впрочем, легко понять, что это психическое влияние может под-

[422] Согласно исламскому учению, именно через *nafs* (душу) Шайтан имеет власть над человеком, тогда как *rūḥ* (дух), сущность которого — чистый свет, находится вне его досягаемости; поэтому контриниациация никоим образом не может коснуться метафизической области, закрытой от неё уже своим духовным характером.

ражать духовному в своих внешних проявлениях настолько, что те, кто судит лишь по видимости, обманутся, поскольку оно принадлежит к тому порядку реальности, в котором эти явления и происходят (и разве не говорят в поговорке, в близком к этому смысле, что «Сатана — обезьяна Бога»[Б]?); но оно подражает ему, можно сказать, так же, как элементы того же порядка, вызываемые некромантом, подражают сознательному существу, которому они принадлежали[423]. Этот факт, заметим попутно, наглядно показывает, что явления, тождественные сами по себе, могут иметь совершенно различные глубинные причины; и это одна из причин, по которым с инициатической точки зрения не следует придавать никакого значения феноменам как таковым, ибо, каковы бы они ни были, они ничего не могут доказать в чисто духовном отношении.

Учитывая сказанное, мы можем уточнить пределы, в которых контринициация способна противостоять подлинной инициации: очевидно, что это пределы человеческого состояния со всеми его многочисленными модальностями; иначе говоря, противостояние может существовать лишь в области малых мистерий, тогда как область великих мистерий, относящаяся к сверхчеловеческим состояниям, по самой своей природе находится по ту сторону подобного противостояния и потому полностью закрыта для всего, что не есть истинная инициация согласно традиционной ортодоксии[424].

[Б] Имеется в виду, что психические явления, имеющие духовную природу, происходят в той же (психической) области, что и другие психические явления, не имеющие духовного начала. Аналогично в аюрведе говорится, что часть телесных заболеваний человека имеет психический источник, а часть телесный (т.е. причина и следствие находятся в одной области). Под «обезьяной» здесь подразумевается «тот, кто подражает, изображает из себя» — прим. М. Маковчика.

[423] См. по этому поводу нашу книгу «Заблуждение спиритизма».

[424] Нас упрекали в том, что мы не учли различия между малыми мистериями и великими мистериями, когда говорили об условиях инициации; но в том контексте не было необходимости вводить это различение, поскольку мы рассматривали инициацию вообще, и к тому же речь здесь идёт лишь о различных стадиях или ступенях одной и той же инициации.

Что же касается самих малых мистерий, то между инициацией и контриницией здесь есть следующее фундаментальное различие: в первой они будут лишь подготовкой к «великим мистериям»; во второй они неизбежно будут приниматься за конечную цель, поскольку доступ к великим мистериям закрыт. Само собой разумеется, что здесь возможны и многие другие различия, более частного характера; но мы не станем здесь углубляться в эти соображения, весьма второстепенные с той точки зрения, на которой мы стоим, и требующие подробного рассмотрения всего разнообразия форм, которые может принимать контриницация.

Разумеется, могут образоваться центры, с которыми будут связаны организации, относящиеся к контриницации; но это будут центры исключительно «психические», а вовсе не духовные, хотя с учётом сказанного выше относительно действия соответствующих влияний, они могут в большей или меньшей степени принимать их внешний облик. Не будет ничего удивительного и в том, что сами эти центры, а не только некоторые подчинённые им организации, во многих случаях могут оказываться в борьбе друг с другом, ибо область, в которой они находятся, есть та, где все противоположности проявляются беспрепятственно, если они не гармонизированы и не приведены к единству непосредственным действием принципа высшего порядка. Поэтому от внешних проявлений деятельности этих центров или того, что они «эманируют», часто возникает впечатление путаницы и бессвязности, и оно вовсе не иллюзорно; они сходятся между собой, можно сказать, лишь негативно, в борьбе против подлинных духовных центров, в той мере, в какой последние держатся на уровне, позволяющем завязаться такой борьбе, то есть, согласно только что объяснённому нами, исключительно в том, что относится к области малых мистерий. Всё, что относится к великим мистериям, свободно от подобного противостояния, и тем более высший духовный центр, источник и начало всякой инициации, не может быть ни в какой степени задет или затронут какой бы то ни было

борьбой (и потому он называется недосягаемым, или недоступным для насилия); это подводит нас к уточнению ещё одного момента, имеющего особую значимость.

Представители контриниициации питают иллюзию, будто противостоят высшей духовной власти, которой в действительности ничто не может противостоять, ибо совершенно очевидно, что тогда она не была бы высшей: верховенство не допускает никакой двойственности, и подобное предположение противоречиво уже само по себе; их же иллюзия происходит оттого, что им не дано познать её истинную природу. Мы можем пойти дальше: помимо своей воли и без своего ведома они в действительности подчинены этой власти, точно так же, как, по сказанному нами ранее, всё, пусть даже бессознательно и невольно, подчинено божественной Воле, от которой ничто не может уклониться. Следовательно, они используются, хотя и против своей воли, для осуществления божественного плана в человеческом мире; подобно всем прочим существам, они играют в нём роль, соответствующую их собственной природе, но, вместо того чтобы осознавать эту роль, как осознают её подлинные посвящённые, они сами оказываются обмануты, причём так, что это оказывается для них гораздо хуже простого неведения профанов: вместо того чтобы оставить их, так сказать, на прежнем месте, этот обман отбрасывает их ещё дальше от подлинного центра. Но в отношении самих этих существ, а не всего мира в целом, следует сказать, что они, как и все прочие, нужны на своём месте как элементы этого целого и как «провиденциальные» орудия, сказали бы на языке теологии, необходимые для движения мира в его цикле проявления; итак, в конечном счёте над ними господствует власть, проявляющая божественную Волю, давая этому миру его Закон, и заставляет их против воли служить своим

целям, ибо все частные элементы беспорядка в сумме неизбежно содействуют тотальному порядку[425].

Миср, 11 рамадана 1351 г. х.

[425] Чтобы устранить всякую двусмысленность в отношении сказанного нами ранее о состоянии инициатических и псевдоинициатических организаций на современном Западе, мы хотим ясно уточнить, что лишь констатировали факты, к которым никак не причастны, без всякого иного намерения или побуждения, кроме как сказать на этот счёт правду, и притом настолько бескорыстно, насколько возможно. Каждый волен делать из этого те выводы, какие сочтёт нужными; что же касается нас, то мы отнюдь не обязаны ни привлекать приверженцев в какую бы то ни было организацию, ни отвращать их от неё, мы никого не побуждаем искать инициации где-либо или воздерживаться от этого и даже полагаем, что это никоим образом не может нас касаться.

Инициатические ритуалы[A]

В предшествующем изложении мы постоянно упоминали обряды, ибо они составляют основной элемент, обеспечивающий передачу «духовного влияния» и связь с инициатической «цепью»: можно сказать, что без обрядов не было бы и самой инициации. Нам придется снова обратиться к вопросу об обрядах для уточнения некоторых особо важных моментов: разумеется, мы не намерены рассматривать здесь обряды в целом: причины их существования, роль, виды, на которые они подразделяются, — так как этот предмет потребовал бы отдельного тома.

Прежде всего, важно отметить, что наличие обрядов является общей чертой всех традиционных институтов любого рода — эзотерических и экзотерических (мы употребляем эти термины в самом широком смысле, как уже делали ранее). Эта черта возникает как следствие «нечеловеческого» элемента, обязательно содержащегося в подобных институтах; ведь можно сказать, что обряды всегда имели целью прямо или косвенно связать человеческое существо с чем-то, что превосходит его индивидуальность и относится к другим состояниям бытия: впрочем, не всегда установленная таким образом связь должна осознаваться, чтобы быть реальной, ибо чаще всего она осуществляется через посредство некоторых тонких модальностей индивида, — модальностей, в которые большинство людей сегодня неспособны перенести центр своего сознания. Как бы то ни было, обряд — носит ли его воздействие явный или скрытый, непосредственный или опосредованный характер, — всегда

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) в главе XV. «Инициатические обряды».

эффективен сам по себе, при условии, разумеется, что он совершается сообразно традиционным правилам, обеспечивающим его значимость, вне чего он был бы бессмысленным и пустым подражанием; и в этой действенности нет ничего «чудесного» или «магического», как говорят некоторые с явным оттенком отрицания и уничижения: ведь она просто является следствием вполне определённых законов, согласно которым вызываются духовные влияния, а приведению в действие этих законов и служит обрядовая «техника»[426].

Это рассуждение об эффективности, свойственной обрядам и основанной на законах, в которых нет места фантазии и произволу, относится ко всем случаям без исключения; это справедливо для обрядов эзотерической и экзотерической сферы, как и для обрядов инициатических, а среди первых — для обрядов, относящихся к традиционным формам — как нерелигиозным, так и религиозным. Напомним в связи с этим один особо важный момент: как мы уже объясняли ранее, эта эффективность совершенно не зависит от того, что представляет собой индивид, совершающий обряд; важна только функция, а не индивид как таковой; другими словами, необходимое и достаточное условие состоит в том, чтобы он сообразно правилам получил полномочия совершать такой обряд; неважно, правильно ли он понимает его значение и даже верит ли в его эффективность, — это ничуть

[426] Едва ли надо говорить, что все приводимые здесь рассуждения касаются исключительно настоящих обрядов, обладающих подлинно традиционным характером: мы категорически отказываемся давать название обрядов тому, что является только пародией на них, — т. е. церемониям, установленным в силу человеческих обычаев, воздействие которых, если бы оно имело место, отнюдь не выходило бы за пределы «психологической» области в самом светском смысле слова; различие между обрядами и церемониями, впрочем, достаточно серьёзно, и мы особо остановимся на нём впоследствии.

не помешает обряду быть действенным, если все предписанные правила были должным образом соблюдены[427].

Вернёмся теперь к собственно инициации и сразу же отметим, что её обрядовый характер подчёркивает одно из фундаментальных отличий её от мистицизма, в котором не существует ничего подобного; это нетрудно понять, если обратиться к сказанному нами об «иррегулярности» последнего. Пожалуй, тут возникает искушение возразить, что мистицизм порой в той или иной степени, как представляется, связан с соблюдением некоторых обрядов; но последние отнюдь не представляют собой нечто ему присущее — ведь это не что иное, как обычные религиозные обряды; кроме того, такая связь совсем не носит обязательного характера, ибо фактически она существует далеко не во всех случаях, тогда как, повторяем, нет инициации без особых и соответствующих обрядов. В самом деле, инициация, в отличие от мистических реализаций, не падает с заоблачных высей неведомо как и почему; напротив, она покоится на позитивных научных законах и строгих технических правилах; мы постоянно настаивали на этом, дабы устранить всякую возможность недоразумения относительно её подлинной природы[428].

На различия между инициатическими и экзотерическими обрядами мы укажем лишь в самом общем плане, так

---

[427] Серьезной ошибкой было бы — и её часто совершал один писатель-масон, видимо очень довольный своей, на наш взгляд, неуклюжей «находкой», — употреблять выражение «разыграть ритуал», говоря о совершении инициатических обрядов индивидами, не знавшими их смысла и не пытавшимися в него проникнуть; подобное выражение подошло бы лишь профанам, которые симулировали бы обряд, не располагая полномочиями совершить его по-настоящему; но в инициатической организации, сколь бы она ни выродилась в плане «качества» своих членов, обряд не есть то, что разыгрывают; он всегда был и остается вещью серьёзной и действительно эффективной, даже без ведома тех, кто принимает в нём участие.

как подробное рассмотрение увело бы нас слишком далеко; пришлось бы, в частности, сделать все выводы из того факта, что в первых участвует лишь элита, обладающая особыми качествами, тогда как вторые являются публичными и обращены ко всем членам данной социальной среды; и это хорошо показывает, что каким бы ни было порой внешнее сходство, цель в действительности не одна и та же[429]. В самом деле, экзотерические обряды, в отличие от инициатических, не ставят целью открыть перед существом определённые возможности познания, к чему не все способны; с другой стороны, важно отметить, что хотя в этих обрядах также непременным является вмешательство сверхиндивидуальных сил, их действие никогда не выходит за пределы индивидуальной области. Это весьма заметно в случае обрядов религиозных, которые мы в первую очередь будем использовать для сравнения, поскольку это единственные экзотерические обряды, известные сегодня на Западе; любая религия нацелена только на обеспечение «спасения» своих приверженцев (что является ещё целью индивидуального порядка) и, в известном смысле по определению, не затрагивает потустороннее; сами мистики всегда имеют в виду лишь «спасение», а не «Освобождение», тогда как, напротив, именно по-

---

[428] К этой технике овладения духовными влияниями и относятся такие выражения, как «священническое искусство» и «царское искусство», означающие формы применения соответствующих инициации; с другой стороны, речь здесь идёт о священной и традиционной науке, которая — будучи совершенно иного порядка, нежели наука светская, — не менее, а в действительности куда более «позитивна», если брать это слово в его истинном смысле, а не искажать его, на манер современных «сциентистов».

[429] Отметим попутно заблуждение этнологов и социологов, которые совершенно неверно именуют «обрядами инициации» обряды, касающиеся просто приема индивида во внешнюю социальную организацию, причём единственным требуемым качеством является факт достижения определённого возраста; мы вернёмся к этому вопросу позднее.

следнее является конечной и высшей целью любой инициации[430].

А вот и другой вопрос особой важности: инициация любой степени является для существа, получившего её, обретением постоянным, тем состоянием, которого — виртуально или реально — он достиг раз и навсегда, и отныне ничто не может его отнять[431]. Мы можем отметить здесь и весьма чёткое отличие от мистических состояний, которые предстают как нечто преходящее и мимолетное, куда существо входит и откуда выходит, подчас не надеясь обрести их вновь; это объясняется «феноменальным» характером таких состояний, получаемых как бы извне, а не проистекающих из «внутреннего состояния» существа[432]. Отсюда непосредственно вытекает, что обряды инициации сообщают нечто определённое и неуничтожимое; впрочем, на другом уровне так же обстоит дело с религиозными обрядами, которые, по той же причине, никогда не повторяются для одного и того же индивида и тем самым представляют отчетливую аналогию с обрядами инициатическими — до такой степени, что можно было бы в известном смысле рассматривать их как

---

[430] Если скажут, что, согласно различению, которое мы уточним далее, это верно только для «великих мистерий», то мы ответим, что «малые мистерии», которые действительно останавливаются на пределе человеческих возможностей, составляют по отношению к первым лишь подготовительную стадию и сами по себе не являются их целью, тогда как религия предстаёт как самодостаточное целое, не требующее никаких последующих дополнений.

[431] Уточним, во избежание недоразумений, что под этим понимаются степени инициации, а не её функции, которые могут быть доверены индивиду лишь временно или которые последний может оказаться неспособным исполнять по множеству причин; это две вещи совершенно различные, и следует остерегаться их смешивать, ибо первая относится к чисто внутреннему уровню, тогда как вторая — к внешней деятельности существа, что и объясняет указанное нами выше различие.

[432] Это относится к вопросу о «дуальности», неизбежно присущей религиозной точке зрения уже в силу того, что она обращается в первую очередь к тому, что индусская терминология обозначает как «не-высшее».

своего рода транспозицию последних в экзотерическую область[433].

Другое следствие из вышесказанного мы уже отмечали мимоходом, но остановимся на нём чуть дольше: инициатическое качество, коль скоро оно получено, ничуть не связано с фактом активного членства в той или иной организации; если связь с традиционной организацией установлена, она уже не может быть прервана и сохраняется даже тогда, когда индивид больше не имеет к этой организации никакого видимого отношения; последнее имеет в этом плане значение совершенно второстепенное. Этого было бы достаточно, при отсутствии любых других соображений, чтобы показать, насколько глубоко инициатические организации отличаются от светских ассоциаций, с которыми их никоим образом нельзя отождествлять и сравнивать; тот, кто выходит из светской ассоциации или исключен из неё, не сохраняет с ней никакой связи и остается в точности тем, кем был до этого; напротив, связь инициатического порядка ничуть не зависит от таких случайных вещей, как добровольный уход или исключение; они носят, как мы уже сказали, чисто «административный» характер и затрагивают лишь внешние отношения; и если эти последние все связаны со светской сферой и ассоциация не может предоставить своим членам ничего иного, то в сфере инициации, напротив, они являются лишь вспомогательным, а отнюдь не обязательным средством по отношению к внутренним реальностям, которые на деле единственно важны. Достаточно немного поразмыслить, чтобы уяснить совершенную очевидность всего этого; удивляет лишь — как мы неоднократно отмечали — едва ли

[433] Известно, что три из семи таинств католичества относятся к тем, которые могут быть получены единожды: крещение, конфирмация и посвящение в сан; аналогия крещения с инициацией как «вторым рождением» очевидна; конфирмация представляет собой переход на высшую степень; что же касается сана, то мы уже отмечали сходство, которое можно обнаружить здесь в плане трансмиссии духовных влияний, которые ещё более поразительны благодаря тому факту, что это таинство даруется не всем и требует, как мы уже сказали, некоторых особых качеств.

не всеобщее непонимание вещей столь простых и элементарных[434].

[434] В пояснение вышесказанного приведём самый простой и распространенный пример, касающийся инициатических организаций: совершенно неверно говорить «экс-масон»; вышедший из организации или даже исключенный масон, не являясь членом какой-либо ложи, не перестаёт из-за этого быть масоном; хочет он того или нет, это ничего не меняет; и это доказывается тем, что если он захочет впоследствии восстановить своё членство, его не посвящают снова и он не должен проходить вновь уже пройденные степени; английское выражение *unattached Mason* [непримкнувший масон — прим. пер.] — единственно уместно в подобном случае.

Инициатические испытания[A]

Теперь мы рассмотрим вопрос о так называемых инициатических «испытаниях», представляющих собой лишь частный случай обрядов этого рода; но он достаточно важен и заслуживает особого разбора, тем более что даёт повод к ошибочным воззрениям; подобные недоразумения, пожалуй, создаются самим словом «испытания», употребляемым во множестве смыслов, хотя некоторые обиходные значения, вполне возможно, возникли уже на основе ранее существовавшей путаницы. В самом деле, не очень ясно, почему обычно называют «испытанием» разного рода трудности; почему о том, кто страдает, говорят, что он переносит тяжкие «испытания»; трудно увидеть в этом что-либо иное, кроме неверного словоупотребления, корни которого было бы небезынтересно исследовать. Как бы то ни было, это обыденное представление о «жизненных испытаниях» существует, даже если не соответствует чему-либо чётко определённому, и оно-то и породило ложные уподобления, касающиеся инициатических испытаний, — так что некоторые даже усматривали в них своего рода символическое изображение жизненных испытаний; такое странное «переворачивание» давало повод предположить, что только внешние факты человеческой жизни имеют реальное значение и по-настоящему ценятся даже с самой инициатической точки зрения. Это действительно было бы слишком просто; тогда все, без сомнения, оказались бы кандидатами на инициацию; каждому стоило бы только претерпеть ряд трудностей (что случается почти со всяким), чтобы достигнуть инициации, хотя

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXV.

сложно было бы сказать, кем и от чьего имени она была им дана. Мы полагаем, что уже сказали достаточно о подлинной природе инициации, чтобы не останавливаться на нелепости подобных выводов; дело в том, что «обычная жизнь», как её понимают сегодня, не имеет абсолютно ничего общего с инициатическим уровнем, поскольку она соответствует вполне «светской» концепции; и если, напротив, рассмотреть человеческую жизнь с точки зрения традиционной и правомерной концепции, то можно было бы сказать, что жизнь следует считать символом, а не наоборот.

На этом последнем вопросе стоило бы немного задержаться. Известно, что символ всегда должен быть на порядок ниже того, что он символизирует (этого, напомним мимоходом, достаточно, чтобы устранить все «натуралистские» интерпретации, измышляемые в наши дни); реальности телесной области, относящиеся к низшему и наиболее ограниченному уровню, не могут символизироваться чем бы то ни было, да и, впрочем, ничуть в этом не нуждаются; ведь все воспринимают их прямо и непосредственно. Напротив, любое событие или феномен, сколь бы незначителен он ни был, всегда может — в силу соответствия между всеми уровнями реальности — рассматриваться в качестве символа реальности высшего уровня, являясь своего рода чувственным выражением последней уже потому, что он выводится из неё, подобно тому как следствие выводится из принципа; и в этом качестве, лишённый значения и интереса сам по себе, он может представлять глубокий смысл для того, кто способен усматривать нечто за пределами непосредственной видимости. Здесь происходит транспозиция, результат которой явно не имеет ничего общего ни с «обычной жизнью», ни даже с внешней жизнью, как бы её ни толковать; последняя просто даёт точку опоры, позволяющую существу, одаренному особыми способностями, выйти за пределы её ограничений; и эта точка опоры, утверждаем мы, может быть какой угодно, в зависимости от собственной природы существа, которое ею пользуется. Следовательно —

и это вновь приводит нас к общему представлению об «испытаниях», — страдание в некоторых особых случаях вполне может быть поводом или исходным пунктом для развития скрытых возможностей, — но точно так же им может стать все что угодно другое; это повод, скажем мы, и ничего более; и это не позволяет приписывать страданию самому по себе никакой особой и исключительной роли, несмотря на все привычные заявления по данному предмету. Отметим, кроме того, что эта совершенно второстепенная и случайная роль страдания, даже если она не преувеличена, конечно, гораздо более ограничена на инициатическом уровне, нежели в некоторых других «реализациях» более внешнего порядка; в особенности у мистиков она становится в известном смысле обычной и приобретает значение факта, могущего породить иллюзию (и, разумеется, прежде всего у самих мистиков), что несомненно объясняется, по крайней мере отчасти, соображениями специфически религиозного характера[435]. Надо ещё добавить, что «светская» психология в значительной мере, конечно, способствовала распространению самых смутных и ошибочных идей относительно сказанного; но во всяком случае, идёт ли речь о простой психологии или о мистицизме, — все эти вещи не имеют абсолютно ничего общего с инициацией.

Завершив рассмотрение этого вопроса, мы должны найти объяснение факту, могущему, на взгляд некоторых, дать повод к возражению; хотя сложные или затруднительные обстоятельства, как мы только что сказали, свойственны жизни всех людей, довольно часто случается, что те, кто следует инициатическим путём, сталкиваются с необычным умножением трудностей. Данный факт связан с некоей бессознательной враждебностью среды, о чём мы уже упоминали ранее: кажется, что этот мир — мы имеем в виду совокупность людей и вещей, составляющих область индивидуального бы-

[435] Уместно было бы спросить, действительно ли это прославление страдания свойственно особой форме христианской традиции и не «навязано» ли оно ей скорее естественными склонностями западного темперамента.

тия, — силится всеми способами удержать того, кто стремится от него ускользнуть; подобные реакции в целом вполне нормальны и понятны, и сколь бы неприятны они ни были, этому, конечно, не следует удивляться. Таким образом, речь идёт, собственно, о препятствиях, создаваемых враждебными силами, а отнюдь не — как подчас можно ошибочно вообразить себе — об испытаниях, намеренно навязанных силами, главенствующими в инициации; необходимо покончить раз и навсегда со всеми этими баснями, более близкими оккультистским мечтаниям, нежели инициатическим реальностям.

Инициатическими испытаниями называют нечто совсем другое, и теперь нам будет достаточно одного слова, чтобы окончательно положить конец всяким кривотолкам: это преимущественно обряды, а отнюдь не мнимые «жизненные испытания»; без обрядов инициации не могли бы существовать, и их нельзя заменить ничем, что не носило бы обрядового характера. Так сразу становится очевидным, что аспекты, на которых обычно настаивают более всего, в действительности второстепенны; если бы эти испытания действительно имели целью — согласно самому «упрощенному» представлению — продемонстрировать, обладает ли кандидат на инициацию требуемыми качествами, то пришлось бы согласиться с тем, что они весьма неэффективны; и можно понять тех, кто, придерживаясь такого мнения, рассматривает их как не имеющие значения; но, как правило, тот, кто допущен к испытаниям, уже с помощью других, более адекватных средств был признан «вполне и должным образом достойным»; значит, здесь имеет место нечто совсем иное. Тогда можно было бы сказать, что эти испытания представляют собой наставление, данное в символической форме и предназначенное для последующей медитации; это очень верно, но то же самое можно сказать о любом обряде; ведь все они, как говорилось ранее, также носят символический характер и, стало быть, имеют значение, которое каждому индивиду надлежит исследовать в меру его способно-

стей. Глубинный смысл обряда состоит, как мы уже объясняли вначале, в присущей ему эффективности; она, разумеется, тесно связана с символическим смыслом, заключенным в его форме, но, тем не менее, остается независимой от того, как в действительности понимают этот смысл участники обряда. Поэтому прежде всего надлежит поставить во главу угла непосредственную эффективность обряда; остальное, каково бы ни было его значение, второстепенно, и всего сказанного нами до сих пор вполне достаточно, чтобы избавить нас от дальнейших объяснений.

Ради большей точности скажем, что испытания являются предварительными или подготовительными обрядами перед собственно инициацией; они составляют её необходимую преамбулу, так что сама инициация есть как бы их заключение или непосредственное завершение. Они часто приобретают форму символических «путешествий»; мы лишь отмечаем попутно этот момент, так как не можем здесь распространяться о символизме путешествия в целом; скажем только, что в этом аспекте испытания предстают как «поиск», или лучше «искания» [*queste*] — как выражались в Средние века[Б], — ведущие существо из «мрака» профанного мира к инициатическому «свету»; но и эта форма, понятная сама по себе, в известном смысле второстепенна, хотя и хорошо соответствует тому, о чём речь. По существу, испытания являются преимущественно обрядами очищения; это и есть настоящее объяснение самого слова «испытания», смысл которого здесь — явно «алхимический», а отнюдь не обыденный, дающий повод к отмеченным нами случаям непонимания. Теперь, чтобы понять основополагающий принцип обряда, важно учитывать, что очищение производится «элементами» (в космологическом смысле этого термина), и причину этого легко выразить в нескольких словах: «элемент» означает «простой», а «простой» — значит не подверженный порче. Следовательно, материальной «опорой» ри-

[Б] «Искания» — в этом смысле слово употреблено в средневековом источнике *Queste de Saint Graal*. — прим. пер.

туального очищения всегда будут тела, которые символизируют элементы и носят их названия (следует хорошенько уяснить себе, что сами элементы отнюдь не являются так называемыми «простыми» телами — что, впрочем, есть противоречие, — но тем, из чего образованы все тела), или по крайней мере одно из этих тел; это равным образом применимо в экзотерической традиционной сфере, а именно в религиозных обрядах, где данный способ очищения используется не только для человеческих существ, но и для других живых существ, неодушевленных предметов, а также для каких-либо мест или зданий. Хотя вода, по-видимому, играет здесь преобладающую роль в сравнении с другими телами, представляющими элементы, тем не менее надо сказать, что её роль не исключительна; пожалуй, можно было бы объяснить это преобладание тем, что вода во всех вообще традициях является, как правило, символом «универсальной субстанции». Как бы то ни было, едва ли необходимо говорить, что упомянутые обряды — очищения, омовения и другие (в том числе христианский обряд крещения, который, как мы уже отметили, также входит в эту категорию), не имеют, как и ритуальные посты или запрет на некоторые виды пищи, абсолютно ничего общего с предписаниями гигиены или телесной чистоты, вопреки наивным представлениям современных людей; последние, сознательно желая свести все к чисто человеческому объяснению, по-видимому, находят удовольствие в том, чтобы выбрать самую грубую из всех возможных интерпретаций. Правда, так называемые «психологические» объяснения, с виду более тонкие, по сути не лучше; все они в равной мере пренебрегают тем единственным, что следует учитывать: действительное воздействие обрядов не связано ни с «верой», ни с теоретической концепцией, но является позитивным фактом.

Теперь понятно, почему, как только испытания обретают форму последовательных «путешествий», последние ставятся в соответствие с различными элементами; и нам остается только указать, в каком смысле с инициатической точки

зрения должен пониматься сам термин «очищение». Речь идёт о том, чтобы привести существо в состояние недифференцированной простоты, сопоставимой — как мы сказали ранее — с состоянием materia prima (понимаемой здесь, естественно, в относительном смысле), дабы оно обрело способность воспринимать вибрации инициатического *Fiat Lux*; надо, чтобы духовное влияние, трансмиссия которого даст ему это первое «озарение», не встретило в нём никакого препятствия, связанного с негармоничными «образованиями», исходящими из профанного мира[436]; вот почему оно должно быть вначале сведено к состоянию *materia prima*; а это, если немного поразмыслить, достаточно ясно показывает, что инициатический процесс и «Великое Делание» в герметизме суть в действительности одно и то же, а именно — обретение божественного Света, единственного источника всякой духовности.

[436] Таким образом, очищение — это то же самое, что на языке Каббалы называют «растворением скорлуп»; в связи с этим вопросом мы также отметили в другом месте символическое значение «растворения металлов» («Царство количества и знамения времени», гл. XXII).

Каббала[A]

Термин Каббала означает на древнееврейском не что иное, как «традиция» в самом общем смысле; и хотя чаще всего он обозначает эзотерическую традицию или традицию, связанную с посвящением, когда его используют без специальных уточнений, но иногда также бывает, что его применяют к самой экзотерической традиции[437]. Сам по себе этот термин способен, таким образом, обозначать любую традицию; но раз он принадлежит к древнееврейскому языку, то нормально, при его использовании в других языках, относить его только к древнееврейской традиции, или (если предпочитают иной, возможно, более точный способ выражения) к специальной древнееврейской форме традиции, это же мы отмечали и для других случаев. И если мы настаиваем на этом, то потому что мы встречали у некоторых авторов тенденцию придавать другой смысл этому слову, делать из него обозначения специальных традиционных познаний, где, впрочем, они, действительно, находятся, и это происходит потому, что в самом слове хотят открыть много такого, более или менее экстраординарного, чего там на самом деле вовсе не содержится. Мы совершенно не намерены терять время на показ всех этих фантастических интерпретаций; полезнее уточнить истинное первоначальное значение слова, чего было бы достаточно, чтобы свести их на нет, именно это мы и предполагаем сейчас сделать.

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

[437] Здесь дело не обходится без определённых ошибок: так, нам встречалось, что пытаются привязывать Талмуд к «Каббале», понимаемой в эзотерическом смысле; действительно, Талмуд, конечно же, «традиция», но чисто экзотерическая, религиозная и легальная.

Корень *QBL* на еврейском и арабском[438], по существу, означает отношение двух вещей, которые расположены друг напротив друга; из этого следуют все различные смыслы слов, которые являются его производными, как, например, смыслы встречи и даже оппозиции. Из этого отношения происходит также идея перехода одного в другое двух имеющихся в наличии определений, откуда происходят такие идеи, как «принимать», «встречать», «получать», выражаемые в обоих языках глаголом *qabal*; отсюда прямо происходит *qabbalah*, это, собственно, означает «то, что воспринято» или передано (по латыни *traditum*) от одного к другому. Мы видим, что здесь появляется вместе с идеей передачи идея последовательности; но надо заметить, что первый смысл корня означает отношение, которое может быть как последовательным, так и одновременным, как пространственным, так и временным. Этим объясняется двойной смысл предлога *qabal* на древнееврейском языке, а на арабском *qabl*, означающим одновременно и «перед» [*devant*] (то есть перед лицом, в пространстве) и «до» [*avant*] (во времени); тесное родство этих двух слов *devant* и *avant* даже во французском языке хорошо показывает, что между этими двумя разными модальностями, одновременности и последовательности, всегда устанавливается определённая аналогия. Одновременно это позволяет разрешить видимое противоречие: хотя чаще всего, когда речь идёт о временном отношении, это будет идея предшествования и она, следовательно, будет относиться к прошлому, иногда всё же бывает, что производные того же самого корня обозначают будущее (на арабском *mustaqbal*, то есть буквально то, чему идут навстречу от *istiqbāl*, «идти навстречу»); но не говорится ли также по-французски, что прошлое «до» (*avant*) нас, а будущее «перед» нами, что весьма сходно? В целом, довольно того, что во всех случаях один из двух рассматриваемых

[438] Обратим внимание на факт, который, возможно, учитывают недостаточно: эти два языка, имеющие большую часть корней общими, очень часто могут прояснять друг друга.

терминов будет или «перед» (*devant*), или «до», другого, идёт ли речь при этом о пространственных или о временных отношениях.

Все эти замечания ещё раз можно подтвердить при рассмотрении другого корня, также общего для древнееврейского и арабского языков и имеющего значения, очень близкие к тем, можно даже сказать, отчасти тождественные, так как насколько бы чётко не отличалась отправная точка, производные смыслы достигают соединения. Это корень *QDM*, который в первую очередь выражает идею «предшествования» (*qadam*), к чему бы всё это ни относилось: к временному предшествованию или к первенству некоего порядка. Таким образом, для слов, производных от этого корня, помимо смыслов происхождения и древности (*qedem* на древнееврейском, *qidm* или *qidam* на арабском), смысл первичности или первенства, даже хода вперед или постепенного развития (на арабском *taqaddum*)[439]; и здесь также, предлог *qadam* на древнееврейском и *qoddam* на арабском имеет двойной смысл «перед» и «до». Но основной смысл здесь означает то, что есть первое либо иерархически, либо хронологически; поэтому чаще всего выражаемая им идея есть идея происхождения или примордиальности, например, если речь идёт о временном порядке, то идея древности: так *qadmon* на древнееврейском, *qadīm* на арабском означают «древний» в обиходном употреблении, но когда они относятся к области принципов, то их следует переводить как «примордиальный»[440].

По поводу тех же самых слов уместно привести и другие соображения, которые не лишены интереса: на древнееврейском производные корня *QDM* служат также для обозначение Востока, то есть стороны «начала» в том смысле,

---

[439] Отсюда слово *qadam* означает «нога», то есть то, что служит при ходьбе.

[440] *Al-Insān al-qadīm*, то есть «Примордиальный человек» на арабском языке является одним из обозначений «Универсального человека» (синоним *Al-Insān al-kāmil*, который буквально значит «Человек совершенный» или тотальный); что в точности то же самое, что и древнееврейский Адам Кадмон.

что там появляется восходящее солнце (*oriens* от *oriri*, от которого происходит также *origo* на латыни), отправная точка дневного движения солнца; и в то же время это точка, которую имеют перед собой, когда «ориентируются», поворачиваясь на солнце при его восходе[441]. Таким образом, qedem означает также «Восток», а *qadmon* — «восточный»; но в этих обозначениях не следует усматривать утверждения примордиальности Востока с точки зрения человеческой земной истории, потому что, как мы уже имели множество случаев говорить об этом, первичное происхождение традиции является нордическим, даже «полярным», а не восточным или западным; только что данное нами объяснение мы находим вполне достаточным. Добавим по этому поводу, что вопросы «ориентации» вообще имеют довольно большое значение в традиционном символизме и в ритуалах, основывающихся на этом символизме; они, в конечном счёте, гораздо более сложны, чем об этом могут думать и чтобы можно было бы ими пренебрегать, так как в разных традиционных формах существует множество различных способов ориентации. Когда по отношению к восходящему солнцу находятся так, как мы только что говорили, то юг обозначается как «сторона справа» (*yamīn* или *yaman*; см. на санскрите *dakṣiṇa*, имеющая тот же самый смысл), а Север есть «сторона слева» (*shemol* на древнееврейском, *shimāl* на арабском); но бывает также, что ориентируются, поворачиваясь к солнцу в полдень, и тогда точка, которую видят перед собой, больше не является Востоком, но югом: на арабском же языке, среди прочих значений, сторона юга — это *qiblah*, а прилагательное *qiblī* означает «южный». Эти последние опреде-

[441] Любопытно отметить, что Христа иногда именуют «Восток»; несомненно, это обозначение может быть отнесено к символизму восходящего солнца; но по причине двойного смысла, который мы только что отметили, возможно, что его стоит сближать главным образом с древнееврейским *Elohi Qedem*, или же выражением, обозначающим в Писании «Древнего Днями», то есть Того, кто есть до дней или Принцип циклов проявления, символически представляемых как «дни» разными традициями («дни Брахмы» в индусской традиции, «дни творения» в древнееврейском творении).

ления приводят нас к корню *QBL*; известно также, что самим этим словом «кибла» в Исламе обозначается ритуальная ориентация; это в любом случае направление, которое имеют перед собой; и что ещё довольно любопытно, так это то, что орфография этого слова *qiblah* в точности тождественна орфографии древнееврейского слова *qabbalah*.

Теперь можно поставить вопрос, почему на древнееврейском языке традиция обозначается словом, производным от *QBL*, а не от корня *QDM*? Можно попробовать сказать, что в этом отношении древнееврейской традиции, которая образует лишь только вторичную и производную форму, не очень подходит обозначение, приводящее на ум идею происхождения или примордиальности; но этот довод не кажется нам существенным, так как прямо или нет, но все традиции связаны с началами и происходят от примордиальной Традиции, и мы видели в другом месте, что любой священный язык, включая древнееврейский и арабский, рассматриваются как представляющий определённым образом язык первоначальный. Поистине, кажется, что здесь должны быть очевидной идея постоянной и непрерывной передачи, идея, выражаемая, собственно, самим словом «традиция», как мы и сказали вначале. Эта передача образует «цепь» (*shelsheleth*, *шелшелет* на древнееврейском, *silsilah*, силсила на арабском), которая соединяет настоящее с прошлым и которая должна конституироваться от настоящего к будущему: это «цепь традиции» (*shel sheleth ha-qabbalah*) или «цепь посвящения», о которой мы имели случай недавно говорить; и это также определение направления (и мы вновь здесь находим смысл арабского слова *qiblah*), которое через всю последовательность времен ориентирует цикл к его концу и соединяет с его началом, и которое, распространяясь даже за эти две крайние точки ввиду того, что его принципиальный источник вневременной и «не человеческий», гармонично связывает его с другими циклами, содействуя им в формировании вместе с ними более обширной «цепи», той, что некоторые восточные традиции называют

«цепью миров», где постепенно интегрируется весь порядок универсального проявления.

Инициатическое знание и светская «культура»[A]

Ранее мы уже отмечали, что следует остерегаться всякого смешения между доктринальным инициатическим знанием — даже когда оно является лишь теорией и простой подготовкой к «реализации», — и всем тем, что представляет собой чисто внешнее обучение или светскую науку, в действительности не имеющую никакого отношения к такому знанию. Однако мы должны специально остановиться на этом предмете, необходимость чего неоднократно констатировали: надо покончить с чересчур распространенным предрассудком, согласно которому всё то, что принято называть «культурой», в смысле «мирском» и светском, имеет некую значимость, пусть даже в плане подготовительном, по отношению к инициатическому знанию, тогда как оно не имеет и не может иметь с ним поистине никакой точки соприкосновения.

В принципе, речь здесь идёт вообще об отсутствии какого-либо отношения: светское образование, на каком бы уровне его ни рассматривать, ни в чём не может служить инициатическому знанию и (если учесть все сказанное выше об интеллектуальном вырождении, предполагаемом самим принятием светской точки зрения) даже не является несовместимым с ним[442]; оно предстаёт в этой связи единственно как нечто индифферентное — того же рода, что сноровка,

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXXIII.

[442] Очевидно, в частности, что тот, кто с детства получил светское и «обязательное» образование в школах, не может считаться ответственным за него или рассматриваться поэтому как непригодный для инициации; весь вопрос состоит в том, какой «отпечаток» этого образования сохранит он впоследствии, ибо именно это реально зависит от его собственных способностей.

приобретенная в занятиях механическим ремеслом, или «физическая культура», столь модная в наши дни. По существу, всё это вещи одного порядка для того, кто разделяет нашу точку зрения; но опасность состоит в том, что можно увлечься обманчивой видимостью мнимой «интеллектуальности», не имеющей абсолютно ничего общего с интеллектуальностью чистой и истинной; и постоянное неверное употребление нашими современниками именно слова «интеллектуальный» достаточно доказывает, что эта опасность слишком реальна. Отсюда нередко следует, среди других несообразностей, склонность к соединению или, скорее, смешению между собой вещей совершенно различного порядка; не будем вновь подробно говорить о вторжении всецело светского типа «спекуляции» в некоторые западные инициатические организации, напомним только о тщетности (многократно отмечавшейся нами) всех попыток установления связи или какого-либо соотношения между современной наукой и традиционным знанием[443]. Некоторые предпринимают даже попытки найти в первой «подтверждения» второго — как будто последнее, опирающееся на незыблемые принципы, могло бы извлечь хоть малейшую пользу из случайного и совершенно поверхностного сходства с гипотетическими и непрестанно меняющимися результатами того неуверенного и движущегося ощупью поиска, которому наши современники присвоили имя «наука»!

Но не на этой стороне вопроса должны мы сейчас остановиться и не на опасности, которую может повлечь за собой преувеличение значимости этого низшего (а зачастую даже совершенно иллюзорного) знания и посвящение ему всех своих сил в ущерб высшему знанию, сама возможность которого окажется, таким образом, совершенно неосознанной или неведомой. Хорошо известно, что именно так обстоит дело для огромного большинства наших современников; для них нет больше вопроса об отношении к инициатиче-

[443] См., в частности, «Царство количества и знамения времени», гл. XVIII и XXXII.

скому или вообще традиционному знанию, поскольку они даже не подозревают о существовании такого знания. Но, даже не доходя до такой крайности, светское обучение нередко представляет собой на деле, если не в принципе, препятствие приобретению истинного знания, т. е. прямую противоположность успешной подготовке. Это вызвано различными причинами, которые мы должны теперь объяснить более подробно.

Прежде всего, светское образование насаждает определённые умственные привычки, от которых бывает более или менее трудно избавиться впоследствии; легко констатировать, что ограничения и даже деформации, являющиеся обычным следствием университетского обучения, зачастую непоправимы; чтобы полностью преодолеть это вредное влияние, нужны особые способности, которыми обладают лишь немногие. Мы говорим здесь в общем плане и не станем задерживаться на таких отдельных недостатках, как узость взглядов — неизбежное следствие «специализации», или «интеллектуальная близорукость», обычно сопутствующая «эрудиции», культивируемой ради неё самой; важно отметить, что если светское знание само по себе просто индифферентно, то методы, которыми оно внедряется, суть на деле прямое отрицание методов, которые открывают доступ к знанию инициатическому.

Далее, надо учитывать — как препятствие, которое не следует недооценивать, — некую слепую увлеченность, часто вызываемую мнимым знанием, которая у многих выражена тем сильнее, чем более элементарным, низшим и неполным является это знание; впрочем, даже если речь идёт об условностях «обычной жизни», недостатки начального образования охотно признают все те, кто не ослеплен некоторыми предвзятыми идеями. Ясно, что из двух невежд тот, кто сознает, что ничего не знает, находится в положении, гораздо более благоприятствующем приобретению знания, нежели тот, кто полагает, что знает кое-что; естественные возможности первого, можно сказать, остались неповрежден-

ными, тогда как у второго они как бы «заторможены» и не могут развиваться свободно. Впрочем, даже если допустить равно добрую волю у обоих рассматриваемых индивидов, всё же в любом случае окажется, что одному из них вначале придется освободиться от ложных идей, загромождающих его ум, тогда как второй по крайней мере избавлен от этой предварительной и негативной работы, выражающей одно из значений того, что в масонской инициации символически обозначается как «очищение металлов».

Этим можно легко объяснить факт, который нам часто случалось отмечать в связи с так называемыми «образованными» людьми; известно, что обычно понимается под этим словом: речь идёт даже не об образовании, сколь бы непрочным, ограниченным и низшим ни было его содержание, но о поверхностном «налете» всевозможного рода сведений, об образовании в первую очередь «литературном», в любом случае чисто книжном и словесном, позволяющем с уверенностью говорить обо всем, в том числе и о том, чего совершенно не знаешь, и способном создать иллюзию у тех, кто, соблазненный этой блестящей видимостью, не замечает, что под нею кроется пустота. Эта «культура» в целом приводит, на другом уровне, к результатам, вполне сопоставимым с теми, о которых мы напомнили в связи с начальным образованием; бывают, конечно, исключения — ибо может оказаться, что воспринявший подобную «культуру» в достаточной мере одарен естественными способностями, чтобы оценить её по достоинству и самому не обманываться относительно нее; но мы ничуть не преувеличиваем, говоря, что в целом к огромному большинству «образованных» людей приходится причислять тех, чьё умственное состояние совершенно не благоприятствует восприятию подлинного знания. По отношению к последнему у них наблюдается своего рода сопротивление, зачастую бессознательное, порой намеренное; те же, кто не отрицает формально — предвзято и априорно — всего, что относится к эзотерическому и инициатическому уровню, во всяком случае не проявляют

к нему никакого интереса, а иногда даже выставляют напоказ своё невежество в подобных вещах, как если бы оно было в их собственных глазах одним из признаков превосходства, которым их наделила «культура»! Пусть не заподозрят нас хотя бы в малейшем намерении подать все в карикатурном виде; мы лишь точно передаем то, что в разных обстоятельствах наблюдали не только на Западе, но даже и на Востоке; здесь, впрочем, тип «образованного» человека, к счастью, распространен незначительно, поскольку появился совсем недавно как продукт образования «западного» типа; отсюда следует, что — заметим мимоходом — такой «образованный» человек в то же время — непременно «модернист»[444]. Из этого можно сделать вывод, что люди такого рода наименее — из числа «профанов» — способны к инициации и что было бы совершенно неразумно хоть в малейшей степени учитывать их мнение, — разве что для того, чтобы попытаться приспособить к нему выражение некоторых идей; впрочем, следует добавить, забота об общественном мнении в целом является позицией совершенно «антиинициатической».

В связи с этим мы должны уточнить здесь ещё один момент, примыкающий к этим рассуждениям: любое исключительно «книжное» знание не имеет ничего общего со знанием инициатическим, даже взятым на его чисто теоретической стадии. Это может показаться очевидным в свете того, что мы только что сказали; ведь любое чисто книжное обучение, бесспорно, составляет часть образования самого внешнего порядка; мы подчёркиваем это во избежание неверных представлений, могущих возникнуть в случае, когда такое обучение основано на книгах, содержащих инициатическое знание. Тот, кто читает такие книги на манер «образованных» людей, даже тот, кто изучает их на манер «эрудитов» с помощью светских методов, не приблизится таким путём к истинному знанию, поскольку привнесёт в него

[444] Об отношениях такого «модернизма» с оппозицией любому эзотеризму см.: «Царство количества и знамения времени», гл. XI.

определённые предрасположенности, не позволяющие ему ни проникнуть в их реальный смысл, ни в какой-либо степени отождествиться с ним; убедительной иллюстрацией тому является пример ориенталистов, свидетельствующий, как правило, об их полном непонимании. Совсем другое дело, когда тот, кто берёт те же самые книги в качестве «опоры» для своей внутренней работы, — к каковой роли они в первую очередь и предназначены, — умеет видеть поверх слов и находит в них повод и точку опоры для развития своих собственных возможностей; здесь мы возвращаемся к вопросу о символическом использовании языка, о котором мы говорили ранее. Нетрудно понять, что это не имеет ничего общего с простым книжным обучением, хотя книги и являются его исходной точкой; нагромождение в памяти вербальных понятий не приносит даже и тени реального знания; единственное, что имеет значение, — это «дух», облеченный во внешние формы, — проникновение, предполагающее, что существо носит в себе самом соответствующие возможности, ибо всякое знание есть по преимуществу отождествление; и без этой внутренней способности, присущей самой природе такого существа, наивысшие выражения инициатического знания — в той мере, в какой оно вообще выразимо, — и сами священные книги всех традиций останутся только «мёртвой буквой» и *flatus vocis*[Б].

[Б] гласом вопиющего в пустыне (лат.) — прим. пер.

«Преданные Любви» и «Суды Любви»[A]

Исследования об «Преданных Любви» продолжают порождать в Италии интересные работы: г-н Альфонсо Рикольфи, который, кажется, уже имеет несколько статей по этой теме, только что опубликовал исследование, за которым должны последовать другие, где он заявляет о своем намерении продолжить неоконченный труд Луиджи Валли[445]. Быть может, однако, он делает это с некоторой робостью, т. к. полагает, что г-н Валли «перешел границу» в некоторых отношениях, а именно отказывая в реальном существовании всем женщинам, воспетым поэтами, связанными с «Преданными Любви», в противоположность общепринятому мнению. Но, по правде сказать, этот вопрос, несомненно, имеет меньшее значение, чем кажется, по крайней мере, когда мы смотрим не с точки зрения простого исторического любопытства, и никоим образом не влияет на подлинную интерпретацию. В самом деле, нет ничего невозможного в том, что иные, обозначая женским именем божественную Премудрость, использовали для этого, чисто символически, имя реально жившей личности; и тому могли быть даже две причины: в начале, в зависимости от индивидуальной природы, что угодно может быть поводом и исходной точкой духовного развития, и это справедливо по отношению к земной любви так же, как и всякому другому обстоятельству (и тем более не следует забывать: то, с чем мы имеем дело здесь, в конечном счёте можно охарактеризовать как путь кшатрия); под-

---

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Очерки о христианском эзотеризме» (1954) как глава 7.

[445] *Studi sui «Fedeli d'Amore»*; I. Le «Corti d'Amore» in Francia ed i loro riflessi in Italia; Roma, Biblioteca della Nuova Rivista Storica, Societa Editrice Dante Alighieri, 1933.

линный смысл таким образом использованного имени от этого становился ещё более не проницаемым для профанов, которые, естественно, цеплялись за его букву; и этим преимуществом, хотя и случайного порядка, быть может, отнюдь не пренебрегали.

Это замечание приводит нас к рассмотрению другого пункта, тесно связанного с предыдущим. Г-н Рикольфи полагает, что следует проводить различие между «Дворами Любви» и «Судами любви» (*Cours d'Amour*), и это различие вовсе не является просто тонкостью, как можно было бы предположить. В самом деле, под «Двором Любви» следует понимать символическое собрание, руководимое самой олицетворенной Любовью, тогда как «Суд любви» есть всего лишь собрание людей, образующее род трибунала, призванного высказываться по более или менее сложным случаям; были ли эти случаи реальными или предполагаемыми, или, иными словами, шла ли речь о действительной юрисдикции или о простой игре (а реально могло быть и то, и другое), не столь важно с выбранной нами точки зрения. «Суды любви», если они действительно занимались лишь вопросами, касающимися профанической любви, вовсе не были собраниями истинных «Преданных Любви» (если только те не избирали порой такую видимость, чтобы лучше скрыться); но они могли быть имитацией последних или даже пародией на них, рожденной из невежества непосвящённых, точно так же, как в эту же самую эпоху, несомненно, были профанические поэты, которые, чествуя в своих стихах реальных женщин, не вкладывали в свои строки иного смысла, кроме буквального. Точно так же рядом с подлинными алхимиками существовали «стеклодувы»; и здесь также следует остерегаться всякого смешения между теми и другими, а это не всегда легко без углубленного исследования, потому что внешне их язык может быть одним и тем же; и такое смешение могло даже сбивать с пути нескромные изыскания.

Но было бы недопустимо приписывать своего рода приоритет или первенство тому, что является всего лишь поддел-

кой или свидетельством вырождения; а г-н Рикольфи, кажется нам, слишком легко склонен допускать, что глубинный смысл мог быть как бы добавлен задним числом к чему-то, что вначале имело всего лишь профанический характер. В этой связи мы ограничимся лишь напоминанием об инициатическом происхождении всякой науки и всякого искусства, собственно традиционный характер которых впоследствии мог быть утрачен лишь в силу непонимания; впрочем, предположить обратное значит допустить влияние профанического мира на мир инициатический, т. е. допустить переворачивание подлинных иерархических отношений, которые присущи самой природе вещей. Создавать иллюзию в рассматриваемом случае может то, что профаническая имитация всегда должна была быть более видимой, чем подлинная организация «Преданных Любви», организация, которую, впрочем, следовало бы остерегаться рассматривать как «общество», и мы это уже объясняли, говоря об инициатических организациях вообще[446]; если она кажется неуловимой для обычного историка, то это как раз доказательство не её несуществования, но, напротив, её действительно серьёзного и глубокого характера[447].

Одной из главных заслуг труда г-на Рикольфи является сообщение новых данных о существовании «Преданных Любви» в северной Франции; и малоизвестная поэма Жака де Безьё о «Владениях Любви» (*Fiefs d'Amour*; они отождествляются с «небесными владениями» в противоположность «земным владениям»), о которой г-н Рикольфи довольно пространно говорит, особенно показательна в этом отношении. Следы такой организации наверняка в этом регионе встре-

---

[446] См. «Заметки об инициации», Париж, 1953, 2e édit.

[447] Напомним ещё в этой связи, что речь ни в коем случае не может идти о «секте»: область инициатического — это не область экзотерической религии, и образование религиозных «сект» могло быть лишь другим случаем профанического вырождения. Мы сожалеем, что у г-на Рикольфи обнаруживается ещё и некоторое смешение между этими двумя областями, что сильно вредит пониманию того, о чём реально идёт речь.

чаются гораздо реже, нежели в Лангедоке и Провансе[448]. Не следует забывать, однако, что несколько позже появился *«Роман о Розе»*; и, кстати сказать, на мысль о тесных связях с обществом «Рыцарей Грааля» (на которое Жак де Безьё сам явно намекает) наводит тот факт, что Кретьен де Труа перевел *Ars amandi* Овидия, которое вполне могло бы также иметь некоторый другой смысл, кроме буквального (и это было бы вовсе неудивительно со стороны автора Метаморфоз), Наверняка далеко не все ещё сказано об организации «странствующего рыцарства», сама идея которого соотносится с идеей инициатических «путешествий»; в данный момент мы можем лишь напомнить все, что было написано по этому последнему поводу, и добавим только, что выражение «дикие рыцари», отмеченное г-ном Рикольфи, само по себе заслуживало бы отдельного исследования.

Довольно странные вещи встречаются также и в книге Андрэ, капеллана короля Франции. К сожалению, они, по большей части, ускользнули от внимания г-на Рикольфи, хотя он и сообщает нам некоторые из них, не видя, правда, в них ничего экстраординарного. Так, например, он говорит, что дворец Любви возвышается «посреди вселенной», что этот дворец имеет четыре стороны и четверо врат; Восточные врата предназначаются для Бога, а северные врата всегда закрыты. Однако вот что примечательно: Храм Соломона, который символизирует «Центр Мира», также, согласно масонской традиции, имеет форму четырёхугольника, или «длинного квадрата», и врата, открывающиеся на три стороны, лишь северная не имеет никакого отверстия. Если здесь и существует легкое различие (в одном случае отсутствие врат, в другом случае закрытые врата), то символ остается один и тот же, поскольку север является в обоих случаях

[448] Является ли простым совпадением то, что Компаньонаж в «Путешествии по Франции» [*Tour de France*] оставляет в стороне весь северный регион и включает только города, расположенные к югу от Луары, или же здесь следует видеть нечто, происхождение чего может уходить очень далеко и основания чего, разумеется, сегодня полностью недоступны нашему пониманию.

тёмной стороной, той, которую не освещает свет Солнца[449]. Сверх того, Любовь является здесь в образе короля с золотой короной на голове. А разве не таким же мы видим его в шотландском масонстве на ступени *Prince de Mercy* [450] (князя милосердия), и разве нельзя сказать, что тогда он является *roi pacifique* (миролюбивым царем), что есть самый смысл имени Соломон? Есть ещё и другое сходство, не менее поразительное: в различных поэмах и фаблио «Двор Любви» описывается целиком состоящим из птиц, которые по очереди берут слово. Мы уже говорили ранее, что именно следует понимать под «языком птиц»[451], и допустимо ли было бы видеть лишь простое совпадение в том факте, что именно в связи с Соломоном и упоминается в Коране этот «язык птиц»? Добавим ещё и другое замечание, которое также небезынтересно для установления других соответствий: основные роли при этом «Дворе Любви» чаще всего предназначаются соловью и попугаю. Известно важное значение, придававшееся соловью в персидской поэзии, точки контакта которой с «Преданными Любви» Луиджи Валли уже указал; но менее известно то, что попугай есть *vāhana*, или символическая колесница Камы, т. е. индусского Эроса; так разве всё это не даёт пищу размышлениям? И пока мы ещё занимаемся птицами, разве не любопытно также и то, что Франческо да Барберино в своих *Documenti d'Amore* сам рисует Любовь с ногами сокола или ястреба, эмблематической птицы

---

[449] В китайской традиции это сторона *инь*, а противоположная — сторона *ян*, и это примечание могло бы помочь разрешить спорный вопрос о соответствующем расположении двух символических колонн: северная, как правило, должна соответствовать женскому принципу, а южная — принципу мужскому.

[450] См. «Эзотеризм Данте», стр. 16-19. Г-н Рикольфи сам исследовал, в одной из своих статей в *Corriere Padano*, особый смысл, придаваемый «Преданными Любви» слову *Merzé*, которое, похоже, было одним из загадочных обозначений их организации.

[451] См. нашу статью по этой теме в «Вуаль Исиды», ноябрь, 1931.

египетского Гора, символизм которого находится в тесной связи с символизмом «Сердца Мира»?[452]

Говоря о Франческо да Барберино, г-н Рикольфи возвращается к рисунку, о котором мы уже упоминали[453], где шесть пар симметрично расположенных персонажей и тринадцатый, андрогин, размещённый в центре, достаточно явно олицетворяют семь инициатических степеней. И если его интерпретация несколько отличается от той, что даёт Луиджи Валли, то всего лишь в некоторых деталях, которые не меняют её основного значения. Кроме того, он приводит репродукцию другого рисунка, изображающего «Двор Любви», где персонажи распределены по одиннадцати ступеням; похоже, этот факт не привлек его особого внимания, но если кто-нибудь пожелает обратиться к тому, что мы говорили о роли числа 11 у Данте в связи с символизмом некоторых инициатических организаций[454], то он легко поймет все значение этого числа. Впрочем, похоже, что автор *Documenti d'Amore* не был чужд даже и некоторым традиционным знаниям весьма особого рода, как, например, объяснение смысла слов посредством развития их составных элементов; и действительно, внимательно прочтите фразу, определяющую одну из двенадцати добродетелей, которым соответствуют двенадцать частей его труда (и выбор этого числа также имеет свои причины: это зодиак, Солнцем которого является Любовь). Фразу эту г-н Рикольфи цитирует без комментариев: *Docilitas, data novitis notitia vitiorum, docet illos ab*

[452] Г-н Л. Шарбонно-Лассэ посвятил исследование этому сюжету в журнале *Regnabit*.

[453] См. Гл. 5, как сказано выше.

[454] «Эзотеризм Данте», стр. 67-73. Впрочем, похоже, г-н Рикольфи вполне готов допустить отношения «Преданных Любви» с тамплиерами, хотя он лишь походя касается их, поскольку этот вопрос выходит за пределы темы, специальное рассмотрение которой является его задачей.

illorum vilitate abstinere. Нет ли здесь чего-то, напоминающего, например, Кратила Платона[455]?

Отметим ещё, не расставаясь с Франческо да Барберино, довольно любопытное заблуждение г-на Рикольфи относительно андрогинного рисунка, который явно герметичен и не заключает в себе ничего «магического», т. к. это вещи совершенно различные. Он даже говорит в этой связи о «белой магии», тогда как в Ребисе Василия Валентина он желал бы видеть «чёрную магию» из-за дракона, который, как мы уже говорили[456], просто-напросто олицетворяет мир элементов и который, кстати сказать, помещен под стопами упомянутого Ребиса, следовательно, подчинен ему. А также, что забавнее, из-за угломера (эккера) и компаса, по причинам, которые слишком легко угадать и которые наверняка соотносятся больше с обстоятельствами политическими, нежели с соображениями инициатического порядка. И наконец, в заключение, поскольку г-н Рикольфи, похоже, имеет некоторые сомнения относительно эзотерического характера рисунка, где под видом простой буквы-виньетки Франческо да Барберино изобразил себя поклоняющимся букве I, уточним ещё раз значение последней, которая, согласно Данте, была первым именем Бога. Она обозначает собственно «божественное Единство» (и, кстати сказать, потому это имя и является первым, поскольку единство сущности неизбежно предшествует множеству атрибутов); и действительно, она является не только эквивалентом еврейской *iod*, иероглифа

---

[455] В более близкую эпоху мы обнаруживаем сходную процедуру, использованную гораздо более очевидным образом, в герметическом трактате Чезаре дела Ривьера *Il Mondo magico degli Heroi* (см. об этом «Вуаль Исиды», октябрь 1932). Когда Жак де Безьё говорит, что *a-mor* означает «бессмертие», не нужно торопиться заявлять, как это делает г-н Рикольфи, что это «ложная этимология». В действительности речь никоим образом не идёт об этимологии, но о способе интерпретации, сравнимом с нируктой индусской традиции. И ничего не зная о поэме, о которой идёт речь, мы сами предложили такое объяснение, добавив сравнение с санскритскими словами *a-mara* и *a-mṛta* в первой статье, которую мы посвятили работам Луиджи Валли. Здесь это глава 6.

[456] См. гл. 5.

Принципа (первоначала) и самой по себе принципом (первоначалом) всех других букв алфавита с числовым значением 10, сводимым к единице (это единство, развёрнутое в кватернере: 1+2+3+4=10) или центральной точкой, через своё расширение создающей круг универсальной проявленности. Буква *I* не только сама по себе олицетворяет единицу (l'unité) в латинской нумерации в силу её формы прямой линии, которая является самой простой из всех геометрических форм (точка существует «без формы»); но, кроме того, ещё и в китайском языке слово *и* обозначает «единство», а *Тай-и* есть «Великое Единство», символически изображаемое пребывающим на Полярной звезде, что также полно значения, ибо, если вновь вернуться к букве *I* латинских алфавитов, то можно заметить, что, будучи вертикальной прямой, она тем самым пригодна для символизирования «Оси Мира», значение которой во всех традиционных культурах[457] достаточно известна. И, таким образом, это «первое имя Бога» напоминает нам также о приоритете «полярного» символизма по отношению к символизму «солярному».

Естественно, мы выделили здесь те пункты, по которым объяснения г-на Рикольфи наиболее очевидно недостаточны, ибо мы думаем, что именно это будет полезным. Но было бы несправедливо упрекать специалистов по «истории литературы», ничем не подготовленных к соприкосновению с областью эзотерической, в недостатке данных, необходимых для различения и правильной интерпретации всех инициатических символов. Нужно, напротив, признать заслугой с их стороны то, что они осмелились пойти наперекор официально принятым мнениям и антитрадиционным интерпретациям, навязанным профаническим духом, который господствует в современном мире, и быть им признательными за то, что они, беспристрастно излагая результа-

[457] В оперативном масонстве свинцовая нить, изображение «Оси Мира», подвешивается к полярной звезде или к букве G, которая в этом случае занимает её место и которая сама по себе есть, как мы уже указывали, не что иное, как заместитель еврейской *iod* (См. «Великая Триада», гл. XXV).

ты своих исследований, предоставили в наше распоряжение документы, в которых мы можем обнаружить то, что не увидели они сами. И мы можем лишь пожелать скорого появления других работ того же рода, бросающих новый свет на столь таинственную и столь сложную проблему инициатических организаций западного средневековья.

Каббала и наука чисел[A]

Мы часто настаивали на том факте, что «священные науки», принадлежащие к определённой данной традиционной форме, реально составляют её интегральную часть, по крайней мере, в качестве вторичных и подчинённых элементов, вовсе не представляя их как какие-то случайные добавления, более или менее искусственно к ней привязанные. Этот момент обязательно следует понимать и никогда не терять его из виду, если желают проникнуть хоть в малейшей степени в истинный дух традиции; тем более необходимо привлечь внимание к этому, что в наши дни довольно часто у тех, кто претендует на изучение традиционных учений, можно констатировать тенденцию не учитывать науки, о которых идёт речь, либо по причине особой сложности, которой требует их усвоение, либо потому, что помимо невозможности втиснуть их в рамки современных классификаций, их присутствие особенно стеснительно для тех, кто старается свести их к экзотерической точке зрения и интерпретировать эти учения в терминах «философии» или «мистицизма». Не желая лишний раз распространяться о тщетности таких исследований, предпринятых «извне» и с совершенно профанными интенциями, мы ещё раз напомним, поскольку постоянно видим своевременность этого, что искажённые концепции, к которым они неизбежно приходят, конечно, являются чем-то ещё более худшим, чем простое незнание.

Иногда случается, что традиционные науки играют более важную роль, чем та, о которой мы только что говорили,

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

и что помимо своей собственной ценности, присущей им самим по себе в их собственном порядке, они принимаются как символические средства выражения для высшей и сущностной части учения, хотя она становится совершенно непостижимой, если её стремятся отделить от них. Именно это и происходит, когда речь идёт о древнееврейской Каббале, с «наукой о числах», которая по большей части отождествляется с «наукой о буквах», так же как в исламском эзотеризме, в силу самого устройства двух языков, древнееврейского и арабского, которые, как мы только что отмечали, так близки друг к другу во всех отношениях[458].

Преобладающая роль науки о числах в Каббале представляет собою столь очевидный факт, что его не может обойти даже самый поверхностный наблюдатель, и почти невозможно для «критиков», исполненных в наибольшей степени предрассудков и предубеждений, отрицать или утаивать это. Тем не менее они не упускают случая дать этому факту ошибочные истолкования, чтобы втиснуть его как-нибудь в рамки своих предвзятых идей; мы предполагаем здесь развеять эти более или менее добровольные заблуждения, причина которых по большей части лежит в злоупотреблении слишком известным «историческим методом», который стремится видеть «заимствования» повсюду, где он констатирует определённое сходство.

Известно, что в университетской среде в моде предполагать связь Каббалы с неоплатонизмом, таким образом одновременно уменьшается и её древность и её значение; не принимается ли при этом в качестве бесспорного принципа, что всё может происходить только от греков? К несчастью забывают, что сам неоплатонизм содержит множество элементов, ничего специфически греческого в себе не имеющих, и что как раз иудаизм в александрийской среде обладал значением, очень далёким от пренебрежения, хотя, если

[458] См. выше главу «Каббала»; мы также просим читателей обратиться к статье о «Науке о буквах», которая составляющую главу VI книги «Символы священной науки».

реально и были заимствования, то возможно, что они осуществлялись в направлении, противоположном тому, которое утверждается. Эта гипотеза была бы даже более правдоподобна, прежде всего потому, что усвоение чужого учения вовсе не согласуется с «партикуляризмом», который всегда был одной из доминирующих черт древнееврейского духа, а затем и потому, что если иметь в виду неоплатонизм, он в любом случае представляет собою относительно экзотерическое учение (т. е. лишь его «экстериоризацию», даже если оно и основано на данных эзотерического порядка) и как таковой он не может осуществлять реальное влияние на, по существу, инициатическую и даже «закрытую» традицию, каковой всегда была Каббала[459]. Мы, впрочем, не видим ни того, имеется ли между ней и неоплатонизмом особенно впечатляющее сходство, ни того, чтобы числа в нём, в той форме, в какой он выражается, играли бы ту же роль, которая так характерна для Каббалы; к тому же, греческий язык вовсе не допускает этого, тогда как, мы повторяем, есть нечто, что свойственно самому древнееврейскому языку и что, следовательно, должно быть связано с самого начала с традиционной формой, выражаемой им.

Разумеется, неуместно было бы оспаривать, что традиционная наука чисел существовала также и у греков; она была там, как известно, основой пифагореизма, который не был просто философией, но он также носил характер посвящения; и отсюда Платон извлек не только всю космологическую часть своего учения, как он именно её представляет в «Тимее», но также и свою «теорию идей», которая по сути есть лишь переделка, в соответствии с отличающейся терминологией, пифагорейских концепций о числах, рассмат-

[459] На этом же основании также можно выступить против намерения привязать исламский эзотеризм к тому же неоплатонизму; только философия у арабов имеет греческое происхождение: и везде, где он встречается, к нему применяется это имя «философия» (на арабском языке *falsafah*), которое есть как бы знак самого этого происхождения; но здесь речь идёт вовсе не о философии.

риваемых как принципы вещей. Если действительно хотят найти у греков предел сравнения с Каббалой, то необходимо было бы восходить к пифагореизму; но именно в этом как раз и проявляется вся бессодержательность положения о «заимствованиях»: здесь мы находим два инициатических учения, которые в одинаковой степени придают важное значение науке о числах; но наука это в обоих случаях представлена в радикально различающихся формах.

Здесь будет полезно сделать несколько замечаний более общего порядка: нормально, что та же самая наука встречается в разных традициях, так как истина, в какой бы области это ни было, не является монополией одной традиционной формы, исключающей другие; следовательно, этот факт не может вызывать удивление, разве что у «критиков», которые не верят в истину; но как раз противоположное этому было бы не только удивительно, но и довольно трудно постижимо. В этом нет ничего такого, что заключало бы в себе более или менее прямую коммуникацию между двумя различными традициями, даже в том случае, когда одна из них бесспорно более древняя, чем другая: разве нельзя констатировать определённую истину и выразить её независимо от тех истин, которые уже были выражены до этого, и не является ли эта независимость тем более вероятной, что сама эта истина будет выражена фактически другим образом? Впрочем, следует отметить, что это ничуть не входит в противоречие с общим происхождением всех традиций; но передача принципов, исходя из этого общего происхождения, не влечёт за собой необходимым и эксплицитным образом передачу всех разверток, которые там заключены, и всех тех приложений, которым они могут дать место; одним словом, все, что имеет дело с «приспособлением», может рассматриваться как собственно принадлежащее к той или иной частной традиционной форме, и если находят её эквивалент в другом месте то потому что из одних и тех же принципов надлежит извлекать одинаковые следствия, каков бы ни был при этом особый способ, которым они выражались в том

или другом случае (разумеется, с оговоркой относительно некоторых символических типов выражения, которые, будучи повсюду теми же самыми, должны рассматриваться как восходящие к примордиальной Традиции). Впрочем, различия в форме, в основном, будут тем большими, чем дальше будут удаляться от принципов, чтобы спуститься к более случайному порядку; в этом заключается главная трудность понимания некоторых традиционных наук.

Как легко понять, эти наблюдения почти совсем снимают интерес к тому, что касается истока традиций или происхождения элементов, которые они в себе содержат, с «исторической» точки зрения, как её понимают в профанном мире, потому что они делают совершенно бесполезным предположение какой-либо непосредственной преемственности; и даже там, где отмечается гораздо более близкое сходство между двумя традиционными формами, это сходство может объясняться не столько через «заимствования», часто довольно невероятные, сколько через «сродство», возникающее из определённого ансамбля общих или сходных условий (раса, тип языка, способ бытия и т. д.) у народов, которым соответственно эти формы адресованы[460]. Что касается реальных случаев преемственности, то не следует утверждать, что они должны быть полностью исключены, так как очевидно, что все традиционные формы не следуют непо-

[460] Это можно применить и к сходству выражений, которое мы уже отмечали, между Каббалой и исламским эзотеризмом; здесь следует сделать довольно любопытное замечание относительно этого последнего: его «экзотерические» противники в самом исламе часто стараются обесценить, приписывая ему иностранное происхождение, и под предлогом, что многие из самых известных суфиев были персами, они стремятся увидеть в этом прежде всего предполагаемые заимствования из маздеизма, даже распространяя это безосновательное утверждение на «науку о буквах»: однако не имеется никакого следа чего-то подобного у древних персов, тогда как, напротив, эта наука существовала в совершенно сходной форме в иудаизме, что, впрочем, очень легко объясняется через «сродство», о котором мы упоминали, не говоря уж о более далёкой общности происхождения, к чему мы ещё вернёмся; но по крайней мере только этот факт мог бы придать какую-нибудь видимость правдоподобия идее заимствования, сделанного из до исламского и не арабского учения, и этот факт полностью от них ускользнул.

средственно из примордиальной Традиции, но что другие формы должны иногда играть роль посредников; но последние чаще всего полностью исчезли, и эти передачи, в основном, восходят к эпохам, настолько далеко удалённым, что обыкновенная история, поле исследования которой в целом очень ограничено, не может об этом иметь ни малейшего познания, не говоря уже о том, что средства, которыми осуществлялись эти передачи, вовсе не могут быть доступны её методам исследования.

Всё это только по видимости удаляет нас от предмета нашего рассмотрения, и возвращаясь к отношениям между Каббалой и пифагореизмом, мы может теперь поставить следующий вопрос: если её и нельзя прямо вывести из последнего, так же, как и предположить, что она ему реально предшествует, и не только по причине слишком большого различия по форме, к которому мы ещё вернёмся более конкретным образом, то нельзя ли по крайней мере для обоих рассматривать общий источник происхождения, который был бы, согласно видению некоторых, традицией древних египтян (что, разумеется, отсылает нас гораздо дальше александрийского периода)? Такова, скажем сразу, теория, которой слишком часто злоупотребляли; в том, что касается иудаизма, то нам представляется невозможным, вопреки более или менее фантастическим утверждениям, открыть в нём хотя бы малейшее отношение ко всему тому, что можно узнать о египетской традиции (мы говорим о форме, которую одну только следует при этом рассматривать, потому что, с другой стороны, содержание во всех традициях с необходимостью должно быть тождественным); несомненно, более реальными связями были связи с халдейской традицией, были ли они ответвлением от неё или простым сродством, и настолько, насколько возможно поистине постичь что-нибудь в этих традициях, угасших уже столько веков тому назад.

Что касается пифагореизма, то вопрос, может быть, более сложен; а путешествия Пифагора, надо ли их понимать бук-

вально или символически, не предполагают с необходимостью фактических заимствований из учений того или иного народа (по крайней мере, того, что касается существа дела, хотя это и возможно относительно некоторых частных моментов), но предполагают скорее установление и укрепление определённых связей с более или менее эквивалентными посвящениями. И действительно, представляется, что пифагореизм был скорее продолжением чего-то, что существовало до этого в самой Греции, и что неуместно искать где-нибудь в другом месте его первоначальный исток: мы хотим сказать о мистериях и, в частности, об орфизме, «реадаптацией» которого он был, в эту эпоху VI века до наступления христианской эры, в которой, при странном синхронизме, видны изменения форм, происходящие в традициях сразу почти всех народов. Часто говорят, что греческие мистерии сами были египетского происхождения, но столь общее утверждение является слишком «упрощенческим», если и могло так быть в некоторых случаях, как это было в элевсинских мистериях (о которых, кажется, при случае вспоминают чаще всего), то среди них существуют и другие, для которых это совершенно не приемлемо[461]. Однако когда речь идёт о самом пифагореизме или о предшествующем орфизме, то вовсе не в Элевсине следует искать «пункт приписки», а в Дельфах; а Дельфийский Аполлон является отнюдь не египетским, а гиперборейским, происхождение которого никоим образом нельзя отнести к древнееврейской тради-

[461] Едва ли есть необходимость говорить о том, что некоторые рассказы, в которых мы видим Моисея или Орфея, получающими также посвящение в храмах Египта, представляют собою простые фантазии, ничего серьёзного в себе не имеющие, и чего только не рассказывали о египетском посвящении, начиная с *Sethos* аббата Террассона!

ции[462]; таким образом, это привело нас с самой важной точке, касающейся науки о числах и тех различных форм, в которых она облекается.

Эта наука чисел представляется тесно связанной с наукой о геометрических формах; также, впрочем, обстоит дело и у Платона, который в этом отношении чистый пифагореец. В этом можно видеть выражение характерной черты эллинской ментальности, связанной, в основном, с рассмотрением визуальных форм; и действительно, известно, что среди математических наук греки особенно развивали именно геометрию[463]. Тем не менее, в этом есть ещё нечто большее, по крайней мере в том, что касается «священной геометрии», о чём и идёт здесь речь: Бог «геометр» Пифагора и Платона, понимаемый в своем самом точном, можно сказать, «техническом» значении, есть не кто иной, как Аполлон. Мы не можем здесь развертывать эту тему, это завело бы нас слишком далеко, возможно, мы при случае вернёмся к этому вопросу; сейчас нам достаточно отметить, что этот факт чётко противостоит гипотезе об общем происхождении пифагореизма и Каббалы, и как раз в том пункте, в котором особенно стараются их сблизить и который, по правде говоря, является единственным пунктом, порождающим идею такого сближения, т. е. это видимое сходство двух учений, относящееся к той роли, какую в них играет наука чисел.

В Каббале эта наука чисел ни в коей мере не представляется связанной также и с геометрическим символизмом; легко понять, что это именно так, потому что этот символизм не может подходить народам-кочевникам, каковыми

---

[462] Здесь речь идёт о прямом ответвлении; хотя примордиальная Традиция является гиперборейской и, следовательно, все без исключения традиционные формы в конце концов связаны с этим началом, есть такие случаи, каков случай древнееврейской Традиции, когда это может происходить лишь очень непрямо, а через более или менее длинную серию посредников, что, впрочем, весьма трудно было бы в точности реконструировать.

[463] Алгебра, напротив, индийского происхождения и была введена на Западе гораздо позже, через посредство арабов, которые и дали ей то имя, которое она все время и сохраняет (*al-jabr*).

по существу были вначале древние евреи и арабы[464]. Напротив, здесь мы находим нечто такое, чему нет эквивалента у греков: тесное единство, можно даже сказать во многих отношениях отождествление науки о числах с наукой о буквах на основании нумерических соответствий с ними; как раз это исключительно характерно для Каббалы[465] и совершенно не встречается в других местах, по крайней мере в том же аспекте и в таком же развитии, кроме как в исламском эзотеризме, о чём мы уже говорили, т. е. в конечном счёте, в арабской традиции.

На первый взгляд может показаться странным, что размышления такого рода оставались чуждыми грекам[466], потому что и у них буквы имеют нумерическую ценность (которая, впрочем, одинакова в древнееврейском и арабском алфавитах для тех букв, которые являются для них общими) и что у них даже никогда не было других знаков нумерации. Объяснение этого факта, тем не менее, достаточно просто: греческая письменность на самом деле есть лишь иностранное заимствование (либо «финикийское», либо «кадмейское», то есть восточное, если не делать особого уточнения, и сами имена букв являются свидетельством этого) и с са-

---

[464] См. об этом XXI главу книги «Царство количества и знамения времени», называющуюся «Каин и Авель». Не следует забывать, как мы там указывали, что Соломон для строительства Храма должен был призвать иностранных рабочих, это особо значимый факт по причине самой тесной связи, существующей между геометрией и архитектурой.

[465] Напомним в этом отношении, что слово «гематрия» (которое, будучи греческого происхождения, как и некоторое число других терминов того же происхождения, было введено в относительно недавнее время, что вовсе не означает, что то, что им обозначается, до этого не существовало), происходит не от «геометрии», как это часто полагают, а от «грамматейя», таким образом, речь идёт как раз о науке о буквах.

[466] Только с пришествием христианства можно найти нечто такое в писаниях на греческом языке, но тогда явно речь идёт о переносе данных, происхождение которых древнееврейское; в этом отношении мы имеет в виду, главным образом, Апокалипсис; возможно, здесь также можно было бы открыть что-то того же порядка, что и оставшееся от писаний, связанных с гностицизмом.

мим языком[467] в своем нумерическом или ином символизме на самом деле никогда не составляла единого тела, если так можно выразиться, Напротив, в таких языках, как древнееврейский и арабский, значение слов неотделимо от буквенного символизма, и невозможно было бы им дать полную интерпретацию, относящуюся к их самому глубокому смыслу, который на самом деле важен с традиционной и инициатической точки зрения (так как нельзя забывать, что речь здесь идёт, по существу, о «священных языках»), не учитывая нумерическую ценность букв, из которых они состоят; отношения, существующие между нумерически эквивалентными словами, и замещения, которым они дают место, являются в этом отношении особенно очевидным примером[468]. Следовательно, есть в этом нечто, как мы говорили вначале, что существенно зависит от конституции самих этих языков, что связано с ней собственно «органическим» образом, далёким от того, чтобы присоединяться извне, как это происходит с греческим языком, в конечном счёте; и это начало, находящееся и в древнееврейском и в арабском языках, можно законным образом рассматривать как происходящее из общего истока этих двух языков и двух традиций, которые они выражают, то есть из того, что может быть названо «аврамической» традицией.

---

[467] Даже в символических интерпретациях слов (например, в «Кратиле» Платона) не встречается рассмотрения букв, из которых они составлены; впрочем, также обстоит дело и в нирукте для санскрита, и если в некоторых аспектах в индусской Традиции существует буквенный символизм, который даже сильно развит, то он покоится на совершенно отличных принципах от того, о чём здесь идёт речь.

[468] В этом одна из причин, по которой идея, выдвигаемая некоторыми под предлогом «удобства», писать по-арабски латинскими буквами, является совершенно неприемлемой и даже абсурдной (и даже не учитывая более случайные трудности иного рода, как например, невозможность установить по настоящему точную транскрипцию, так как не все арабские буквы имеют эквивалент в латинском алфавите). Истинные мотивы, по которым некоторые востоковеды становятся пропагандистами этой идеи, на самом деле, совсем другие, нежели те, которые ими выдвигаются как значимые и должны искаться в «антитрадиционной» интенции, относящейся к занятиям политического порядка; но это совсем другая история…

Теперь мы можем из этих размышлений извлечь значительные выводы: а именно, когда мы рассматриваем науку о числах у греков и у древних евреев, мы видим её облаченной в две очень различающиеся формы и опирающиеся одна на геометрический символизм, а другая на буквенный символизм[469]. Следовательно, возникает вопрос не о «заимствовании» с той или другой стороны, а только об эквивалентности, которая с необходимостью встречается между всеми традиционными формами; впрочем, мы полностью оставляем в стороне любой вопрос, в этих условиях не представляющий никакого подлинного интереса и, может быть даже неразрешимый, о «приоритете» реальной отправной точки, могущей оказаться далеко за пределами эпох, для которых можно установить хронологию, хоть сколько-нибудь строгую. Впрочем, гипотеза непосредственно общего происхождения также должна быть отвергнута, так как мы видим, с одной стороны, традицию, в которой эта наука составляет интегральную часть, восходящую к «аполлоновскому» истоку, то есть непосредственно гиперборейскому, а с другой, к «аврамическому» истоку, который, вероятно, и сам привязывает себя главным образом (как, впрочем, об этом говорят сами имена евреев и арабов) к традиционному течению, идущему от «потерянного на Западе острова»[470].

---

[469] Мы говорим «опирающийся», потому что в обоих случаях этот символизм, действительно, образует ощутимую «опору» и как бы «тело» науки о числах.

[470] Мы постоянно используем выражение «наука чисел», чтобы избежать смешения с профанной арифметикой; возможно, однако, было бы применять такой термин, как «арифмология»; но термин «нумерология» надо отбросить по причине «варварства» его гибридной конструкции; это недавнее изобретение, которым кое-кто, как кажется, предполагает обозначать прежде всего «науку гадания», не имеющую никакого отношения к истинной традиционной науке о числах.

Кундалини-Йога[471]

Здесь уже неоднократно упоминались работы Артура Авалона (г-на Джона Вудроффа), посвящённые одному из наименее известных аспектов индусских учений; его называют «тантризмом», поскольку он основван на текстах, называемых «тантрами», но будучи более распространённым и менее чётко определённым, этот аспект почти всегда игнорировался ориенталистами из-за сложности для понимания и некоторых предрассудков, являющихся, впрочем, прямым следствием этого непонимания. Одна из первых работ по этой теме, «Змеиная сила», была недавно переиздана[472]. Мы не намерены её анализировать, что было бы почти невозможно и, к тому же, не очень интересно (владеющим английским читателям лучше обратиться к самой книге, о которой в описании можно дать только неполное представление[A]), а собираемя уточнить истинное значение того, о чём повествует книга, не обязательно при этом следуя тому порядку её изложения[473].

Прежде всего мы должны сказать, что не можем полностью согласиться с автором относительно основного значения слова «йога», которое буквально означая «соединение» или «союз», не может быть понято без обязательной связи

---

[471] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», октябрь-ноябрь 1933. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава III.

[472] *The Serpent Power*, 3-е издание; *Ganesh et Cie Madras*. Издание содержит переводы двух текстов: *Ṣaṭcakra-nirūpaṇa* и *Pādukā-pañcaka*, которым предшествует объёмное и важное введение; наша статья относится к именно к нему.

[A] Книга также переведена на русский язык — прим. пер.

[473] Лучшее, что мы можем сделать, это сослаться на нашу работу «Человек и его осуществление согласно Веданте» для более подробных объяснений, которые мы не можем повторить сейчас, однако они должны быть уже известны читателю для лучшего понимания данной работы.

с высшей целью всей «реализации»; автор на это возражает, что вопрос о соединении имеет смысл только в отношении двух различных существ, а *дживатма* реально не отличаться от *Парамaтмана*. Это совершенно верно, но хотя индивидуальное отличается от Универсального только иллюзорно, не следует забывать, что именно с индивидуального начинается всякая «реализация» (иначе само это слово не имело бы никакого смысла), и что именно с его точки зрения она выглядит как «соединение», которое, на самом деле, вовсе не есть что-то, «что нужно сделать», а есть только осознание «того, что есть», то есть «высшего Тождества». Следовательно, такой термин, как йога, выражает аспект принимаемый видимыми со стороны проявления вещами, который, очевидно, иллюзорен в той же мере, что и само проявление; но это же неизбежно относится и ко всем формам языка, т. к. они принадлежат к сфере индивидуального проявления, и достаточно знать это, чтобы не вводить себя в заблуждение их несовершенством и не пытаться увидеть здесь выражение реального «дуализма». И только вторично и расширительно слово «йога» может быть применено к различным средствам достижения «реализации», являющимся только подготовительными, к которым определение «соединение», как бы его ни понимали, неприменимо прямо; но всё это не связано напрямую с нашей темой, поскольку если слову к «йога» добавляется определение, позволяющее различать множество её видов, то очевидно, что тогда оно используется для обозначения именно средств, которые только и могут быть множественными, в то время как цель во всех случаях одна.

Вид йоги, о котором идёт речь, относится к тому, что называется лайя-йогой, сущностно состоящей в процессе «растворения» (*laya*), то есть рассасывания в непроявленном различных элементов индивидуального проявления, осуществляемом постепенно, в порядке, точно обратном порядку произведения (*sṛṣṭi*) или развертывания (*prapañca*) самого

этого проявления[474]. Элементы или принципы, о которых идёт речь — *таттвы*, которые в *санкхье* обозначаются как производные пракрити под влиянием пуруши: «внутреннее чувство», то есть «ментальное» (*manas*), соединено с индивидуальным сознанием (*ahaṃkāra*) и через его посредство с интеллектом (буддхи или *махат*); пять *танматр* или тонких эссенций элементов; пять способностей восприятия (*jñānendriya*) и пять способностей действия (*karmendriya*)[475]; и наконец, пять *bhūta* или телесных элементов[476]. Каждый *бхута* с соответствующей ему *танматрой*, и связанной способностью восприятия и действия, поглощаются таттвой, которая им непосредственно предшествует согласно порядку произведения, что даёт следующие последовательности: 1) земля *pṛthvī* с качеством обоняния *gandha*, чувством обоняния *ghrāṇa* и способность передвижения *pāda*; 2) вода *ap* с качеством вкуса *rasa*, чувство вкуса *rasanā* и способность хватания *pāni*; 3) огонь *tejas* с качеством видимости *rūpa*,

---

[474] К сожалению, автор часто использует слово «творение» (в частности для перевода *sṛṣṭi*), которое, как мы неоднократно объясняли, неприменимо к точке зрения индусского учения; мы прекрасно знаем, сколько трудностей возникает из-за необходимости использования Западной терминологии, максимально неподходящей для того, что нужно выразить; но тем не менее считаем, что употребления именно этого слова вполне можно избежать, и мы сами его никогда не использовали. Касаясь терминологии отметим также неверный перевод *самадхи* словом «экстаз»; он тем более неудачен, что в западных языках слово «экстаз» используется для обозначения мистических состояний, относящихся к совершенно иному порядку с которым очень важно избежать любого смешения; к тому же этимологически оно означает «выход из себя» (что хорошо подходит для описания мистических состояний), тогда как *самадхи* — это, наоборот, «возвращение» в своё «высшее я».

[475] Слово *индрия* одновременно означает способность и соответствующий орган, но предпочтительнее переводить его в целом как «способность», во-первых, потому что это согласуется с его первичным смыслом «мочь», а также потому, что рассмотрение способности важнее, рассмотрения телесного органа ввиду превосходства тонкого проявления над грубым.

[476] Нам не совсем понятно возражение автора против использования слова «элементы» для обозначения бхут, которое является традиционным термином древней физики; нет никаких причин беспокоиться о том, что это значение было забыто современными людьми, которым, к тому же, всякая собственно «космологическая» концепция стала столь же чуждой.

чувство зрения *cakṣus* и способность выделения *pāyu*; 4) воздух *vāyu* с качеством прикосновения *sparśa*, чувство прикосновения *tvac* и способность выделения *upastha*; 5) эфир *ākāśa* с качеством звучания *śabda*, чувство слуха *śrotra* и способность речи *vāc*; и наконец, на последнем этапе всё растворяется во «внутреннем чувстве» (*manas*), причём всё индивидуальное проявление оказывается таким образом сведенным к своему первичному условию и как бы концентрируется в точке, за которой существо переходит в иную область. Таковы, шесть подготовительных стадий, которые должен последовательно пройти тот, кто следует путём «растворения», постепенно избавляясь от различных ограничительных условий индивидуальности, до достижения сверхиндивидуального состояния, где, в чистом Сознании (*Cit*), тотальном и не имеющем формы, может быть достигнуто настоящее соединение с «высшим я» (*Paramātmā*), имеющее прямым следствием «Освобождение» (*Mokṣa*).

Чтобы лучше понять дельнейшее важно всё время иметь ввиду понятие конструктивной аналогии между «макрокосмом» и «микрокосмом», в силу которой, в человеке некоторым образом находимо всё, имеющее бытие во Вселенной, что в Вишвасара-тантре выражено словами: «То, что есть здесь, есть там; того, чего нет здесь, нет нигде» (*Yad ihāsti tad anyatra, yan nehāsti na tat kvacit*). Надо добавить, что ввиду существующего между всеми состояниями бытия соответствия, каждое из них содержит некоторое отражение остальных, что позволяет «поместить», например, в области грубого проявления (рассматривается ли оно в совокупности космоса, или в человеческом теле), «области», соответствующие различным модальностям тонкого проявления, и даже полную иерархию «миров», представляющих столько же соответствующих уровней универсального бытия.

Таким образом легко понять наличие в человеческом существе «центров», соответствующих каждой перечисленной группе *mamтв*, и то, что эти центры, хотя и принадлежат по своей сущности к тонкой форме (*sūkṣma-śarīra*), в каком-то

смысле могут быть «локализованы» в телесной или грубой форме (*sthūla-śarīra*), или, точнее, такие «локализации» в различных частях этой формы это не более чем способ выражения упомянутых соответствий, которые при этом полностью реально предполагают особую связь между тонким центром и соответствующей частью телесного организма. Таким образом, шесть рассматриваемых центров соотносятся с частями позвоночного столба, называемого *Meru-daṇḍa*, потому что он образует ось человеческого тела, так же как с точки зрения «макрокосмической» Меру есть «ось мира»[477]; пять первых в восходящем порядке соответствуют областям копчика, крестца, поясницы, спины и шеи, а шестой — головной части центральной нервной системы; но следует точно понимать, что они нисколько не являются нервными центрами в физиологическом смысле и что их ни в коем случае не следует приравнивать к различным сплетениям, как утверждают некоторые (что, к тому же, формально противоречит их «локализации» внутри самого позвоночника), так как речь вовсе не о тождестве, а только о связи двух различных порядков проявления, которая, впрочем, вполне подтверждена тем фактом, что именно через нервную систему устанавливается одна из самых прямых связей телесного состояния с тонким состоянием[478].

Аналогично, тонкие «каналы» (*nāḍī*) — это ни нервы, ни кровеносные сосуды; это, можно сказать, «направляющие

[477] Довольно странно, что автор не указал здесь на связь с символизмом брахманского посоха (*Brahma-daṇḍa*), тем более что он много раз ссылается на равнозначный символизм кадуцея.

линии, по которым следуют жизненные силы». Три основных таких «канала» это: центральная *suṣumṇā*, а также *iḍā* и *piṅgala*, левая и правая нади, первая женская или отрицательная, вторая — мужская или положительная, таким образом два последних канала связаны с «поляризацией» жизненных токов. *Сушумна* «расположена» внутри спинномозговой оси, доходящей до отверстия, соответствующего темени (*Brahma-randhra*); ида и *пингала* проходят вне и вдоль этой же оси, вокруг которой они переалетаются в виде двойной спирали, чтобы достичь соответственно левой и правой ноздри, что связывает их с дыханием, чередующимся[Б] между ними[479]. Именно на протяжении *сушумны*, а точнее внутри неё (поскольку она описывается как содержащая два других концентрических и более тонких «канала» ваджра и *читра*)[480], расположены «центры», о которых мы говорили;

---

[478] Автор полностью справедливо указывает на ошибочные западные интерпретации, которые, путая два порядка проявления, хотят свести всё то, о чём идёт речь, к чисто анатомической и физиологической точке зрения: востоковеды, невежественные в традиционных науках, считают, что здесь речь идёт просто о более-менее фантастическом описании органов тела; оккультисты, со своей стороны, если и допускают отдельное существование тонкого тела, представляют его себе чем-то вроде «двойника» грубого тела, подпадающего под те же условия, что не менее ошибочно и может привести только к ещё более грубым материалистическими представлениям; и в связи с этим автор подробно показывает, насколько концепции, в частности, теософистов, далеки от подлинного индусского учения.

[Б] Ноздри человека обычно участвуют в дыхании с неравным приоритетом, т.е. человек дышит преимущественно одной ноздрёй в один момент времени. Циклы этого чередования, связи этих циклов с тонкими аспектами и взаимодействие с ними — предмет отдельных учений йоги — прим. пер.

[479] В символе кадуцея центральный стержень соответствует *сушумне*, две змеи — иде и *пингале*: они также иногда изображаются на брахманском посохе в виде двух спиральных линий, обвивающихся в противоположных направлениях друг вокруг друга так, что пересекаются на уровне каждого из узлов, которые обозначают различные центры. В космических соответствиях ида соотносится с Луной, *пингала* — Солнцем, а *сушумна* с огненным принципом; здесь также интересно отметить связь с тремя «Великими Светилами» масонского символизма.

[480] Говорят также, что *сушумна* по своей природе соответствует огню, ваджра — Солнцу, а *читра* — Луне; нутренняя часть *читры*, образующая самый центральный канал, называется *Brahma-nāḍī*.

а поскольку *сушумна* «расположена» в мозговом канале, полностью очевидно, что здесь никоим образом не может идти речь о каких-либо телесных органах.

Эти центры называются «колеса» (чакры) и описываются как лотосы (*падма*), каждый из которых имеет определённое число лепестков (расходящихся лучами в интервале между ваджрой и *читрой*, внутри первого и вокруг второго). Вот эти шесть чакр[В]: *муладхара*, в основании позвоночного столба; *свадхистхана*, соответствующая области живота; манипура, в области пупка; *анахата*, в области сердца; *вишуддха*, в области горла; *аджна*, в области между глазами, то есть в «третьем глазу»; наконец, на темени вокруг *брахма-рандхры* расположен седьмой «лотос», *сахасрара* или «тысячелепестковый лотос», который не является чакрой, т. к., как мы увидим далее, он соотносится в качестве «центра сознания» с состоянием по ту сторону индивидуальных ограничений[481]. Согласно описаниям, которые даются для медитации (*дхьяны*), каждый лотос содержит в своём околоплоднике янтру, т.е. геометрический символ соответствующего *бхуты*, в которой находится *биджа-мантра* последнего, поддерживаемая его символической колесницей (*vāhana*); здесь же

[В] Здесь стоит сделать два уточнения. Во-первых, число семь здесь не является безусловным и единственно верным, т.к. некоторые не менее традиционные учения йоги рассматривают большее или меньшее число чакр, что нисколько не противоречит данному символичесому описанию, а только показывает возможность существования других, не менее обоснованных описаний. То же можно сказать об учении таттв, число которых также не является фиксированным, и в текстах санкхьи, веданты, упанишад и кашмирского шиваизма может значительно отличатся, что не создаёт никакого противоречия. И во-вторых, «система» из семи чакр, в которой седьмая чакра вмещает шесть предыдущих — отличный пример традиционной «системы», принцип которой уже почти не позволяет использовать это слово в западном понимании (в котором система должна быть замкнутой и линейной, а потому неизбежно ограниченной), но показывает гораздо более высокий и традиционный подход в данном отношении — прим. пер.

[481] Семь узлов брахманского посоха символизируют семь «лотосов»; в кадуцее, напротив, кажется, завершающий шар должен соотноситься только с *аджна*, а два сопровождающие его крыла тогда отождествляются с двумя лепестками этого «лотоса».

прибывает и «божество» (*devatā*), сопровождаемое своей *шакти*. Божества, восседающие в шести чакрах и являющиеся ничем иным, как «формами сознания», через которые существо переходит на соответствующие уровни, это (в порядке восхождения): Брахма, Вишну, Рудра, Иша, Садашива и Шамбху, которые, в то же время и с «макрокосмической» точки зрения, пребывают в шести иерархически расположенных «мирах» (*loka*): *бхурлока*, *бхуварлока*, *сварлока*, *джаналока*, тапалока и *махарлока*. В *сахасраре* восседает Парамашива, обитель которого — *сатьялока*; таким образом, все эти миры имеют своё соответствие в «центрах сознания» человеческого существа, согласно указанному ранее принципу аналогии. Наконец, на каждом лепестке этих «лотосов» изображена одна буква санскритского алфавита, или, возможно, точнее было бы сказать, что лепестки — это и есть буквы[482]; но сейчас нет необходимости углубляться в этот вопрос, и необходимые дополнения в этом отношении найдут своё место лучше во второй части нашего исследования, после того как мы объясним, что такое *Kuṇḍalinī*, о которой мы пока ничего не сказали.

Кундалини — это аспект *шакти*, рассматриваемой как космическая сила; можно сказать, что именно она и обитает в человеческом существе, где она действует как жизненная сила; слово «кундалини» означает, что она представляется свёрнутой сама вокруг себя как свернувшаяся в кольца змея; при этом её самые главные проявления происходят как движения по спирали, развертывающегося начиная с центральной точки, то есть её «полюса»[483]. «Свёрнутость» здесь символизирует состояние покоя, «статической» энергии, из которой начинаются все формы проявленной активности; други-

---

[482] Число лепестков таково: 4 для *муладхары*, 6 для *свадхистханы*, 10 для манипуры, 12 для *анахаты*, 16 для *вишуддхи*, 2 для *аджна*, что в сумме составляет 50, что также составляет число букв алфавите санскрита; все буквы встречаются в *сахасраре*, где каждая повторяется 20 раз (50 × 20 = 1000).

[483] См. о спирали в «Символизм креста»; напомним также фигуре змеи, обвивающей «Яйцо Мира» (*Brahmāṇḍa*), и об омфалосе, точный эквивалент которого мы увидим далее.

ми словами, все более или менее специализированные жизненные силы, действующие постоянно в человеческой индивидуальности в её двойной модальности, тонкой и телесной, есть именно вторичные аспекты той самой *шакти*, которая сама по себе, как кундалини, остается неподвижной в «корневом центре» (*муладхаре*), являясь основой и опорой всякого индивидуального проявления. «Пробуждаясь», она разворачивается и движется в восходящем направлении, вбирая в себя все вторичные *шакти* по мере прохождения через упомянутые центры, пока, в итоге, не соединится с Парамашивой в тысячелепестковом «лотосе» (*сахасраре*).

Природа кундалини описывается одновременно и как световая (*jyotirmayī*[г]) и звуковая (*śabdamayī* или *mantramayī*); известно, что «сияние» есть характеристика тонкого состояния, и также известна примордиальная роль звука в космогоническом процессе; с той же космогонической точки зрения можно было бы многое сказать о тесной связи между звуком и светом[484]. Мы не можем здесь подробно остановиться на очень сложной теории звука (*шабда*) и его различных модальностей (*parā*, или непроявленной, *paśyantī* или *madhyamā*, принадлежащих к тонкому порядку и, наконец, *vaikharī*, то есть буквальной речи), теории, на которой основана наука мантр (*мантра-видья*); отметим только, что так объясняются не только *биджа-мантры* стихий внутри «лотосов», но и буквы на их лепестках. Следует чётко понимать, что речь не идёт о буквах как письменных знаках, ни даже о произносимых звуках, воспринимаемых слухом; эти буквы рассматриваются как *биджа-мантры* или «имена, соответствующие природе» всех видов деятельности (*kriyā*), связанных с *таттвой* соответствующего центра, или как выра-

[г] Слово *maya* (в ж.р. *mayī*) при соединении с другими словами значит «состоящее из». Например *jyotir* — это «свет», и *jyotirmayī* — «состоящая из света» — прим. пер.

[484] По этому поводу мы напомним только в качестве особенно поразительного соответствия отождествление, установленное в начале Евангелия от Иоанна между терминами *Verbum*, *Lux* и *Vita*, уточняя, что для полного понимания оно должно быть отнесено к миру хираньягарбхи.

жения в грубом звуке (*vaikharīśabda*) тонких звуков, производимых силами, из которых состоят эти виды деятельности.

Кундалини находясь в состоянии покоя пребывает в *муладхаре*, являющейся, как мы уже говорили, центром, «локализованным» в основании позвоночного столба и корнем (*mūla*) *сушумны* и всех нади. Там же находится треугольник (*trikoṇa*), называемый *Traipura*[485], являющийся местопребыванием *шакти* (*Śakti-pīṭha*), обвивающей здесь три с половиной раза[486] символический *лингам* Шивы, называемого *Свайамбху*, покрывающего своей головой *Brahma-dvāra*, то есть вход [дверь] в *сушумну*[487]. Есть ещё два *лингама*, один в *анахате* (*Bāna*), и второй в *аджне* (*Itara*); они соответствуют принципиальным «жизненным узлам» (*granthi*), пересечение которых образует то, что можно было бы назвать «критическими точками» в процессии [движении] кундалини-йоги[488]; и есть, наконец, четвёртый *лингам* (*Para*) находится в *сахасраре*, резиденции Парама-шивы.

Когда кундалини «пробуждена» соответствующими практиками, в описание которых мы сейчас не будем вдаваться,

---

[485] Треугольник, как янтра шакти, всегда рисуется основанием вверх и вершиной вниз; нетрудно заметить его сходство с множеством других символов женского принципа.

[486] Упомянем об аналогии между этими тремя с половиной оборотами кундалини и тремя с половиной днями, в течение которых, согласно различным традициям, дух остается связанным с телом после смерти, представляющими время, необходимое для «развязывания» жизненной силы, оставшейся в «непробужденном» состоянии в случае обычного человека. Один день — это один циклический оборот, соответствующий кругу спирали; и как процесс растворения всегда обратен процессу проявления, это развёртывание рассматривается как вся жизнь индивида, но взятая в обратном ходе составляющих её событий; вряд ли стоит добавлять, что эти сведения, если они поняты неверно, слишком часто дают повод лоя фантастических интерпретации.

[487] *Мандала* или янтра элемента *Pṛthvī* представляет собой квадрат или фигуру, соответствующую в плоскости кубу, форма которого символизирует идеи «основания» и «стабильности»; в языке исламской традиции можно сказать, что это соответствует «чёрному камню», эквиваленту индусского *лингама*, и также омфалосу, являющемуся, мы уже показывали, одни из символов «центра мира».

она проникает внутрь *сушумны* и, поднимаясь, последовательно «пронзает» различные «лотосы», которые расцветают при её прохождении; и, достигая таким образом каждого центра, она растворяет в себе, как мы уже говорили, различные принципы индивидуального проявления, связанные с каждым соответствующим центром, которые, вернувшись тем самым в потенциальное состояние, движутся вместе с ней к высшему центру. Это все стадии *лайа-йоги*; с прохождением каждой из них связано также получение определённых «сил» (*siddhi*), но важно отметить, что их достижения не составляет здесь цели ни в малейшем смысле, и это стоит подчёркивать снова и снова, поскольку у Западных людей есть склонность придавать подобным вещам и прочим «феноменам» несоразмерное значение, которого они реально не имеют и не могут иметь. Таким образом, как очень правильно замечает автор, йог (или, точнее тот, кто находится на пути осуществления) стремится не к обладанию каким-либо обусловленным состоянием, даже самым высшим или «небесным», каким бы высоким оно не было, а исключительно к «Освобождению»; и тем более он не может стремиться к этим «силам», которые полностью относятся к сфере самого внешнего проявления. Ищущий эти «силы» ради них самих и видящий их целью а не только побочным результатом своего развития никогда не станет подлинным йогом, так как они становятся для него непреодолимыми препятствиями, мешающими продолжать путь восхождения до его завершения; следовательно, вся его «реализация» будет состоять только в некотором расширении человеческой индивидуальности, обладающем нулевой ценностью по сравнению с истинной высшей целью. Нормальным образом «силы», о которых идёт речь, следует рассматваит только как знаки того, что существо действительно достигло определённой ступени; если угодно, это можно назвать

[488] Эти три *лингама* соотносятся также с различными положениями, соответствующим состоянию развития существа, луза или «ядра бессмертия», о чём мы говорили в работе «Царь Мира».

внешним критерием; действительно важно на любой стадии только соответствующее «состояние сознания», описываемое, как сказано выше, как «божество» (*devatā*), с которым человеческое существо отождествляется на этой стадии «реализации»; а сами эти состояния ценны только как этапы подготовки к высшему «соединению», которое не имеет с ними ничего общего, поскольку не может быть ничего общего между ограниченным и не имеющим никаких ограничений.

Мы не будем сейчас повторно перечислять центры, соответствующие пяти *бхутам* и их «локализации»[489]; они относятся с различными стадиям телесного проявления, и при переходе к каждой следующей стадии предыдущая группа *маттв* «растворяется» в вышестоящей группе, причём более грубое всегда растворяется в более тонком (*sthūlānāṃ sūkṣme layaḥ*). Далее достигается чакра *аджна* — место тонких *маттв* «ментального» порядка в околоплодии которой расположен священный слог Ом; этот центр так называется потому, что он получает свыше (то есть из сверхиндивидуальной сферы) распоряжение (*ājñā*[Д]) внутреннего Гуру, то есть Парама-шивы, с которым «высшее я» в действительности тождественно[490]. «Локализация» этой чакры прямо связана с «третьим глазом», т. е. «оком знания» (*Jñāna-cakṣus*); соответствующий мозговой центр — шишковидное тело, во-

[489] Важно отметить, что *анахату*, соотносимую с областью сердца, следует отличать от «лотоса сердца» с восьмью лепестками, являющемуся обителью пуруши: он «расположен» в самом сердце, рассматриваемом как жизненный центр индивидуальности

[Д] Слово *ājñā*, которым называется соответствующая чакра, буквально значит «приказ, распоряжение» — прим. пер.

[490] Это «повелитель» соответствует «небесному мандату» дальневосточной традиции; также, наименование *аджна* может быть переведено на арабский в точности как *maqām al-amr*, что указывает на то, что это прямое отражение в человеческом существе «мира», называемого *ʿālam al-amr*, так же как с «макрокосмической» точки зрения это отражение находится в нашем состоянии бытия в центре «земного Рая»; из этого можно было бы вывести точные указания о модальности «ангельских» проявлений по отношению к человеку, но это выходит сейчас за рамки нашей темы.

все не являющееся «вместилищем души», согласно полностью абсурдной концепции Декарта, но всё же исполняющее чрезвычайно важную роль органа связи с внетелесными модальностями человеческого существа. Как мы уже объясняли, функция «третьего глаза» сущностно связана с «чувством вечности» и восстановлением «примордиального состояния» (на связь которого с *Hāṃsa*, в форме которого описывается проявляющийся в этом центре Парама-шива, мы уже указывали); таким образом, стадия «реализации», соответствующая аджна-чакре, соответствует совершенству человеческого существа, и это точка контакта с высшими состояниями, к которым относится всё за пределами этой стадии[491].

Над *аджной* имеются две второстепенные чакры, манас и сома[492]; и в самом околоплодии *сахасрары* находится «лотос» с двенадцатью лепестками, содержащий высший треугольник *Kāmakalā*, местопребывание *шакти*[493]. *Шабда-брахман* — «причинное» и непроявленное состояние звука (*śabda*), представлен *камакалой*, являющейся «корнем» (*mūla*) всех мантр и имеющей низшее соответствие (которое можно рассматривать как её отражение по отношению к грубому проявлению) в треугольнике *трайпура муладхары*. Мы не можем даже подумать о том, чтобы вдаваться в подробности весьма сложных описаний, которые даются этим различным центрам для медитации, относящимся по большей части к *мантра-видье*, или перечислить различ-

---

[491] Видение «третьим глазом», которое освобождает существо от временной обусловленности (и которое не имеет ничего общего с «ясновидением» оккультистов и теософистов), тесно связано с «пророческой» функцией; именно на это указывает санскритское слово *ришш*, которое в точности значит «видящий» и имеет точный эквивалент в древнееврейском *roèh*, древнем наименовании пророков, впоследствии замененном словом *nabi* (то есть «говорящий вдохновением»). Заметим также, не имея возможности сказать об этом иначе, что сказанное в этой и предыдущей сноске связано с эзотерической интерпретацией суры Аль-Кадр, касающейся «нисхождения» Корана.

[492] Эти две чакры представлены как лотосы с шестью и шестнадцатью лепестками соответственно.

[493] Одна из причин, по которой шакти символизируется треугольником, это троичность её проявления как Воли (*Icchā*), Действия (*Kriyā*) и Знания (*Jñāna*).

ные *шакти*, имеющие «места» между *аджной* и *сахасрарой*. Наконец, *сахасрара*, называемая *Шива-стхана*, потому что здесь помещается Парама-шива в союзе с высшей Нирвана-шакти, «матерью трёх миров»; это «обитель блаженства», где реализуется «высшее я» (*Атман*). Тот, кто истинно и полностью познал *сахасрару*, избавлен от «трансмиграции» (*saṃsāra*), так как этим знанием он разорвал все узы, удерживавшие его в ней и достиг состояния *дживанмукты*.

*
* *

В заключение мы сделаем замечание, которое, как нам кажется, ранее нигде не высказывалось, о соответствии обсуждаемых здесь чакр сефиротам Каббалы, которые, как и все вещи, должны обязательно иметь своё соответствие в человеческом существе. Можно возразить, что сефирот десять, тогда как шесть чакр и *сахасрара* составляют в сумме семь; но это возражение снимается тем, что в составе «древа сефирот» есть три симметрично расположенные пары на правом и левом «столпах», так, что совокупность сефирот распределяется на семь уровней; если рассмотреть их проекции на центральную ось или «срединный столп», соответствующий *сушумне* (боковые столпы тем самым соотносятся и идой и *пингалой*) всё оказывается приведённым к семеричности[494].

Если начать сверху, то нет никакого затруднения, касающегося сходства *сахасрары*, «локализованной» в темени (букв. «в темени [*Couronne*] головы»), с высшим сефиротом кетер, имя которого в точности означает «корона». Далее следует пара *хокма* и *бина*, соответствующая аджна-чакре, двоичность которых также можно представить через два лепестка её «лотоса»; к тому же их «результатом» является

[494] Можно заметить сходство символизма «древа сефирот» с кадуцеем, о чём мы уже говорили выше; кроме того, различные связывающие сефироты «каналы», не лишены аналогии с нади (разумеется, в том, что касается особого применения, которое может быть сделано к человеческому существу).

даат, то есть «Знание», и мы видели, что «локализация» *аджна* также соотносится с «оком Знания»[495]. Следующая пара, *хесед* и *гебура*, согласно самому общему символизму атрибутов «милосердия» и «справедливости», в человеке может быть соотнесена с двумя руками[496]; следовательно, эти две сефирот размещаются на двух плечах и уровне горловой области, соответствующей *вишуддхе*[497]. Что касается тиферет, то её центральное положение явно соотносится с сердцем, что прямо указывает на соответствие с *анахатой*. Пара *нецах* и ход располагается на бёдрах, в точках прикрепления нижних конечностей, как *хесед* и *гебура* на плечах, в точках прикрепления верхних; бёдра находятся в области пупка, т. е. манипуры. Наконец, что касается двух последних сфирот, то, по-видимому, следует рассмотреть их инверсию, так как йесод, согласно самому значению имени, есть «основание», что в точности соответствует *муладхаре*. И тогда следует отождествить *малкут* со *свадхистханой*, что, впрочем, кажется оправданным значением их имён, т. к. *малкут* это «царство», а *свадхистхана* буквально означает «собственную обитель» шакти.

Несмотря на большой объем этой статьи, мы лишь обозначили несколько аспектов этой поистине неисчерпаемой темы, и надеемся, что смогли дать некоторые полезные разъяснения тем, кто захочет углубить её изучение.

---

[495] Двойственность *хокмы* и *бины*, также может быть символически соотнесена с двумя глазами, правым и левым, «макрокосмически» соответствующим Солнцу и Луне.

[496] См. в «Царь Мира» о символизме двух рук в отношении к Шехине (о связи которой с индусской шакти мы только упомянули) и «древа сефирот».

[497] Согласно исламской традиции, два ангела, отвечающие за запись добрых и злых дел человека соответственно, также представляющие божественные атрибуты «милосердие» и «справедливость», также стоят на двух плечах. Следует также отметить, что в человеческом существе аналогичным образом можно «поместить» символическую фигуру «весов», о которых говорится в Сифра ди-цни‘ута.

Инициатическое обучение[498]

В дополнение к нашим предыдущим исследованиям вопроса инициации, и в частности, проблемы существенного различия между методами инициатического и профанного обучения, мы воспроизводим здесь без каких-либо изменений статью, опубликованную нами некоторое время назад в журнале *Le Symbolisme* (номер за январь 1913 года). Поскольку большинство нынешних читателей журнала «Вуаль Исиды», несомненно, никогда не знакомы с этой статьей, мы полагаем, что её воспроизведение будет отнюдь не лишним; вместе с тем она покажет, что, вопреки домыслам некоторых людей, слишком мерящих других по себе, наш взгляд на эти вещи никогда не менялся.

Представляется, что в целом люди не вполне отдают себе отчёт в том, чем является или чем должно быть инициатическое обучение, в том, что составляет его сущностную характеристику, глубоко отличающую его от обучения профанного. Многие в подобных вопросах смотрят на вещи слишком поверхностно, останавливаются на внешних формах и иллюзиях, и поэтому не видят в них ничего более заслуживающего внимания, кроме использование символизма, смысл существования — и, можно даже сказать, необходимость — которого они совершенно не понимают, и который в таких условиях неизбежно кажется им странным и, по меньшей мере, бесполезным. Помимо этого, они полагают, что инициатическое учение в сущности представляет собой

---

[498] Опубликовано в номере журнала «Вуаль Исиды» за декабрь 1933. [Прим. изд.] Позже статья была опубликована в книге «Статьи и рецензии. Том 1» (2002) под тем же заголовком. Одноимённая глава книги «Заметки об инициации» (1946), в главе XXXI. «Об инициатическом обучении», имеет другой текст. [Прим. ред.]

лишь философию, подобную прочим, разве что немного отличающуюся своим методом, но во всяком случае не более того, поскольку их ментальность устроена так, что они неспособны постичь ничего иного. И даже те, кто всё же согласится признать за подобным учением некоторую ценность с той или иной точки зрения и по каким-либо мотивам, обычно не имеющим ничего общего с инициацией, смогут в лучшем случае превратить его лишь в своего рода продолжение профанного обучения, дополнение к обычному образованию для некой условной элиты. Однако, возможно, лучше было бы вовсе отрицать его ценность, что в конечном счёте равносильно его полнейшему игнорированию, нежели так его принижать и, как это слишком часто бывает, преподносить от его имени и вместо него выражение более или менее согласованных частных взглядов на всевозможные вопросы, которые в действительности не являются инициатическими ни сами по себе, ни по способу их рассмотрения.

И если этот, мягко говоря, порочный способ рассмотрения инициатического обучения обусловлен в конечном счёте лишь непониманием его истинной природы, то существует и другой подход, ошибочный почти в той же степени, хотя с виду и совершенно противоположный. Он заключается в намерении любой ценой противопоставить инициатическое учение профанному, приписывая ему в качестве объекта некую специальную науку, имеющую весьма расплывчатые очертания, и то и дело вступающую в противоречие и конфликт с другими науками и всегда провозглашаемую высшей по отношению к ним, непонятно почему, поскольку в своем изложении она столь же систематична, а в выводах — столь же догматична. Сторонники такого рода обучения, называемого инициатическим, правда, утверждают, что оно имеет совершенно иную природу, нежели обычное обучение, будь то научное, философское или религиозное; однако они не приводят тому никаких доказательств и, к сожалению, не останавливаются на этих голословных или гипотетических утверждениях. Более того, группируясь во

множестве школ и деноминаций, они противоречат друг другу ничуть не меньше, чем противоречат (часто предвзято) представителям различных областей профанной науки, что не мешает каждому из них требовать, чтобы ему верили на слово и считали более или менее непогрешимым.

Но если инициатическое обучение не является ни продолжением профанного, как хотели бы одни, ни его антитезой, как утверждают другие, если оно не является ни философской системой, ни специализированной наукой, то возникает вопрос: что же оно такое? Ведь недостаточно сказать, чем оно не является; необходимо ещё, если и не дать ему определение в строгом смысле слова (что, возможно, и невыполнимо), то хотя бы попытаться объяснить саму суть его природы. А объяснить его природу, по крайней мере в той степени, в которой это осуществимо, а значит заодно и тем самым объяснить, почему его невозможно определить без искажения, а также почему его истинный характер столь повсеместно (и, в некотором смысле, неизбежно) истолковывается превратно. Впрочем, одно лишь постоянное использование символизма при передаче этого учения, где он служит своего рода основой, могло бы любому мыслящему человеку позволить уловить эту истину, если только признать (что вполне логично сделать, даже не вникая в суть вещей глубоко), что способ выражения, совершенно отличный от обычного языка, должен был быть создан для того, чтобы выражать, по крайней мере изначально, идеи, столь же отличные от тех, что передает этот обычный язык; а также концепции, которые не поддаются полному переводу в слова и для которых требуется язык менее ограниченный, более универсальный, поскольку сами они принадлежат к более универсальному порядку.

Но если инициатические концепции отличаются от профанных, то прежде всего потому, что они исходят из иной ментальности, отличаясь от последних даже не столько своим объектом, сколько точкой зрения, с которой они этот объект рассматривают. И если таково сущностное различие

между этими двумя порядками концепций, нетрудно допустить, что, с одной стороны, всё, что может быть рассмотрено с профанной точки зрения, может быть рассмотрено и с инициатической, но уже совершенно иным образом и с иным пониманием; тогда как, с другой стороны, существуют вещи, которые полностью ускользают из профанной области и свойственны исключительно области инициатической, поскольку последняя не подчинена ограничениям первой.

В том, что символизм, являющийся как бы чувственной формой любого инициатического учения, действительно является более универсальным языком, чем обычные языки, совершенно несомненно, если учесть, что любой символ допускает множество интерпретаций, не противоречащих, а напротив, дополняющих друг друга, и все они равно истинны, хотя и исходят из различных точек зрения; и это так потому, что символ является синтетическим и схематическим изображением целого комплекса идей и концепций, которые каждый сможет постичь в соответствии со своими ментальными способностями и в той мере, в какой он подготовлен к их пониманию. И, таким образом, символ, для того, кто сумеет проникнуть в его глубокое значение, позволит постичь гораздо больше того, что вообще возможно выразить словами; это указывает на необходимость символизма: это единственный способ передать всё то невыразимое, что составляет собственную область инициации, или, точнее, заложить концепции этого порядка в виде семени в интеллект посвящённого, который затем должен будет перевести их из потенции в акт, развить и разработать их посредством личного труда; ибо невозможно сделать большего чем подготовить его к этому, начертав для него через подходящие формулы план, который ему предстоит реализовать внутри себя, чтобы достичь фактического обладания инициацией, которую он получил извне лишь символически.

Но если символическая инициация, являющаяся лишь основой или опорой инициации истинной и действенной, —

единственное, что может быть передано внешним образом, то по крайней мере она может сохраняться и передаваться даже теми, кто не понимает ни её смысла, ни её содержания. Достаточно, чтобы символы сохранялись в неприкосновенности, дабы они всегда были способны пробудить в том, кто к этому готов, те концепции, синтез которых они собой представляют. Именно в этом и кроется истинная инициатическая тайна [*secret*], неприкосновенная по своей природе и сама оберегающая себя от любопытства профанов, чьим символическим изображением выступает относительная тайна определённых внешних знаков. Нет никакого иного таинства [*mystère*], кроме невыразимого, которое в силу этого очевидно непередаваемо; каждый сможет проникнуть в него более или менее глубоко в зависимости от широты своего интеллектуального кругозора; но даже если бы он постиг его полностью, он никогда не сможет передать другому то, что понял сам; в лучшем случае он сможет помочь прийти к этому пониманию лишь тем, кто уже обладает к этому способностями в настоящий момент.

Итак, инициатическая тайна [*secret*] есть нечто, находящееся далеко за пределами всех ритуалов и всех чувственных форм, используемых для передачи внешней и символической инициации; что, впрочем, не мешает этим формам иметь свою необходимую роль и собственную ценность, особенно на первых этапах подготовки потому, что в конечном счёте они лишь переводят фундаментальные символы в жесты (если брать это слово в его самом широком смысле), и таким образом заставляют инициируемого в некотором смысле прожить преподносимое ему учение, что является наиболее прямым и универсально применимым способом его подготовки к усвоению [инициации], поскольку все проявления человеческой индивидуальности в её нынешних условиях бытия транслируются в различные модусы жизненной активности. Однако было бы ошибкой идти дальше и пытаться сделать из жизни, как многие того хотели бы, некий абсолютный принцип; выражение идеи в жизненном

модусе в конечном счёте является таким же символом, как и прочие, равно как и, например, её перевод в пространственный модус, составляющий геометрический символ или идеограмму. И если сам процесс инициации во всех его отдельных этапах являет соответствие, будь то с индивидуальной человеческой жизнью, будь то даже с земной жизнью в целом, то можно рассмотреть саму эволюцию общей или частной жизни как развертывание одного плана, сопоставимого с тем, который должен реализовать инициируемый, чтобы самому осуществиться в полном раскрытии и расширении всех способностей своего существа. Всегда и везде это планы, соответствующие одной и той же синтетической концепции, так что они тождественны в принципе; и хотя различны и бесконечно разнообразны в своей реализации, происходят от единого идеального Архетипа — универсального плана, начертанного космической Силой или Волей, которую мы можем назвать, не предполагая, впрочем, ничего относительно её природы, Великим Архитектором Вселенной.

Итак, всякое индивидуальное или коллективное существо при помощи средств, присущих его особой природе, стремится осознанно или нет реализовать в себе план Великого архитектора вселенной и вносить тем самым свой вклад, сообразно своей функции в космическом ансамбле, во всеобщую реализацию этого самого плана, которая в итоге есть не что иное, как универсализация его собственной персональной реализации. Именно в той точке своего развития, когда существо действительно осознаёт эту конечную цель, для него и начинается истинная инициация; как только оно осознает себя, инициация должна вести его по персональному пути к той интегральной реализации, которая осуществляется не через изолированное развитие неких специальных более или менее экстраординарных свойств, а через полное, гармоничное и иерархичное развитие всех возможностей, потенциально присущих этому существу. А поскольку финал по необходимости один для всего, что имеет одинаковый принцип, то исключительно в используемых для

его достижения средствах и обретается то, что составляет собственную ценность отдельного существа, рассматриваемого в пределах специальной функции, определённой для него его индивидуальной природой или её конкретными элементами. Впрочем, эта ценность существа относительна и не существует вне связи с его функцией, так как нет смысла сравнивать различные функции в терминах превосходства или неполноценности, поскольку они соотносятся со столькими особыми и в равной степени различными порядками, хотя и равно включенными в универсальный Порядок, необходимыми элементами которого они являются в одинаковой степени.

Таким образом, инициатическое обучение, рассматриваемое в своей универсальности, как бесконечное разнообразие приложений одного и того же трансцендентного и абстрактного принципа, должно включать все пути отдельных реализаций не только каждой категории существ, но также и каждого индивидуального существа; а включая всю их совокупность, она синтезирует их в абсолютное единство универсального пути. Стало быть, если принципы инициации неизменны, то их символическое представление может и должно варьировать способы применения к множественным относительным условиям бытия, разнообразие которых создаёт математическую невозможность нахождения во всей вселенной двух одинаковых объектов, поскольку будь они на самом деле во всем идентичны или, другими словами, совпадай они совершенно всем своим содержанием, то, очевидно, они не были бы двумя различными объектами, но вполне одним и тем же.

Значит, можно сказать, в частности, что для двух разных индивидов не может быть двух абсолютно одинаковых инициаций даже с внешней и ритуальной точки зрения, и тем более с точки зрения внутренней работы инициируемого. Единство и незыблемость принципа отнюдь не требуют единообразия и неизменности внешних форм, что, впрочем, и нереализуемо, и это позволяет в практическом их прило-

жении, которое должно осуществиться при выражении и передаче инициатической доктрины, примирить два таких столь часто, но напрасно противопоставляемых понятия, как традиция и прогресс, признавая всё-таки за последним сугубо относительный характер. Здесь имеет место только внешний перевод инициатического обучения и его ассимиляция той или иной индивидуальностью, оказавшейся способной к изменениям, а не это обучение, рассматриваемое само по себе; действительно, в том измерении, где такой перевод возможен, он поневоле должен учитывать относительности, тогда как то, что он выражает, независимо пребывает в идеальной универсальности своей сущности, и, очевидно, не может идти речь о прогрессе с той позиции, которая содержит все возможности в одновременности единого синтеза.

Внешнее инициатическое обучение, передаваемое через формы, в действительности не может быть ничем иным, нежели подготовкой индивида к обретению истинного инициатического знания благодаря его личным усилиям. Так можно указать ему путь следования, план реализации и настроить его на овладение мысленной и интеллектуальной позицией, необходимой для понимания инициатических концепций; ещё можно содействовать ему, вести его, постоянно контролируя его работу, но это и всё, так как никто другой, будь он даже учитель в наиболее полном значении слова, не сможет сделать за него эту работу. То, что инициируемый неизбежно должен обрести сам, поскольку никто и ничто внешнее не сможет ему этого сообщить, то есть, собственно говоря, эффективное овладение инициатической тайной [*secret*], ускользает в силу самой своей природы от любого профанного любопытства. Но для того, чтобы это овладение осуществилось им во всём объеме и содержании необходимо, чтобы обучение, служащее в какой-то мере основой и поддержкой в его персональной работе, развернулось в беспредельные возможности и позволило ему безгранично расширить своё восприятие вместо того, чтобы запереть его

в более или менее широких пределах некой систематической теории или догматической формулы.

Теперь, установив это, спросим: как далеко может зайти это обучение, когда оно выходит за первые фазы инициатической подготовки, наиболее тесно связанные с внешними формами? В каких условиях оно может существовать в должном виде, чтобы полноценно выполнять возложенную на него роль и эффективно помогать участвующим в работе, единственно способным пожинать его плоды? Как эти условия реализованы различными организациями, принявшими инициатический характер? Наконец, с чем в реальной инициации соотносятся наиболее чётко иерархии, предполагаемые в таких организациях? Здесь столько вопросов, которые едва ли можно обсудить в нескольких словах, и, которые, напротив, все достойны обширного развития, впрочем, без надежды получить когда-либо нечто иное, чем тему для размышления и медитации и без тщетной претензии исчерпать сюжет, который все больше расширяется и углубляется по мере продвижения в изучении, что происходит оттого, что изучающему с правильным настроем ума открываются воистину безграничные концептуальные горизонты.

«Религия» философов

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

Святой Грааль[504]

Г-н Артур Эдвард Уайт издал труд, посвящённый легендам о Святом Граале[505], впечатляющий своим объемом и количеством проделанных исследований, в котором все интересующиеся этим вопросом смогут найти очень полное и методичное изложение содержания многочисленных, относящихся к теме текстов, а также и различных теорий, предложенных для объяснения происхождения и смысла этих очень сложных, а иногда и противоречивых в некоторых своих элементах легенд. Нужно добавить, что г-н Уайт не намеревался представить всего лишь труд эрудита, и это также стоит приветствовать, так как мы полностью разделяем его мнение относительно малой значимости всякого труда, не выходящего за эти пределы и представляющего лишь «документальный» интерес. Он стремился раскрыть реальный, «внутренний» смысл Святого Грааля и «искания». К сожалению, мы должны сказать, что именно эта сторона его труда представляется нам наименее удовлетворительной; заключения же, к которым он приходит, прямо-таки разочаровывают, особенно, если подумать, какой труд был затрачен на это. Именно в данной связи нам и хотелось бы высказать некоторые соображения, естественно касающиеся вопросов, о которых мы уже говорили в других местах.

Мы полагаем, что не заденем г-на Уайта, если назовем его труд несколько *one-sighted*; следует ли перевести это на французский словом «пристрастный»? Это было бы не совсем точно, во всяком случае, мы не утверждаем, что эта

---

[504] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», февраль-март 1934. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 4.

[505] *The Holy Grail, its legends and symbolism*, Rider and C, Лондон, 1933.

черта была придана произведению намеренно; скорее тут следует говорить о недостатке столь частом в среде тех, кто, «специализируясь» на определённом порядке исследований приходит к тому, что стремится все им и исчерпать, либо проигнорировать то, что явно выходит за соответствующие рамки. Бесспорно, что легенда о Граале является христианской, и г-н Уайт совершенно справедливо настаивает на этом; но разве это мешает быть ей одновременно и чем-то другим? Те, кто обладает сознанием фундаментального единства всех традиций, не увидят здесь ничего несовместимого; но г-н Уайт почему-то хочет видеть лишь специфически христианское, замыкаясь, таким образом, в одну, частную традиционную форму, связи которой с другими, причём как раз связи с её «внутренней» стороной, по-видимому, ускользают от него. Не то чтобы он отрицает наличие элементов иного, вероятно, дохристианского происхождения, так как это значило бы отрицать очевидное; но он придает им весьма скромное значение — похоже, он вообще рассматривает их как «случайные», как пришедшие в легенду «извне», попросту в силу факта порождения их в той или иной среде. Кроме того, эти элементы он считает принадлежащими к тому, что принято именовать фольклором — не из пренебрежения, как позволяет предположить само слово, но скорее, чтобы угодить некоей «моде» нашего времени, при этом не всегда отдавая себе отчет в намерениях, которые этими элементами подразумеваются. На этом, быть может, стоит остановиться несколько подробнее.

Сама концепция фольклора, как его понимают обычно, основывается на совершенно ложной идее, согласно которой существуют «народные творения», продукты творчества народных масс; здесь сразу же видна прямая связь такого взгляда с «демократическими» предрассудками. Как справедливо сказано, «огромный интерес, представляемый всеми так называемыми народными традициями, состоит как раз в том, что по происхождению они не являются народны-

ми»[506]; а мы добавим, что если, как почти всегда это и есть, речь идёт о традиционных элементах в собственном смысле слова, какими бы измельчавшими или фрагментарными они бы подчас ни были, и о вещах, имеющих реальную символическую ценность, то всё это, отнюдь не будучи народного происхождения, не имеет происхождения и человеческого. Народным же может быть единственно лишь факт «выживания» этих элементов, в том случае если они принадлежат исчезнувшим традиционным формам. И в этом отношении термин фольклор приобретает смысл весьма близкий к смыслу слова *paganisme* «язычество» от лат. *pagani* — деревенщина; при этом мы подразумеваем лишь этимологию этого последнего, и у нас нет никаких полемических и оскорбительных намерений. Таким образом, народ сохраняет, останки древних традиций, консервирует без реального их понимая фрагменты знания, восходящего порою к такому отдалённому прошлому, которое было бы затруднительно определить, и которое поэтому мы вынуждены относить к тёмной области «предыстории»; и тем самым он выполняет в некотором роде функцию более или менее «подсознательной» коллективной памяти, содержание которой, совершенно очевидно, пришло откуда-то ещё[507]. Но самым удивительным может показаться то, что, проникая вглубь вещей, мы констатируем: всё таким способом сохранившееся заключает в себе главным образом, в форме более или менее скрытой, значительный объем сведений эзотерического порядка, то есть нечто наименее народное, наименее популярное по сути своей. И уже сам по себе этот факт подсказывает объяснение, на котором мы остановимся в нескольких словах. Когда традиционная форма близка к угасанию, её последние носители могут сознательно доверить этой кол-

[506] Люк Бенуа, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, стр. 74.

[507] Эта функция по существу своему «лунная», и надо заметить, что, согласно астрологии, народная масса действительно соответствует луне, что одновременно указывает на её чисто пассивный характер, неспособный к инициативе и спонтанному действию.

лективной памяти, о которой мы говорили выше, то, что, в противном случае, исчезло бы безвозвратно; в конечном счёте, это единственный способ спасти то, что ещё, может быть спасено хотя бы в некоторой мере. И в то же время присущее массам естественное непонимание передаваемого является достаточной гарантией того, что всё обладающее эзотерическим характером не будет обнажено, но останется как, своего рода, свидетельство прошлого для тех, кто когда-нибудь будет способен понять его.

С учетом сказанного, мы не понимаем, почему, не вдаваясь в углубленные исследования, к фольклору относят все что принадлежит нехристианским традициям, а для христианства делается исключение; таково, по-видимому, намерение г-на Уайта, когда он называет фольклором «дохристианские» элементы, в особенности кельтские, встречающиеся в легендах о Граале. Однако в этом отношении не существует привилегированных традиционных форм, здесь следует делать единственное различие — между формами исчезнувшими и теми что живы сегодня; и, следовательно, весь вопрос заключается в том, действительно ли кельтская традиция уже умерла, когда слагались легенды о которых идёт речь. А это, по меньшей мере, спорно: с одной стороны, кельтская традиция могла удерживаться дольше, нежели обычно думают, через более или менее тайную организацию; с другой — сами легенды могут быть древнее, нежели думают «критики». Это вовсе не обязательно означает, что существовали ныне утраченные тексты, в которые мы верим не более чем сам г-н Уайт; но легенды могли на протяжении многих веков передаваться устно, что вовсе не является чем-то исключительным. Что до нас, то мы видим здесь своего рода «связку» между двумя традиционными формами, одной древней, а другой тогда ещё новой, традицией кельтской и традицией христианской — связку, посредством которой то, что надлежало сохранить от первой, было некоторым образом включено во вторую. Такая инкорпорация вне всяких сомнений сопровождалась некоторой модифика-

цией сохраняемого при этом речь идёт лишь об изменении до определённой точки, об изменении внешней формы путём ассимиляции и адаптации, но ни в коем случае не об их переносе на иной уровень, как того бы хотел Уайт. Объяснение же заключается в наличии тождественности между всеми регулярными традициями; а, следовательно, перед нами нечто иное, нежели вопрос об «источниках», в том смысле, как понимают его эрудиты. Было бы затруднительно точно указать дату и место осуществления этого соединения, но этот вопрос имеет лишь второстепенное значение, почти исключительно историческое; кроме того, как легко догадаться, подобные события не оставляют следов в письменных «документах». Быть может «кельтская Церковь» или Церковь Кулди заслуживает большего внимания, которого г-н Уайт, кажется, не склонен уделить ей; само её название могло бы указывать на это; и нет ничего неправдоподобного в том, что за нею могло скрываться нечто другое — более не религиозного, но инициатического порядка, так как, подобно всему, относящемуся к связям между различными традициями, то, о чём идёт речь в данном случае, с необходимостью принадлежит к области инициатической или эзотерической. Экзотеризм, будь он религиозный или какой-либо иной, никогда не выходит за пределы традиционной формы, к которой он принадлежит на правах собственности; то, что выходит за эти пределы, не может принадлежать к «Церкви» как таковой — последняя может быть лишь внешней «опорой» для него. И к этому мы ещё вернёмся в дальнейшем.

Напрашивается и другое соображение, более близко касающееся символизма; есть символы, общие для самых разнообразных и самых отдалённых друг от друга традиционных форм. И это не результат «заимствований», которые во многих случаях было бы попросту невозможно осуществить, данный факт объясняется тем, что такие символы на самом деле принадлежат к примордиальной традиции, из которой упомянутые формы были выведены либо прямо, либо опо-

средовано. Именно таков случай сосуда или чаши; и почему же то, что связано с ними, называется не иначе чем фольклором, когда речь идёт о «дохристианских» традициях, тогда как, в одном лишь христианстве, чаша есть, сущностно «евхаристический» символ?

Здесь должны быть отброшены не уподобления, рассматриваемые Бюрнуфом или другими, но именно «натуралистические» интерпретации, которые они хотели бы распространить на христианство, как и на все остальное, и которые на самом деле непригодны ни к чему. Следовало бы делать прямо противоположное тому, что делает г-н Уайт, который, останавливаясь на внешних и поверхностных истолкованиях, внушающих ему доверие, когда речь не идёт о христианстве, усматривает совершенно иные и не связанные между собой смыслы там, где налицо более или менее многообразные аспекты одного и того же символа или его различных применений. Разумеется, все обстояло бы иначе, если бы он не был связан своей предвзятой идеей некоторой гетерогенности христианства по отношению к другим традициям. Вкупе с этим, в том, что касается легенды о Граале г-н Уайт вполне справедливо отвергает теории, обращающиеся к «растительным божествам»; но жаль, что он не так же щепетилен по отношению к античным мистериям, которые никогда не имели ничего общего с этим «натурализмом» новейшего изобретения; «растительные божества» и прочие истории того же рода никогда нигде не существовали, кроме как в воображении Фрезера и ему подобных, чьи антитрадиционные намерения, впрочем, не вызывают сомнений.

В действительности складывается также впечатление, что г-н Уайт в какой-то мере находится под влиянием своеобразного «эволюционизма»; эта тенденция обнаруживает себя именно тогда, когда он заявляет, что важна не столько изначальная легенда, сколько последний её вариант, в котором она дошла до нас. И, похоже, он полагает, что в процессе такой смены одной версии другой происходило её неуклонное совершенствование. На самом же деле если речь идёт о на-

личии в чём-либо характера подлинно традиционного, то все должно там присутствовать уже с самого начала, а все последующие эволюции служат лишь большему распространению подобного рода вещей и без того, чтобы привнести в них некие новые, пришедшие извне элементы.

Г-н Уайт, по всей видимости, допускает своеобразную «спиритуализацию», посредством которой высший смысл оказался привитым к чему-то, в чём его не было ранее; в действительности же обычно происходит обратное, и позиция г-на Уайта слишком уж напоминает профанические взгляды «историков религий». В том, что касается алхимии, мы обнаруживаем прямо-таки поразительный пример подобной инверсии: г-н Уайт полагает, что алхимия материальная предшествовала алхимии спиритуальной и что последняя явилась лишь с Кунратом и Якобом Беме. Но если бы он был знаком с некоторыми арабскими трактатами гораздо более раннего происхождения, он был бы вынужден, даже оставаясь исключительно на почве письменных документов, изменить своё мнение. Кроме того, поскольку, как он признает, обе алхимии пользуются одним и тем же языком, мы могли бы спросить у него, откуда берется его уверенность, что в том или ином тексте речь идёт только о материальных операциях. Истина же состоит в том, что обычно и не было потребности явственно обозначить то, другое, о чём шла речь; напротив, это другое должно было тщательно скрываться при помощи выбранного символического языка. И если затем кое-кто счел нужным открыть истину, это произошло именно вследствие перерождения, вызванного людьми, несведущими относительно значения символов, которые стали восприниматься буквально и в смысле исключительно материальном. Такими людьми были «стеклодувы», предшественники современной химии. Думать же, что новый смысл может быть придан символу, если тот не обладал им сам по себе, почти равносильно отрицанию символизма, ибо это означает делать из него нечто искусственное, если не полностью произвольное, и уж во всяком случае

чисто человеческое. Следуя этой логике, г-н Уайт доходит до утверждения, будто каждый находит в символе то, что влагает в него сам, а стало быть, значение символа должно изменяться с каждой эпохой, применяясь к её ментальности. Мы узнаем здесь «психологические» теории, столь дорогие большому числу наших современников, и разве не правы были мы, говоря об «эволюционизме»?

Мы часто говорили и не устанем повторять: всякий подлинный символ несёт свои многочисленные смыслы в самом себе — имеет присущие ему значения изначально ведь как таковой он не является продуктом человеческого соглашения, но сложился по «закону соответствия», связующего все миры между собою. В то время, как некоторые видят эти смыслы, другие их вовсе не видят или видят частично, но реальность их присутствия от этого не исчезает, а все дело лишь в различии «интеллектуальных горизонтов» каждого. Символизм — точная наука, а не область грез, где могут витать индивидуальные фантазии.

Мы не слишком доверяемся, в том, что касается вещей этого порядка, и «поэтическим выдумкам», которым г-н Уайт склонен уделять большое внимание; эти вымыслы, далёкие от того, чтобы служить выявлению сущностного только скрывают его, намеренно или нет, окутывая его обманчивым покровом некого фантазирования. И порою это сокрытие удается слишком хорошо, так как, когда фантазии делаются всеобъемлющими, первоначальный глубинный смысл оказывается почти недоступным обнаружению — не таким ли образом символизм у греков выродился в «мифологию»? Эта опасность должна особенно учитываться, когда сам поэт не осознает реальной ценности «символов», а это вполне возможно: притча об «осле, везущем святыни» здесь применима так же, как и в других случаях. И поэт тогда в некотором смысле играет ту же роль, что и непосвящённый народ, помимо своей воли сохраняющий и передающий инициатические сведения, как мы об этом говорили выше. Вопрос здесь стоит очень конкретно: представляли ли

авторы романов о Граале именно этот последний случай, либо же напротив они, в той или иной мере, осознавали глубинный смысл выражаемого ими? Ответить уверенно не так легко, потому и здесь можно обмануться видимостью внешнего: перед лицом смешения множества незначимых и не связанных между собой элементов возникает искушение подумать, будто автор не знал, о чём он говорил. И, однако же, это вовсе не обязательно так, ибо иногда случается, что неясности и даже противоречия были допущены вполне намеренно, и что бесполезные подробности имели своей сознательной целью сбить с толку профанов точно так же, как символ может быть преднамеренно упрятан в более или менее сложный орнаментальный мотив. В средние века примеры этого рода были особенно изобильны: стоит назвать хотя бы Данте и «Адептов Любви» (*Fideles d'Amour*). Тот факт, что высший смысл меньше проступает у Кретьена де Труа, чем, например, у Робера де Борона, вовсе не обязательно свидетельствует, будто первый осознавал его меньше второго; ещё менее того следовало бы заключать отсюда, что этот смысл отсутствует в его (де Труа) сочинениях — подобная ошибка могла бы сравниться с той, которая заключается в приписывании древним алхимикам соображений исключительно материальных, и все потому, что они не сочли необходимым открытым текстом написать, что их наука в действительности духовна по своей природе[508]. В довершение всего, вопрос об «инициации» авторов романов, быть может, имеет меньше значения, нежели можно подумать на первый взгляд, потому что в любом случае ответ на него ничего не меняет в той внешней форме, в которую облечен сюжет. А как только речь заходит об «экстериоризации» эзотерических знаний, которая ни в коем случае не может быть «вульгаризацией», легко понять, что так и должно быть. Ска-

[508] Если г-н Уайт полагает, как это порою кажется, что некоторые вещи слишком «материальны», чтобы быть совместимыми с существованием высшего смысла в текстах, где мы их находим, то мы можем поинтересоваться его мнением, например, о Рабле и Боккаччо.

жем больше: светский человек может, посредством такой «экстериоризации», послужить глашатаем инициатической организации, которая избрала его для этой роли именно в силу его дарования поэта или писателя, или по какой-либо другой случайной причине. Данте писал с полным знанием дела; Кретьен де Труа, Робер де Борон и многие другие, вероятно, гораздо меньше осознавали то, что они выражали, а некоторые, быть может, и вовсе не осознавали. Но, по сути, это не имеет значения, так как, если за ними действительно имелась инициатическая организация, то, какова бы она ни была, самим её присутствием устранялась опасность искажений, связанных с невежеством профанов. Эта организация совершенно незаметно для них могла бы постоянно руководить ими — будь то посредством некоторых из своих членов, передающих те элементы доктрины, которые надлежало включить в произведение, или путём воздействий и влияний иного рода, более гибких и менее «осязаемых», но от того не менее реальных и эффективных. Легко понять, что это не имеет ничего общего ни с так называемым поэтическим «вдохновением», как понимают его наши современники, которое есть в действительности просто-напросто воображение, ни с «литературой» в профаническом смысле этого слова. Добавим тут же, что речь тем более не идёт о «мистицизме»; но последний соприкасается с другими вопросами, которые мы должны теперь рассмотреть более подробно.

У нас не вызывает сомнений, что истоки легенды о Граале следует связывать с передачей традиционных элементов инициатического порядка от друидизма к христианству; при правильном осуществлении этой передачи, каковы бы ни были возможные её частности, элементы традиции стали с этого времени интегральной частью христианского эзотеризма. В отношении последнего мы совершенно согласны с г-ном Уайтом, но первый (друидический) выпал из его поля зрения. Существование христианского эзотеризма в средние века абсолютно неоспоримо; доказательства тому

изобилуют, и попытки отрицать его, связанные с современным непониманием, исходят ли они от защитников или противников христианства, остаются безрезультатными. И у нас уже было достаточно поводов говорить об этом, чтобы вновь не возвращаться здесь к этому вопросу. Но даже и среди тех, кто допускает существование христианского эзотеризма, имеется множество составивших о нём более или менее неточное представление. Таков, как нам кажется, и случай г-на Уайта, если судить по его умозаключениям; и здесь снова прослеживаются смешения и недоразумения, которые важно рассеять.

Прежде всего, хотелось бы привлечь внимание к тому, что мы говорим «христианский эзотеризм», а не «эзотерическое христианство»; и, в самом деле, речь идёт вовсе не об особой форме христианства, но о «внутренней» стороне христианской традиции. Легко понять, что здесь перед нами не просто нюанс, а нечто гораздо большее. Кроме того, когда в традиционной форме приходится различать две стороны: экзотерическую и эзотерическую, следует хорошо понимать, что они не относятся к одной и той же области, так что между ними не может быть никакого конфликта или противопоставления. В частности, когда экзотеризм приобретает специфически религиозный характер, как это имеет место в христианстве, соответствующий эзотеризм, опираясь на него как на свою основу, сам по себе не имеет ничего общего с областью религии и обретается на совсем другом уровне. Отсюда тотчас же следует, что он ни в коем случае не может быть представляем «Церквями» или какими-либо «сектами», которые, уже по определению, всегда религиозны, то есть экзотеричны. Данная точка зрения — как раз то, о чём мы уже упоминали при иных обстоятельствах, а значит здесь будет достаточно лишь вкратце её напомнить. Некоторые «секты» могли родиться вследствие смешения двух областей и ошибочной «экстериоризации» плохо понятых или плохо примененных эзотерических сведений; но истинным инициатическим организациям, остающимся строго на сво-

ей территории, совершенно несвойственны подобные отклонения, и даже сама их «регулярность» обязывает их признавать лишь то, что имеет характер ортодоксии, пусть и на экзотерическом уровне. Этим подтверждается то, что те, кто хотел бы увязать относящееся к эзотеризму или инициации с «сектами», следуют по ложному пути, на котором могут лишь заблудиться. Поистине, не стоит предпринимать никаких дополнительных усилий, чтобы отвергнуть любые подобного рода гипотезы; а если в некоторых «сектах» иногда обнаруживаются элементы, по видимости, эзотерической природы, то отсюда ни в коей мере не следует, что они имели там свой источник, — как раз напротив, следует сказать, что там свершилось искажение их первоначального истинного значения.

Таким образом, некоторые видимые затруднения устраняются, или, лучше сказать, становится ясно, что они попросту ничтожны. И потому нет ни малейшего основания задаваться вопросом, применительно к христианской ортодоксии в общепринятом смысле слова, о способах передачи помимо «апостольского преемства», подобно той, о которой идёт речь в некоторых легендах о Граале: если в них идёт речь об инициатической иерархии, то её существование ни в коей мере не затрагивает иерархию религиозную. Впрочем, последняя её «официально», так сказать, и не знает, поскольку её законная юрисдикция распространяется лишь на область экзотерическую. Точно так же, когда речь, в связи с некоторыми ритуалами, идёт о какой-либо тайной формуле, очень наивно, скажем прямо, спрашивать себя, не повредит ли мессе утрата или опущение такой формулы. Месса, такая, какой мы её знаем, есть религиозный ритуал, а мы говорим о ритуале инициатическом. Каждая из них имеет ценность на своем уровне, и даже присущий им общий евхаристический характер нисколько не отменяет этого сущностного различия, так же, как и то, что один и тот же символ может быть истолкован одновременно с двух точек зрения — экзотерической и эзотерической, не мешает полней-

шему их несовпадению и принадлежности к совершенно различным областям. Какими бы ни были порою внешние сходства, впрочем, объяснимые определёнными соответствиями, значение и цель инициатических ритуалов совершенно иные, нежели ритуалов религиозных. Вопрос о том, нельзя ли отождествить таинственную формулу, о которой идёт речь, с формулой, применяемой той или иной Церковью, обладающей более или менее особым ритуалом, не является интересным для исследования. Во-первых, коль скоро речь идёт об ортодоксальных Церквях, варианты ритуалов абсолютно второстепенны и никоим образом не касаются чего-либо сущностного. Затем, эти разнообразные ритуалы могут быть только религиозными; и, как таковые, они абсолютно равнозначны, ни один из них не продвигает нас с точки зрения инициатической. Скольких бесполезных исследований и дискуссий удалось бы избежать, если бы с самого начала твердо придерживались этих принципов!

Кроме того, если тексты, касающиеся легенды о Граале, прямо или косвенно проистекли из некой инициатической организации, это вовсе не означает, что они определяют ритуал инициации, как весьма странно полагают некоторые. Любопытно отметить также, что подобная гипотеза, насколько нам известно, никогда не выдвигалась применительно к произведениям, гораздо более явно описывающим инициатическую процедуру, таким, как «Божественная Комедия» или «Роман о Розе». Совершенно очевидно, что все произведения, обладающие эзотерическим характером, вовсе не обязательно становятся от этого ритуальными. Г-н Уайт, который вполне оправданно отбрасывает это предположение, выводит отсюда неправдоподобные следствия: например, будто предполагаемый адепт должен был задавать вопрос вместо того, чтобы отвечать на вопросы инициатора, как это обычно имело место. Мы могли бы добавить, что расхождения, существующие между различными вариантами, несовместимы с характером ритуала, который непременно имеет фиксированную и чётко определённую форму-

лу. Но каким образом всё это могло бы противоречить тому, чтобы легенда соотносилась, в несколько ином качестве, с тем, что г-н Уайт называет *Instituted Mysteries*, а мы более просто именуем инициатическими организациями? О последних он имеет представление слишком узкое и с нескольких точек зрения неточное: с одной стороны, он, похоже, понимает их как нечто почти исключительно «церемониальное», что, заметим мимоходом, есть типичный англосаксонский подход; с другой, следуя весьма распространенному заблуждению, на которое мы уже указывали, он их себе представляет, как своего рода «общества», тогда как, хотя иные из них, в конечном счёте, и приняли такую форму, она, тем не менее, есть лишь следствие вполне современного вырождения. Несомненно, он имел опыт прямого общения с большим числом этих псевдоинициатических организаций, которыми в настоящее время кишит Запад; и, если он даже и был, похоже, скорее разочарован этим опытом, увиденное, тем не менее, в некотором роде повлияло на него. Мы хотим сказать, что, не понимая вполне чётко различия между подлинным посвящением и псевдоинициацией, он ошибочно приписывает истинным инициатическим организациям черты сходства с подделками, с которыми ему приходилось вступать в контакт. А эта ошибка влечёт за собой и другие следствия, непосредственно воздействующие, как мы увидим, на утвердительные выводы его исследования.

В самом деле, совершенно очевидно, что всё, принадлежащее уровню инициатическому, никоим образом не может вместиться в узкую рамку «обществ» современного покроя; но как раз там, где г-н Уайт не находит более ничего, хоть сколько-нибудь напоминающего его «общества», он теряется, и приходит к тому, что выдвигает фантастическое предположение, будто инициация могла существовать вне всякой организации и всякой правильной передачи. Здесь мы ограничиваемся отсылкой читателя к тому, что мы уже ра-

нее говорили по этому вопросу[A]. И это потому, что за пределами так называемых «обществ» он, очевидно, не усматривает другой возможности, кроме того, смутного и неопределённого, что он именует «тайной Церковью» или «внутренней Церковью» — следуя понятиям, позаимствованным у таких мистиков, как Экартегаузен и Лопухин; и в которых само слово «Церковь» указывает, что в действительности он попросту снова встал на чисто религиозную точку зрения, даже если это и произошло вследствие одной из тех многообразных отклонений, к которым спонтанно соскальзывает мистицизм, как только он выходит из-под контроля строгой ортодоксии. По сути, г-н Уайт является одним из тех, к сожалению, столь многочисленных сегодня, кто, по разным причинам, смешивает мистицизм и инициацию; и приходит к тому, что начинает говорить о них в некотором роде индифферентно, как если бы это были синонимы. То, что он принимает за инициацию, в конечном счёте сводится к простому «мистическому опыту»; и мы даже спрашиваем себя, не рассматривает ли он, по сути, этот «опыт» как нечто «психологическое», что низвело бы нас на уровень ещё даже более низкий, нежели мистицизм в собственном смысле слова, так как подлинно мистические состояния уже полностью выходят за пределы психологии, что бы ни говорили по этому поводу современные теории, самая известная из которых принадлежит Уильяму Джеймсу. Что же до внутренних состояний, возникающих вследствие инициации, то они не являются ни психологическими, ни даже мистическими; они есть нечто гораздо более глубокое. Но одновременно они вовсе не принадлежат к разряду явлений, о которых нельзя сказать, ни откуда они пришли, ни что они есть на самом деле, но, напротив, предполагают точное знание и выверенные приемы. Сентиментальность и воображение не имеют к ним ни малейшего касательства. Переносить истины религиозного порядка на инициатический уровень — вовсе не

[A] «Заметки об инициации», гл. XI и XII. — прим. пер.

значит растворять их в тумане некоего «идеала»; это означает, напротив, проникнуть в их самый глубокий и самый «позитивный» смысл, устраняя все неясности, которые останавливают и ограничивают интеллектуальное зрение обычного человечества. По правде сказать, в концепции, подобной той, которая принадлежит г-ну Уайту, речь идёт не о перенесении, но, самое большее, о своего рода продлении или расширении в «горизонтальном» направлении, поскольку все, что представляет собой мистицизм, включено в область религиозную и не выходит за её пределы. Для того же, чтобы действительно преодолеть их, требуется нечто иное, нежели вхождение в некую «Церковь», особенно именуемую «внутренней» — особенно потому, думается нам, что она не имеет никакого существования, кроме чисто «идеального», то есть, проще сказать, в действительности есть организация воображаемая.

Тут не могла бы обретаться подлинная тайна Грааля, как, впрочем, и никакая другая подлинная инициатическая тайна; если хотят знать, где же она находится, нужно обратиться к очень «позитивной» организации духовных центров, как мы уже говорили об этом в нашем исследовании «Царь Мира». В этом отношении мы ограничимся здесь лишь замечанием, что г-н Уайт иногда касается вещей, значение которых порой ускользает от его понимания: так например, ему случается говорить по разным поводам о вещах «замещающих», которыми могут быть слова или символические предметы, также это может относиться либо к различным вторичным центрам — в той мере, в какой они являются образами или отражениями высшего центра, либо к последовательным фазам «затмения», которое, в соответствии с циклическими законами, постепенно происходит в процессе раскрытия (проявления) этих же самых центров по отношению к внешнему миру. Впрочем, первый из этих двух случаев в некотором смысле как бы входит во второй, потому что само устройство вторичных центров, в соответствии с частными традиционными формами, каковы бы они ни были,

уже знаменует первый этап затмения по отношению к примордиальной традиции. Действительно, с этого момента высший центр больше не находится в прямом контакте с внешним, а связь с ним поддерживается только посредством вторичных центров. С другой стороны, если какой-либо из них исчезает, можно сказать, что он в некотором роде поглощен высшим центром, эманацией которого он являлся. Впрочем, и здесь можно наблюдать различные степени: может случиться так, что подобный центр лишь стал более скрытым и более закрытым, и этот факт может представляться тем же символизмом, что и его полное исчезновение, поскольку всякое удаление от внешнего есть одновременно и в равной мере возвращение к принципу. Мы намекаем здесь на символизм конечного исчезновения Грааля: был ли он взят на Небо, согласно одним версиям, или перенесен в «царство пресвитера Иоанна», согласно другим, по сути, это означает одно и то же, чего г-н Уайт, кажется, даже не подозревает[509].

Речь всегда идёт об одном и том же уходе от внешнего к внутреннему, в зависимости от состояния мира в определённую эпоху, или, говоря точнее, от состояния той части мира, которая находится в контакте с рассматриваемой традиционной формой. Такой уход, впрочем, подразумевается здесь лишь для эзотерической стороны традиции, в то время как экзотерическая, в случае христианства, осталась без видимых изменений; но именно через эзотерическую сторону устанавливаются и поддерживаются эффективные и сознательные связи с высшим Центром. Это необходимо, пока жива данная традиционная форма, даже если этот центр не-

[509] Из того, что письмо, приписываемое пресвитеру Иоанну, есть явный апокриф, г-н Уайт стремится заключить, что его никогда не существовало, а это, по меньшей мере, странная аргументация; вопрос об отношениях легенды о Граале с орденом Храма трактуется им также слишком неточно, представляется что он, несомненно, бессознательно торопится отстранить эти вещи, слишком значительные и несовместимые с его «мистицизмом». И, вообще говоря, немецкие версии легенды, думается нам, заслуживают большего внимания, нежели то, которое он им уделяет.

видим или замещаем какими-то его отчасти невидимыми проявлениями. Если было бы иначе, то это бы означало, что «дух» полностью покинул её, и осталось только мёртвое тело. Сказано, что Грааль уже не был видим, как прежде, но не сказано, что никто не видел его. Наверняка — в принципе, по крайней мере, — он по-прежнему существует для тех, кто «квалифицирован», но в действительности, последние встречаются все реже, так что составляют уже крайнее исключение. И с того времени, когда, как говорят, розенкрейцеры удалились в Азию (неважно, понимается ли это буквально или символически), какие же возможности истинной инициации ещё открыты на Западе?

Компаньонаж и цыгане (версия 1928)[510]

В статье М. Ж. Милисена, опубликованной в мае 1926 года в журнале *Le Compagnonnage* и воспроизведённой в выпуске журнала «Вуаль Исиды» от ноября 1927, мы находим следующее высказывание:

> Сообщение К.·.[A] Орнэ о том, что в Сэн-Мари-де-ля-Мэр он председательствовал на ежегодных выборах цыганского царя, удивило нас и вызвало несколько скептическое отношение.

То же самое говорили и мы задолго до этого, хотя тогда у нас и не было желания обсуждать этот вопрос; но теперь, когда все предано огласке, мы уже не видим никаких причин, чтобы не отметить некоторых вещей по данному поводу, тем более что это могло бы пролить свет на некоторые небезынтересные моменты.

Во-первых, цыгане выбирают не царя, а царицу, во-вторых, эти выборы повторяются не каждый год. То, что происходит ежегодно, это лишь встреча (с выборами или без) цыган в крипте собора Сэн-Мари-де-ля-Мэр. Более того, вполне вероятно, что на неё могут быть допущены и некоторые лица, не принадлежащие к цыганскому народу, но которые, обладая определёнными качествами или выполняя некие функции, содействуют в проведении встречи и тех обрядов, что на ней выполняются. Но «председательствовать», — это уже дело совсем иного порядка, поэтому мы можем сказать,

---

[510] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за октябрь 1928 и повторно в номере за апрель 1934. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 1» (1964) под заголовком «Компаньонаж и цыгане».

[A] Сокращение от «компаньон» — прим. пер.

что такое утверждение, по крайней мере, весьма неправдоподобно. Поскольку указанное заявление впервые имело место в интервью, которое появилось некоторое время назад в *Intransigeant*, все, что в нём не соответствует действительности, как мы полагаем, вполне вероятно можно списать на журналиста, коий, как то часто случается, мог кое-что преувеличить, дабы заинтриговать своих читателей, каковые, должно быть, столь же невежественны, как и сам журналист, чтобы рассматривать подобную проблему, а значит, и обнаружить ошибки, в ней допущенные. Мы не намерены дольше, чем это необходимо, останавливаться на данной теме, поскольку подлинный интерес для нас представляет скорее более общий вопрос, касающийся связей, что могут существовать между цыганами и организациями гильдий [*organisations compagnonniques*].

В своей статье Милисен далее пишет, «что цыгане исполняют еврейский обряд, и что тут может существовать определённое отношение к К.·. каменотесам «Странникам на страже свободы». Первая часть данного высказывания, кажется, содержит ещё одну неточность, или, по меньшей мере, двусмысленность: действительно, царица цыган носит имя или, скорее, титул *Sarah*, данное также святой, каковую они считают своей покровительницей и чьё тело покоится в крипте Сэн-Мари; также истинно и то, что этот титул, женская форма слова *Sar*, является иудейским и означает «принцесса». Но достаточно ли этого для того, чтобы и вправду говорить здесь о еврейском обряде? Иудаизм, по сути, исповедуют те, для кого религия тесно связана с их расой; цыгане же, каково бы ни было их происхождение, определенно не имеют ничего общего с еврейским народом; но, несмотря на это, не может ли всё же здесь быть некоей связи, благодаря определённому родству скорее мистического порядка?

Говоря о цыганах, весьма существенно проводить различие, о котором подчас забывают: в действительности, существует два рода цыган, каковые всецело чужды друг другу и даже считают друг друга врагами. Они имеют разные эт-

нические характеристики, говорят на разных языках и занимаются разными вещами. Есть восточные цыгане, или *зингары*, каковые по большей части дрессируют медведей и занимаются медничеством, и южные, или *гитаны*, которых в Лангедоке и Провансе именуют *Caraques* и которые почти все без исключения торгуют лошадьми, именно эти последние и встречаются в Сэн-Мари. В весьма любопытной работе «Цыгане Сэн-Мари-де-ля-Мэр» маркиз Барончелли-Жавон приводит многочисленные признаки, роднящие этот народ с американскими индейцами, и на основании подобного сопоставления, а также интерпретируя их собственные традиции, он, ничтоже сумняшеся, приписывает им происхождение из Атлантиды; и даже если это — лишь гипотеза, она, во всяком случае, вполне заслуживает внимания. Но существует кое-что ещё, упоминание о чём нам нигде не встречалось, нечто не менее неожиданное: точно так же, как есть два рода цыган, есть и две ветви евреев, *ашкенази* и *сефарды*, относительно которых мы также можем указать на разницу в физических признаках, языке и склонностях, и между которыми далеко не всегда складываются добросердечные отношения, каждая из ветвей претендует на то, что лишь она представляет чистый иудаизм, и по крови, и по традиции. Даже с точки зрения языка между евреями и цыганами есть поразительное сходство. Ни у тех, ни у других нет своего, всецело собственного языка, по крайней мере, для повседневного общения; они используют языки тех земель, в которых обитают, привнося в них некоторые, свойственные им самим слова, иудейские для евреев, а для цыган — те, что происходят из языка их предков и представляют собой его последние остатки; данную особенность можно, впрочем, объяснить условиями бытия народов, вынужденных жить в рассеянии среди чужестранцев. Значительно труднее найти толкование тому, что области, в коих приходится кочевать восточным и южным цыганам, в точности совпадают с местами пребывания *ашкенази* и *сефардов* соответственно.

Не будет ли чрезмерно «упрощенной» позицией считать всё это лишь совпадением?

Эти замечания приводят нас к мысли, что даже если между цыганами и евреями не существует никаких этнических связей, между ними, вероятно, имеются иные отношения, каковые без дальнейшего прояснения их природы можно было бы назвать традиционными. Это напрямую приводит нас к обсуждаемой теме, от которой мы, очевидно, отклонились: не могут ли организации гильдий, для которых, естественно, этнический вопрос не актуален, иметь связей того же порядка с цыганами или евреями, или и с теми и другими одновременно? В данный момент мы не ищем объяснения истокам и причинам возникновения этих связей, оставим в покое их содержание, дабы привлечь внимание к некоторым отдельным обстоятельствам. Разве Компаньонаж не разделён на несколько соперничающих обрядов, зачастую более или менее враждебных друг другу? Не соответствуют ли разным обрядам маршруты их странствий и не имеют ли они разных баз? Нет ли у них, так сказать, специфического языка, основание коего, естественно, составляет обычный язык, от которого первый отличается наличием особой терминологии, как и в случае евреев и цыган? Не используем ли мы слово «жаргон», дабы отличить условный язык, применяемый в некоторых тайных обществах, особенно в гильдиях, и не называют ли сходным образом евреи наречие, на котором они говорят? С другой стороны, не именуют ли в некоторых сельских районах цыган «странниками», за счёт чего их подчас путают с коробейниками, то есть именем, которым, как нам известно, точно так же называют и компаньонов? И, в конце концов, не может ли легенда о «вечном жиде» наряду с множеством прочих, иметь свой исток в Компаньонаже?

Несомненно, можно было бы задать ещё множество подобных характерных вопросов, но, полагаем, тех, что уже заданы, вполне достаточно, и думаем, что исследование, которое позволит в них разобраться, могло бы пролить свет на

многие загадки. При удобном случае мы сами ещё, вероятно, вернёмся к этой теме, привнеся некоторую дополнительную информацию; но неужели сами современные компаньоны не испытывают интереса ко всему, что касается их собственных традиций?

Инициация и ремёсла

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

«Verbum Lux et Vita»[A]

Мы только что упомянули о воздействии Слова, вызывающем «озарение», — воздействии, которое лежит в основе любого проявления и может быть обнаружено по аналогии в исходной точке инициатического процесса; это побуждает нас — хотя может показаться, что подобный вопрос стоит несколько в стороне от главного предмета нашего исследования (впрочем, в силу соответствия точек зрения «микрокосмической» и «макрокосмической» это лишь видимость), — отметить тесную связь, существующую, с космогонической точки зрения, между звуком и светом; она весьма ясно выражена в ассоциации и даже идентификации, установленной в начале Евангелия от Иоанна между терминами *Verbum, Lux et Vita* (Слово, Свет и Жизнь)[512]. Известно, что индусская традиция, рассматривающая «светоносность» (*taijasa*) как характерную особенность тонкого состояния (вскоре мы поймем связь этого с последним из трёх только что упомянутых терминов), утверждает, с другой стороны, первостепенность звука (*śabda*) среди чувственных качеств, что соответствует эфиру (*ākāśa*) среди элементов; это утверждение в данном его виде относится непосредственно к миру телесному, но в то же время его можно применить

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XLVII.

[512] Небезынтересно отметить в связи с этим, что в масонских организациях, наиболее полно сохранивших старинные обрядовые формы, Библия, лежащая на алтаре, раскрыта именно на первой странице Евангелия от Иоанна.

к другим областям[513], ибо в действительности оно отображает по отношению к этому телесному миру, представляющему лишь обычный частный случай, сам процесс универсального проявления. Если взять последний в его целостности, то данное утверждение можно будет отнести к сотворению всех вещей в любом состоянии божественным Глаголом или Словом, которое, таким образом, находится в начале, или, лучше сказать (ибо здесь речь идёт о чём-то в высшей степени «вневременном»), в первопринципе любого проявления[514], и это также ясно указано в начале древнееврейской Книги Бытия: мы видим здесь, что первое произнесенное слово, как исходный момент проявления, было *Fiat Lux*, озарившее и упорядочившее хаос возможностей; этим и устанавливается непосредственное отношение, существующее в сфере первопринципа между тем, что может быть обозначено по аналогии как звук и как свет, — т. е. тем, выражением чего являются звук и свет в том смысле, какой обычно имеют эти слова в нашем мире.

Здесь следует сделать важное замечание: основной смысл глагола *amar*, употребленного в библейском тексте и обычно переводимого словом «говорить», в действительности означает как в древнееврейском, так и в арабском «приказывать» или «повелевать»; божественное Слово — это «повеление» (*amr*), благодаря которому совершается творение, т. е. универсальное проявление — либо в его целостности, либо в какой-либо одной из модальностей[515]. Равным образом, согласно исламской традиции, первым творением был

---

[513] Впрочем, это ясно следует из того факта, что теория, на которую опирается наука мантр (*mantra-vidyā*), проводит различие между разными модальностями звука: пара или непроявленный, *paśyantī* и *vaikharī*, или слово артикулированное: только это последнее относится собственно к звуку как чувственному качеству, принадлежащему телесному миру.

[514] Таковы первые слова Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово» (*In principio erat Verbum*).

[515] Здесь мы должны напомнить об упомянутой нами ранее связи между двумя различными смыслами слова «повеление» [*ordre*, приказ и порядок. — прим. пер.].

Свет (*an-Nūr*), который, как сказано, *min amri Allāh*, т. е. произошел непосредственно от божественного повеления или приказа; и это творение находится, если так можно сказать, в «мире», т. е. в состоянии или на уровне бытия, которое по этой причине обозначено как *ʿālam al-amr*, являясь, в полном смысле слова, миром чистой духовности. В самом деле, интеллектуальный Свет — это сущность (*dhāt*) «духа» (*ar-Rūḥ*), а последний, взятый в универсальном смысле, отождествляется с самим Светом; вот почему выражения *an-Nūr al-muḥammadī* и *ar-Rūḥ al-muḥammadiyyah* эквивалентны: оба они обозначают изначальную и целокупную форму «Универсального Человека»[516], который есть *awwalu khalqi Allāh*, «первое из творений Божиих». Это истинное «Сердце Мира», расширение которого влечёт за собой проявление всех существ, тогда как его сжатие приводит их к их началу — Первопринципу[517]; таким образом, оно является одновременно «первым и последним» (*al-awwal wa al-ākhir*) по отношению к творению, как сам Аллах есть «Первый и Последний» в абсолютном смысле[518], «сердце сердец и Дух духов» (*Qalb al-qulūb wa Rūḥ al-arwāḥ*): это в его лоне дифференцируются различные «духи», ангелы (*al-malāʾikah*) и «отдельные духи» (*al-arwāḥ al-mujarradah*), которые образованы, стало быть, из примордиального Света как из их единственной сущности, без примеси элементов, составляющих главные условия низших уровней бытия[519].

---

[516] См.: «Символизм креста», стр. 51-54.

[517] Символизм двоякого движения сердца должна рассматриваться здесь как эквивалент хорошо известного в индусской традиции символизма двух противоположных и взаимодополняющих фаз дыхания; в обоих случаях речь идёт о чередовании расширения и сжатия, которые соответствуют также двум терминам (*coagula* и *solve*) герметизма, — но при условии, что обе фазы должны пониматься в обратном смысле, сообразно тому, рассматриваются ли вещи по отношению к принципу или к проявлению, так что изначальное расширение обусловливает «коагуляцию» проявленного, а изначальное сжатие — его «растворение».

[518] Всё это соотносится с ролью Метатрона в еврейской Каббале.

[519] Нетрудно увидеть, что всё это может быть отождествлено с областью сверхиндивидуального проявления.

Если мы перейдем теперь к более частному рассмотрению нашего мира, т.е. к уровню бытия, к которому относится человеческое состояние (взятое здесь целостно, а не только лишь в его телесной модальности), то найдем здесь — в качестве «центра» — начало, соответствующее этому универсальному «сердцу» и являющееся своего рода спецификацией его по отношению к указанному состоянию. Именно это начало в индусской доктрине обозначено как Хираньягарбха: это аспект Брахмы, т. е. Слова как первопричины проявления[520], и одновременно — «Свет», как указывает обозначение *Taijasa*, даваемое тонкому состоянию, которое образует свой собственный «мир» и все возможности которого он в полном смысле слова содержит в себе[521]. Именно здесь мы находим третий из терминов, упомянутых вначале: для существ, проявленных в этой области и в соответствии с их особыми условиями бытия, этот космический Свет выступает как «Жизнь»; именно в таком смысле в Евангелии от Иоанна сказано: *Et Vita erat Lux hominum* (и жизнь был свет человеков). Хираньягарбха есть, следовательно, как бы «жизненный принцип» всего этого мира, и он назван *jīva-ghana*, поскольку вся жизнь изначально синтезирована в нём; слово *ghana* указывает, что мы находим здесь ту «глобальную» форму, о которой мы говорили выше в связи с примордиальным Светом, так что «жизнь» предстаёт как образ или отражение «духа» на определённом уровне проявления[522]; и эта же самая форма есть также «Мировое Яйцо» (*Brahmāṇḍa*),

[520] Он «творец» по отношению к нашему миру, но в то же время он сам «сотворен» по отношению к высшему Первоначалу, и вот почему его называют также *Kārya-Brahma*.

[521] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV. — В самом имени Хираньягарбха ясно обозначена эта светоносная природа, так как свет символизируется золотом (*хиранья*), которое само есть «минеральный свет» и занимает среди металлов то же положение, что и солнце посреди планет; известно, что солнце в символизме всех традиций является также одной из фигур «Сердца Мира».

[522] Это замечание может помочь определить отношения «духа» (*ar-rūḥ*) и «души» (*an-nafs*), причём последняя является, в полном смысле слова, «витальным принципом» каждого отдельного существа.

животворящим зародышем которого и является Хираньягарбха, согласно значению этого слова[523].

В определённом состоянии, соответствующем этой первой тонкой модальности человеческого уровня, которая и представляет собой мир Хираньягарбхи (но, разумеется, без отождествления с самим «центром»)[524], существо воспринимает себя как волну «примордиального Океана»[525], причём невозможно сказать, является ли эта волна звуковой вибрацией или световой волной; в действительности она является обеими одновременно, в их нераздельном изначальном соединении вне какой бы то ни было дифференциации, которая произойдет лишь на более поздней стадии проявления. Мы, разумеется, прибегаем здесь к аналогии; ведь очевидно, что в тонком состоянии речь может идти не о звуке и Свете в обычном смысле, т. е. как о чувственных качествах, но только о том, из чего они происходят; а с другой стороны, вибрация или волнообразное колебание в буквальном понимании есть движение, которое, как таковое, неизбежно предполагает условия пространства и времени, свойственные области телесного бытия; но аналогия тем не менее точна и, кроме того, является здесь единственно возможным способом выражения. Состояние, о котором идёт речь, непосредственно связано, стало быть, с началом Жизни, в самом универсальном смысле, который можно предположить[526]; образом его служат основные проявления самой органической жизни, необходимые для её сохранения, — такие как

---

[523] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XX.

[524] Состояние, о котором идёт речь, в терминологии исламского эзотеризма обозначается как *ḥāl*, тогда как состояние, соответствующее отождествлению с центром, как *maqām*.

[525] Согласно общему символизму вод, «океан» (на санскрите *самудра*) представляет совокупность возможностей, содержащихся в определённом состоянии бытия; каждая волна соответствует, таким образом, в этой совокупности выявлению отдельной возможности.

[526] В исламской традиции это относится в особенности к аспекту или атрибуту, выраженному в божественном имени Ал-Хайи, которое обычно переводят как «Живой», но гораздо точнее было бы передать как «Животворящий».

пульсации сердца или чередование вдоха и выдоха; оно и составляет подлинную основу многочисленных приложений «науки о ритме», роль которой чрезвычайно важна в большинстве методов инициатической реализации. Эта наука обычно включает *mantra-vidyā*, которая соответствует здесь «звуковому» аспекту[527]; а с другой стороны, поскольку «светоносный» аспект проявляется, в частности, в *nāḍī* «тонкой формы» (*sūkṣma-śarīra*)[528], нетрудно увидеть связь всего этого с двойной природой — светоносной (*jyotirmayī*) и звуковой (*śabdamayī* или *mantramayī*), которую индусская традиция приписывает *Kuṇḍalinī* — космической силе; последняя, пребывая, в частности, в человеческом существе, действует в нём как «витальная сила»[529]. Таким образом, мы вновь находим три термина *Verbum*, *Lux* и *Vita* пребывающими нераздельно в самом первопринципе человеческого состояния; и в этом вопросе, как и во многих других, мы можем констатировать совершенное согласие различных традиционных доктрин, которые в действительности представляют собой лишь различные выражения единой Истины.

---

[527] Это, разумеется, относится не только к мантре индусской традиции, но также и к тому, что соответствует ей в иных традициях, например, к зикру в традиции исламской; речь идёт в самом общем плане о звуковых символах, рассматриваемых в ритуалах как чувственные «подпорки» «заклинаний» в смысле, объясненном нами ранее.

[528] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте» гл. XVI и XXI.

[529] Поскольку кундалини символически изображается в виде змеи, свернувшейся кольцом (*kuṇḍala*), можно было бы здесь напомнить о тесной связи, существующей в традиционном символизме между змеей и «Мировым Яйцом», о которой мы упомянули, говоря о Хираньягарбхе: так, у древних египтян Кнеф в форме змеи выпускает «Мировое Яйцо» изо рта (что означает намёк на первостепенную роль Слова в создании мира проявленного); упомянем также равнозначный символ «змеиного яйца» друидов, которое изображалось в виде окаменелости морского ежа (*oursin fossile*).

Об инициатической смерти[A]

Другой вопрос — по-видимому, столь же мало понятный большинству наших современников, пытающихся рассуждать об этих вещах, как и вопрос об испытаниях, — касается так называемой «инициатической смерти». Нам часто приходится встречать в связи с этим выражение «мнимая смерть», которое свидетельствует о полнейшем непонимании такого рода реальностей. Те, кто выражается подобным образом, явно видят лишь внешнюю сторону обряда и не имеют ни малейшего представления о воздействии, которое он должен оказать на тех, кто действительно обладает врожденной способностью (*qualifie*); в противном случае они бы уяснили себе, что эта «смерть» вовсе не «мнима», а напротив, в каком-то отношении даже более реальна, нежели смерть в обычном смысле слова; ведь очевидно, что профан, умирая, не становится тем самым посвящённым, и отличие профанного уровня (включающего в себя не только то, что лишено традиционного характера, но также весь экзотеризм) от уровня инициатического, собственно говоря, — единственное, которое выходит за пределы случайностей, свойственных частным состояниям существа, и имеет, следовательно, глубокое и постоянное значение с универсальной точки зрения. Мы лишь напомним в связи с этим, что все традиции настаивают на фундаментальном различии в посмертных состояниях человеческого существа, смотря по тому, идёт ли речь о профане или инициированном; если, таким образом, последствия смерти в обычном значении слова обусловлены этим различием, то причина заклю-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXVI.

чается в том, что изменение, дающее доступ к инициатическому уровню, соответствует высшей ступени реальности.

Разумеется, слово «смерть» нужно брать здесь в его самом общем смысле, согласно которому всякое изменение состояния есть одновременно смерть и рождение, соответственно тому, с какой стороны его рассматривать: смерть — по отношению к предшествующему состоянию, рождение — по отношению к состоянию последующему. Инициация в целом описывается как «второе рождение», чем она в действительности и является; но это «второе рождение» неизбежно предполагает смерть в профанном мире и следует за ней непосредственно; ведь это, собственно говоря, лишь две стороны одного и того же изменения состояния. Что касается символизма обряда, то она, естественно, основана на аналогии, существующей между всеми изменениями состояния; в силу этой аналогии, смерть и рождение в обычном смысле сами символизируют инициатические смерть и рождение; образы, заимствованные у них, переносятся посредством обряда на другой уровень реальности. Уместно заметить по этому поводу, что любое изменение состояния следует рассматривать как совершающееся во тьме; это служит объяснением символизма чёрного цвета, связанной с тем, о чём идёт речь[530]; в обряде посвящения кандидат должен пройти через полную темноту, прежде чем получить доступ к «истинному свету». На этой стадии — стадии темноты — происходит так называемое схождение в ад, о чём мы более пространно говорили в другом месте[531]; это можно было бы назвать своего рода повторением предшествующих состояний, посредством которого возможности, относящиеся к профанным состояниям, будут полностью исчерпаны, с тем чтобы существо могло отныне свободно развивать возможности

[530] Это объяснение равным образом подходит и для фаз герметического «Великого Делания», которые, как мы уже указали, строго соответствуют фазам инициации.

[531] См.: «Эзотеризм Данте».

высшего уровня, которые оно носит в себе и реализация которых относится к области собственно инициатической.

С другой стороны, поскольку подобные рассуждения применимы к любому изменению состояния, а следующие один за другим уровни инициации, естественно, также соответствуют изменениям состояния, то можно сказать, что путь к каждому из них лежит через смерть и рождение; правда, «разрыв», если позволительно так выразиться, будет менее четок и не столь важен, как в первой инициации, т. е. при переходе от профанного к инициатическому уровню. Впрочем, само собой разумеется, что изменения, претерпеваемые существом в ходе его развития, реально составляют неограниченное множество; инициатические степени, сообщаемые в ходе обряда, в любой традиционной форме могут, следовательно, соответствовать лишь некоей общей классификации основных этапов пути; каждый из них может сам обобщать в себе всю совокупность вторичных и промежуточных этапов. Но в этом процессе есть один особо важный момент, где символизм смерти обнаруживается вновь самым очевидным образом; и это требует ещё кое-каких объяснений.

«Второе рождение», понимаемое как соответствие первичной инициации, можно назвать, как мы уже сказали, психической регенерацией; и именно в психической сфере, т. е. в сфере тонких модальностей человеческого существа, должно осуществляться инициатическое развитие на его первых стадиях; но они, не будучи целью сами по себе, являются лишь подготовительными этапами по отношению к реализации возможностей более высокого уровня — мы имеем в виду духовный уровень в истинном смысле этого слова. Только что упомянутый нами момент инициатического процесса, следовательно, знаменует собой переход с психического уровня на уровень духовный, который можно рассматривать как «вторую смерть» и «третье рождение»[532]. До-

[532] В масонском символизме это соответствует посвящению в степень мастера.

бавим, что это «третье рождение» скорее представляет собой «возрождение», нежели обычное рождение; ведь речь здесь идёт не о «начале» в том же смысле, что и в ходе первой инициации; возможности, уже развитые и достигнутые раз и навсегда, должны быть обретены вновь после этого перехода, но «преображенные» способом, аналогичным тому, посредством которого «тело славы» или «тело воскресения» выражает «преображение» человеческих возможностей за рамками ограничительных условий, определяющих способ бытия индивидуальности как таковой.

Вопрос, сведенный таким образом к его сути, в целом довольно прост; усложняют его, как почти всегда случается, заблуждения, возникающие из-за того, что сюда примешиваются рассуждения, в действительности относящиеся совсем к другим вещам. Именно это происходит, в частности, со «вторым рождением», которому многие пытаются приписать особенно неверное значение, поскольку не умеют провести существенные различия между отдельными случаями, в которых может быть употреблено это выражение. «Вторая смерть», согласно вышесказанному, — не что иное, как «психическая смерть»; подобное может произойти с обычным человеком спустя больший или меньший промежуток времени после смерти телесной, помимо всякого инициатического процесса; но тогда эта «вторая смерть» не даст доступа к духовной области, и существо, выйдя из человеческого состояния, просто перейдет в другое состояние индивидуального проявления. Подобная возможность опасна для профана, которому гораздо лучше пребывать в том, что мы назвали «продолжениями» человеческого состояния; таков, впрочем, главный смысл погребальных обрядов во всех традициях. Совсем иное дело для инициируемого: ведь он реализует возможности человеческого состояния лишь для того, чтобы превзойти их, и он обязательно должен выйти из этого состояния — не дожидаясь при этом распада телесной оболочки, — чтобы перейти к высшим состояниям.

Добавим также — чтобы не упустить из виду никакой возможности, — что существует другой неблагоприятный аспект «второй смерти», относящийся, собственно, к «контриниициации»; последняя действительно имитирует в своих фазах настоящую инициацию, но её результаты в известном смысле обратны последней; она безусловно не может никоим образом вести в духовную область, а напротив, все более отдаляет от неё существо. Когда индивид, следующий этим путём, достигает «психической смерти», он оказывается даже не в положении обычного профана, но в гораздо худшем — по причине развития у него низших возможностей тонкого плана; но мы не станем более задерживаться на этом и удовлетворимся отсылкой к нескольким упоминаниям, уже сделанным нами в других местах[533]. Подобный случай представляет интерес лишь с узкоспециальной точки зрения и не имеет никакого отношения к настоящей инициации. Участь «чёрных магов», как обычно их называют, — это лишь их собственное дело; было бы по меньшей мере бесполезно уделять внимание более или менее фантастическим измышлениям по поводу этого предмета; к ним уместно обращаться, когда того требуют обстоятельства, и лишь ради разоблачения заблуждений, дабы противостоять им в меру возможного; к сожалению, в такую эпоху, как наша, эти заблуждения распространены больше, чем способны вообразить те, кто не имеет возможности уяснить себе это непосредственно.

[533] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXV и XXXVIII.

О мнимом эмпиризме древних[534]

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

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

[534] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», июль 1934. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 1.

как проверено опытным путём; здесь мы видим претензию на то, что всё, якобы, исходит снизу, как если бы не было противоречием допущение, что высшее может произойти от низшего. Такая концепция — это не просто какое-то обычное заблуждение, но она, строго говоря, прямо противоположна истине, то есть идёт в точности в обратном от неё направлении через странное переворачивание, которое весьма характерно для современного духа. Истина же заключается в том, что, напротив, с самых изначальных времён происходила постоянная деградация или «нисхождение», идущее от духовного к материальному, то есть от высшего к низшему, и проявляющееся во всех областях человеческой деятельности. Так в довольно недавние эпохи возникли профанные науки, отделённые от всякого трансцендентного принципа и оправдываемые только практическими приложениями, которым они дают начало, поскольку это, в итоге, всё, что интересует современного человека, едва ли заботящегося о чистом познании, и который, говоря о древних, о чём мы вспоминали только что, лишь приписывает им свои собственные склонности[535]. Он поступает так потому, что может даже представить, что они могли иметь совершенно иные устремления, как и представить, что могут существовать науки, совершенно иные по своему предмету и методу, нежели те, исключительно которые он сам «культивирует».

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

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

состояние всякого познания должно быть обязательно эмпирическим. Такое сближение двух смыслов одного и того же слова, конечно, вовсе не случайно, и мы могли бы сказать, что именно философский эмпиризм современных людей побуждает их приписывать древним эмпиризм фактический. Мы, однако, должны признаться, что так и не смогли даже понять возможность подобной концепции, настолько она кажется нам идущей вразрез со всякой очевидностью. Существование знаний, никоим образом не происходящих от чувственного опыта, — это просто факт; но современные люди, заявляя об опоре только на факты, игнорируют или охотно отрицают их, когда те не согласуются с их теориями. В конечном счёте существование этой эмпирической концепции лишь доказывает (как у тех, кто её выдвинул, так и у тех, кто её принимает) полное исчезновение некоторых способностей сверхчувственного порядка, начиная, разумеется, с чистой интеллектуальной интуиции[536].

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

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

исхождение этих понятий иногда выглядят непреодолимо комичными! А если у кого-то возникнет искушение протестовать, когда мы говорим об умалении или искажении, мы попросим их сравнить в этом отношении, к примеру, традиционную науку о числах и профанную арифметику; без сомнения, через этот пример довольно легко понять то, что мы хотим сказать.

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

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

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

будучи способными постичь ни их масштаб, ни их значение, и сформировали из них якобы независимые науки, которые стоят ровно столько, сколько стоили они сами. Таким образом, современная наука в строгом смысле является лишь наукой невежд[537].

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

Добавим ещё, что в самой той манере, в которой современные люди рассматривают познания древних, отчётливо проявляется это отрицание любого сверхчеловеческого элемента, и оно составляет основу антитрадиционного духа и в итоге является прямым следствием профанного невежества. Всё не только сводится к чисто человеческим масштабам, но и в силу переворачивания всех вещей, влекомого эволюционистской концепцией, доходят до того, что помещают у истоков инфрачеловеческое. Самое же серьёзное —

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

это то, что в глазах наших современников такие взгляды кажутся само собой разумеющимися: доходит до того, что они говорят о них как о чём-то, не подлежащем обсуждению, и наименее обоснованные гипотезы преподносят в качестве «фактов», так как уже не возникает даже мысли о том, что всё могло бы быть иначе. Мы сказали что это наиболее серьёзно так как именно это и вызывает опасения в том, что отклонение современного духа после достижения этой точки окажется совершенно непоправимым.

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

Суфизм

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

Инициатические организации и тайные общества[A]

Существует и другое, весьма распространенное заблуждение по поводу природы инициатических организаций, которое в большей мере должно привлечь наше внимание, нежели заблуждение, состоящее в ассимиляции их с религиозными «сектами»: оно относится к предмету, понимание которого, пожалуй, представляет особую трудность для большинства наших современников, но который, на наш взгляд, наиболее важен. Такие организации по самой своей природе коренным образом отличаются от того, что в наши дни называют «обществами» или «ассоциациями», поскольку внешние признаки последних могут у них полностью отсутствовать, а если порой и вводятся, то остаются всегда случайными и скорее должны рассматриваться как признак вырождения или, если угодно, «контаминации» — в том смысле, что речь здесь идёт об усвоении «светских» или по крайней мере экзотерических форм, вне какой-либо взаимосвязи с реальной целью этих организаций. Следовательно, совершенно ошибочно отождествлять, как это обычно делают, «инициатические организации» и «тайные общества»; прежде всего, вполне очевидно, что оба выражения никоим образом не могут совпадать по своему употреблению; ведь существует немало тайных обществ, в которых определенно нет ничего инициатического; они могут быть учреждены по индивидуальной инициативе ради какой-нибудь цели; впрочем, мы вернёмся к этому позднее. С другой стороны — и это, несомненно, главная причина вышеупомянутого за-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XII.

блуждения, — если инициатической организации случается принять, как мы только что сказали, форму общества, последнее непременно будет тайным, по крайней мере в одном из значений, которое придают этому слову в подобных случаях, не всегда выделяя его с достаточной точностью.

В самом деле, следует сказать, что выражению «тайные общества» в обычном словоупотреблении придаётся много значений, довольно отличных друг от друга и не обязательно связанных между собой; отсюда различия во мнениях о том, действительно ли это обозначение подходит к тому или иному особому случаю. Кое-кто хотел бы отнести его лишь к ассоциациям, скрывающим своё существование или, по крайней мере, имена своих членов; другие же распространяют его на общества, просто «закрытые» или хранящие в тайне лишь особые формы — ритуальные или иные, некоторые «способы узнавания», предоставляемые членам, или другие вещи подобного рода; естественно, что первые будут протестовать, когда вторые назовут «тайной» ассоциацию, которая в действительности не подходит под их собственное определение. Мы говорим «будут протестовать», поскольку слишком часто дискуссии подобного рода отнюдь не назовешь беспристрастными; когда более или менее открыто заявившие о себе противники какой-либо ассоциации называют её «тайной» — неважно, с большим или меньшим основанием, — они явно вкладывают сюда полемическую интенцию, в той или иной степени оскорбительную, как если бы тайна имела мотивы, в которых трудно «сознаться»; порой здесь можно различить и плохо скрытую угрозу, намёк на «незаконность» такой ассоциации; едва ли необходимо говорить, что подобные дискуссии развертываются главным образом на «социальной», если не на политической территории. Вполне понятно, что в этих условиях члены или сторонники данной ассоциации стремятся заверить, что эпитет «тайный» им не подходит, а поэтому они готовы принять лишь самое ограниченное определение — такое, которое, разумеется, к ней неприменимо. В целом можно

сказать, что причиной большинства дискуссий является отсутствие согласия относительно смысла употребляемых терминов; но когда затрагиваются чьи-либо интересы — как об этом свидетельствуют в данном случае расхождения в словоупотреблении, — дискуссия, вероятно, может продолжаться до бесконечности, прежде чем противники придут к согласию. Во всяком случае, возникающие при этом побочные обстоятельства весьма далеки от инициатической области, единственно нас интересующей; если мы считаем возможным сказать здесь о них несколько слов, то единственно для того, чтобы «расчистить территорию», а также показать, что в спорах относительно тайных или предполагаемых таковыми обществ речь идёт отнюдь не об инициатических организациях, или, по крайней мере, не о присущем последним характере; это было бы невозможно по другим, более глубоким причинам, которые станут понятнее в ходе нашего дальнейшего изложения.

Полностью устраняясь от этих дискуссий и оставаясь на позиции совершенно беспристрастного знания, мы могли бы сказать следующее: организация — обретает ли она или нет свои особые внешние формы, позволяющие определить её как общество, — может быть названа тайной в самом широком смысле этого слова, без малейшего негативного оттенка[549], когда она обладает тайной, какова бы ни была её природа, — будь то по причинам объективным или по более или менее условному соглашению. Мы полагаем, что это определение достаточно широко, чтобы можно было включить в него все возможные случаи, начиная от инициатических организаций, наиболее удалённых от всякого внешнего проявления, и вплоть до простых обществ, созданных с какой-либо целью — политической или иной — и не имеющих в себе ничего инициатического или просто традиционного.

[549] На самом деле негативный оттенок, связанный с этим, вытекает из характерной черты современной ментальности, которую мы определили ранее как «ненависть к тайне» во всех её формах («Царство количества и знамения времени», гл. XII).

Оставаясь в рамках этого определения, мы проведем необходимые отличия, причём в двух планах: с одной стороны, между организациями, представляющими собой общества, и теми, которые ими не являются, а с другой стороны — между организациями, имеющими инициатический характер, и теми, что его лишены; ведь в силу отмеченной нами «контаминации» оба эти различения не могут в точности совпадать; так было бы, если бы исторические превратности не приводили в определённых случаях к вторжению профанных форм в организации, которые по своему происхождению и основной цели имеют бесспорно инициатическую природу.

На первом из указанных вопросов нет нужды задерживаться слишком долго; в целом каждый представляет себе, что такое «общество», т. е. ассоциация, имеющая уставы, регламенты, периодические собрания, установленное членство, архивы, протоколы заседаний и другие письменные документы — одним словом, довольно громоздкий внешний аппарат[550]. Всё это, повторяем, совершенно бесполезно для инициатической организации, которая в плане внешних форм нуждается лишь в определённой совокупности обрядов и символов, а также в сопровождающем и объясняющем их учении, которые должны регулярно передаваться посредством устной традиции. Если порой эти вещи передаются письменно, то лишь в качестве простой «памятки», ни в коей мере не заменяющей прямую устную трансмиссию: ведь только благодаря ей возможно сообщение «духовного влияния», что составляет основной смысл существования любой инициатической организации; профан, который узнал бы об обрядах, прочитав их описания в книгах, отнюдь не стал бы благодаря этому инициированным, ибо

[550] Не забудем упомянуть и «финансовую» сторону, диктуемую самим фактом наличия такого аппарата; ведь слишком хорошо известно, сколь важен вопрос о «взносах» во всех обществах, включая западные инициатические организации, воспринявшие их внешние формы.

«духовное влияние», связанное с этими обрядами, разумеется, никоим образом не передалось бы ему.

Из сказанного следует, что инициатическая организация, если она не принимает случайную форму общества со всеми присущими ему внешними проявлениями, так сказать, «неуловима» для профанного мира; нетрудно понять, что она не оставляет никакого следа, доступного обычным историкам, чей метод отличается тем, что опирается только на письменные документы, в подобных случаях несуществующие. Напротив, любое общество, сколь бы тайным оно ни было, являет внешние признаки, вполне доступные изысканиям профанов, посредством которых они приобретают о нём определённое знание, даже если неспособны проникнуть в его более глубокую природу. Само собой разумеется, что это последнее ограничение касается инициатических организаций, принявших подобную форму, или, как мы бы охотно сказали, выродившихся в «общества» силой обстоятельств и среды, в которой они оказались; добавим, что этот феномен нигде не проявился столь чётко, как в современном западном мире, где он затронул все, что ещё сохраняет по-настоящему инициатический характер, даже если — как слишком часто приходится констатировать — этот характер в его нынешнем состоянии становится непонятным для большинства самих его членов. Мы не намерены здесь исследовать причины этого непонимания; они разнообразны и многочисленны, и связаны в существенной мере с особой природой современной ментальности; отметим только, что сама форма «общества» вполне может в этом плане кое-что значить, поскольку внешнее неизбежно приобретает здесь важность, несоразмерную его реальной значимости, а случайное в конце концов полностью заслоняет суть; более того, внешнее сходство с обществами светского типа также может послужить причиной различных заблуждений относительно подлинной природы этих организаций.

Мы приведём только один пример подобных ошибок, особенно близко касающийся самой сути нашего предмета:

в общество светское можно вступить и из него можно выйти, оставаясь тем же, кем был до этого; исключения или ухода достаточно, чтобы всякая связь была прервана, поскольку она носила чисто внешний характер и не предполагала никакого глубокого изменения существа. Напротив, человек, принятый в какую бы то ни было инициатическую организацию, ни под каким видом не может прервать связь с ней; ведь инициация — уже тем самым, что она состоит в передаче «духовного влияния», — сообщается всем раз и навсегда, обладая поистине неуничтожимым характером; в этом и состоит «внутренний» порядок, против которого бессильна любая административная формальность. Но всюду, где есть общество, тем самым существуют и административные формальности, делающие возможными уходы и исключения, посредством которых индивид явным образом перестаёт входить в состав данного общества; и сразу же становится видна вытекающая из этого двусмысленность — в том случае, когда общество в целом представляет лишь внешнюю сторону инициатической организации. Стало быть, следовало бы проводить строгое различие между обществом и инициатической организацией как таковой; и поскольку первая, как мы только что сказали, есть лишь случайная и «надстроенная» форма, от которой вторая — сама по себе и по сути — остается полностью независимой, то проведение этого различия сопряжено с гораздо меньшими трудностями, чем могло бы показаться на первый взгляд.

Другое следствие, к которому по логике вещей подводят эти рассуждения, таково: общество, даже тайное, всегда может подвергнуться посягательствам извне, поскольку в его устройстве имеются элементы, так сказать, того же уровня; в частности, оно может быть распущено политической властью. Напротив, инициатическая организация по самой своей природе неподвластна подобным превратностям, и никакая внешняя сила не может её уничтожить; в этом смысле она также поистине «неуловима». В самом деле, коль скоро «качество» её членов не может быть ни утрачено ими, ни от-

нято у них, она сохраняет реальное существование, покуда хотя бы один из них остается в живых, и только смерть последнего повлечет за собой исчезновение инициатической организации; но сама эта возможность предполагает, что её наделенные полномочиями представители, по причинам, ведомым только им, отказались от дальнейшей передачи традиции, хранителями коей являются; таким образом, единственная возможная причина упразднения или, скорее, угасания организации неизбежно кроется внутри неё самой.

Наконец, всякая инициатическая организация «неуловима» и с точки зрения её тайны, поскольку последняя является таковой по её природе, а не по соглашению и, следовательно, никоим образом недоступна для профанов; подобная гипотеза была бы противоречива сама по себе, так как истинная инициатическая тайна есть не что иное, как «несказуемое», и только инициация может дать доступ к овладению им. Однако это скорее относится ко второму из двух различий, указанных нами выше, — между инициатическими организациями и тайными обществами, не входящими в их число; но это различие, пожалуй, легко установить по разнице в целях, которые ставят перед собой одни и другие; на деле же вопрос сложнее, чем представляется поначалу. В одном не приходится сомневаться: когда речь идёт о группе, происхождение которой, а также имена её организаторов вполне известны, равно как и её цели, то можно быть уверенным, что эта группа, каковы бы ни были её претензии, не обладает никакой традиционной связью и не имеет, следовательно, ничего инициатического. Существование ритуальных форм в некоторых из этих групп ничего в них не меняет, ибо эти формы, будучи заимствованием из инициатических организаций или их имитацией, становятся тогда простой пародией, лишённой какой-либо реальной ценности; с другой стороны, это относится не только к организациям, ставящим цели политические или социальные в том или ином смысле этих слов, но также ко всем современным образованиям, которые мы назвали псевдоинициатически-

ми, включая те, что воскрешают смутную «идеальную» привязанность к какой-либо традиции.

Напротив, возможны сомнения относительно такой организации, в происхождении которой есть нечто загадочное, что не может быть отнесено к определённым индивидам; в самом деле, даже если известные её проявления не носят явного инициатического характера, тем не менее возможно, что она представляет собой искажение или вырождение какой-либо формы, первоначально являвшейся инициатической. Это искажение, которое может произойти в особенности под влиянием интересов социального порядка, предполагает, что непонимание первой и основной цели у членов этой организации приобрело всеобщий характер; оно может, помимо того, стать более или менее полным; и то, что сохраняется ещё от инициатических организаций на Западе, в его нынешнем состоянии представляет, так сказать, промежуточную ступень. Крайним случаем будет тот, где ритуальные и символические формы ещё сохранились, но никто уже ни в малейшей степени не сознает их истинного инициатического характера, тем более что их интерпретируют исходя из второстепенных соображений; вопрос не в том, обосновано это или нет, — ведь вырождение в том и состоит, что не рассматривают более ничего за пределами второстепенного приложения и внешней области, с которой оно непосредственно соотносится. Вполне ясно, что в подобном случае те, кто видит вещи лишь «извне», будут неспособны распознать суть и провести различие между такими организациями и теми, о которых мы говорили ранее; к тому же, когда первые в той или иной мере сознательно стали преследовать ту же цель, ради которой последние были созданы искусственно, произошло фактическое «уподобление», в силу чего те и другие могут поддерживать более или менее непосредственный контакт, порой смешиваясь до неразличимости.

Чтобы лучше уяснить сказанное, приведём примеры двух организаций, которые внешне могут показаться вполне со-

поставимыми между собой, но явно отличаются по своему происхождению, так что их можно отнести, соответственно, к двум вышеуказанным категориям: это баварские иллюминаты и карбонарии. Что касается первых, то известны их основатели и то, каким образом они по собственной инициативе разработали «систему» вне всякой связи с чем бы то ни было предшествующим; известна также последовательность прохождения через степени и ритуалы, многие из которых никогда не практиковались и существовали лишь на бумаге; всё это излагалось письменно с самого начала и по мере того, как уточнялись и развивались идеи основателей; это и привело к провалу их планов, которые, разумеется, относились исключительно к социальной области и никоим образом не выходили за её пределы. Итак, речь здесь шла, несомненно, об искусственном начинании нескольких индивидов, и введенные ими формы могли быть лишь подражанием или пародией на инициацию, поскольку традиционная связь отсутствовала, а реальная инициатическая цель была чужда их интересам. Напротив, в случае карбонаризма можно констатировать, с одной стороны, что ему нельзя приписать «историческое» происхождение подобного рода, а с другой стороны, его ритуалы явно носят характер «посвящения в ремесло», родственного масонству и компаньонажам; но тогда как последние всегда сохраняли в определённой мере свой инициатический характер — сколь бы ни ослаблялось это осознание вмешательством интересов второстепенного свойства и их возрастающей ролью, — представляется (хотя здесь никогда не может быть абсолютной уверенности — ведь малое число членов, не обязательно занимающих видное положение, всегда могло, не подавая виду, составлять исключение из общего правила)[551], что карбонаризм дошел до крайнего вырождения, став на деле не чем иным, как простой ассоциацией политических заговорщиков, деятельность которых в истории XIX века хорошо из-

[551] Не стоит, впрочем, упрекать их за это, так как непонимание достигло уже такой степени, что реагировать на него стало практически невозможно.

вестна. Карбонарии вступали тогда в другие, несколько ранее основанные ассоциации, не имевшие в себе ничего инициатического, тогда как, с другой стороны, многие из них в то же время принадлежали к масонству, что может объясняться и сходством обеих организаций, и определённым вырождением самого масонства, пусть зашедшего и не столь далеко в том же направлении, что и карбонаризм. Что касается иллюминатов, то их отношения с масонством носили совсем иной характер: те, кто вступил в его ряды, сделали это с запоздалым намерением приобрести там преобладающее влияние и воспользоваться им как орудием осуществления своих особых задач; впрочем, это намерение потерпело крах, как и все остальное, из чего уже достаточно ясно видно, насколько далеки от истины те, кто пытается сделать из самих иллюминатов «масонскую» организацию. Добавим также, что двусмысленность самого названия «иллюминаты» никоим образом не должна вводить в заблуждение; ему придавалось строго «рационалистическое» значение; ведь в XVIII веке в Германии «Просвещение» имело значение, почти эквивалентное «философии» во Франции; другими словами, трудно было найти что-либо более «светское» и даже формально противоположное всякому инициатическому или просто традиционному духу.

Заметим в скобках по поводу последнего суждения: если «философские» и более или менее «рационалистические» воззрения порой просачиваются в инициатическую организацию, в этом следует видеть лишь результат индивидуального (или коллективного) заблуждения её членов, связанного с их неспособностью понять её истинную природу и, следовательно, обезопасить себя от всякой светской «заразы»; это заблуждение, разумеется, никоим образом не затрагивает самый принцип организации, но оно является одним из симптомов фактического вырождения, показывающим, сколь далеко оно зашло. Мы скажем то же самое о «сентиментализме» и «моралистме» во всех формах — вещах не менее светских по самой их природе; всё это в целом более или

менее тесно связано с преобладанием интересов социального толка; но когда последние принимают специфически политическую, в самом узком смысле слова, форму, вырождение рискует стать почти непоправимым. Один из самых странных феноменов этого рода — проникновение «демократических» идей в западные инициатические организации (естественно, мы подразумеваем здесь в первую очередь масонство или по крайней мере некоторые его фракции). Его члены, по-видимому, не замечают здесь явного противоречия, причём двоякого рода; прежде всего, любая инициатическая организация уже по определению находится в формальной оппозиции к «демократической» и «эгалитарной» концепции профанного мира, по отношению к которому она в самом точном значении слова составляет «элиту», отдельную и замкнутую; далее, среди её собственных членов устанавливается иерархия степеней и функций. Этот феномен представляет собой лишь одно из проявлений искажения современного западного духа, который распространяется и проникает повсюду, даже туда, где он должен был бы встретить самое неодолимое сопротивление; это, впрочем, относится не только к инициатической, но также и к религиозной точке зрения, т. е. ко всему тому, что обладает истинно традиционным характером.

Итак, наряду с организациями, сохранившими чисто инициатический характер, существуют и такие, которые по тем или иным причинам довольно значительно выродились и исказились, но, однако, остались по-прежнему инициатическими в своей глубинной сущности, сколь бы непонятой она ни была в их нынешнем состоянии. Существуют также псевдоинициатические организации, противоположные первым или просто являющиеся карикатурой на них; наконец, есть организации более или менее тайные, но не имеющие никаких инициатических претензий и ставящие цели, совершенно не связанные с инициатической областью; но следует уяснить, что какова бы ни была видимость, псевдоинициатические организации носят столь же профанный ха-

рактер, что и эти последние; стало быть, и те, и другие образуют в действительности одну группу, оппозиционную группе инициатических организаций — чистых или «зараженных» профанными влияниями. Но ко всему этому следует добавить и другую категорию организаций, которые принадлежат к сфере «контриниациации» и в нынешнем мире имеют значение гораздо более существенное, чем обычно предполагают; мы ограничимся здесь их упоминанием, без которого в нашем перечислении осталась бы серьёзная лакуна; отметим только новое усложнение, связанное с их существованием: порой они оказывают более или менее непосредственное влияние на профанные, особенно на псевдоинициатические организации[552]; отсюда вытекает ещё одна трудность в деле точного определения реального характера той или иной организации; но, разумеется, мы не должны заниматься здесь рассмотрением частных случаев, и нам достаточно чётко указать общую классификацию.

Однако это ещё не все: существуют организации, ставящие сами по себе цель вторичного порядка, но обладающие при этом истинной традиционной связью, поскольку они происходят от инициатических организаций, чьей эманацией являются и которыми «невидимо» направляются, тогда как их явные руководители этому совершенно чужды. Это бывает, как мы уже отмечали, главным образом в дальневосточных тайных организациях: учреждаемые единственно ради особой цели, они, как правило, существуют временно и исчезают, не оставляя следов, как только выполнят свою миссию; но на деле они представляют последнюю, самую внешнюю ступень иерархии, поднимающейся все выше и выше, вплоть до самых чистых и недоступных взглядам профанного мира инициатических организаций. Здесь, следовательно, речь идёт отнюдь не о вырождении инициатических организаций, но о формах, избранных последними; это и впрямь избавляет их от необходимости самим спус-

[552] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXVI.

каться на вторичный уровень, вмешиваясь в происходящую там деятельность ради целей, весьма отличных от тех, которые может увидеть или предположить поверхностный наблюдатель. Напомним то, что мы уже говорили выше по этому предмету: самые внешние из этих организаций могут оказаться порой в оппозиции и даже вступить в борьбу друг с другом, и всё же направление и инспирация у них будут общими; ведь они находятся за пределами области, где проявляется их оппозиция и в рамках которой она только и значима; этот прием, пожалуй, можно обнаружить не только на Дальнем Востоке, хотя подобная иерархизация организаций нигде не встречается в столь явном и полном виде, как в даосской традиции. Здесь перед нами организации «смешанного» типа, которые нельзя назвать ни инициатическими, ни просто профанными, поскольку их связь с вышестоящими организациями обеспечивает им причастность, пусть косвенную и бессознательную, к традиции, по сути чисто инициатической[553]; и нечто от этой сути всегда обнаруживается в их обрядах и символах — для тех, кто умеет проникать в их самый глубинный смысл.

Все рассмотренные нами категории организаций объединяет единственно наличие тайны, какова бы ни была её природа; само собой разумеется, что они могут быть совершенно различны; между настоящей инициатической тайной и скрытым политическим замыслом, а также сокрытием существования ассоциации или имён её членов из соображений простой осторожности, разумеется, не может быть никакого сравнения. Мы не говорим уже о самых невероятных группах, во множестве существующих в наши дни, особенно в англосаксонских странах; подражая инициатическим организациям, они усваивают формы, ничего не означающие, лишённые всякого смысла, стремясь хранить их в тайне, не оправдываемой никакой серьёзной причиной.

[553] Напомним, что даосизм представляет только эзотерическую сторону дальневосточной традиции, тогда как его экзотерическую сторону представляет конфуцианство.

Этот последний случай интересен тем, что весьма ясно показывает степень непонимания инициатической тайны светской общественностью, которая и впрямь воображает, что эта тайна имеет отношение к ритуалам, а также к словам и знакам, употребляемым для взаимного узнавания; это составляет тайну столь же внешнюю и искусственную, как и любая другая, — в конечном счёте, тайну условную, по соглашению. Но если тайна такого рода и существует в большинстве инициатических организаций, то она представляет собой второстепенный и случайный элемент, имеющий лишь чисто символическое значение по отношению к истинной инициатической тайне, которая является таковой по самой природе вещей и, следовательно, никоим образом не могла бы быть передана, ибо, будучи тайной чисто внутреннего порядка, она «несказуема», как мы отметили выше.

Об инициатической тайне[A]

Мы только что указали на сущностную природу инициатической тайны[554], однако внесем дополнительные уточнения, дабы её очевидным образом можно было отличить от всех остальных тайн внешнего порядка, которые встречаются в многочисленных организациях, именуемых по этой причине тайными в самом широком смысле слова. В самом деле, мы говорили, что для нас это определение означает единственно то, что такие организации владеют некоей тайной, а также то, что сообразно цели, которую они перед собой ставят, эта тайна может, естественно, касаться самых различных вещей и принимать самые различные формы. Но во всех случаях любая тайна, кроме инициатической, всегда носит условный характер; мы хотим этим сказать, что она становится таковой лишь в силу более или менее явного соглашения, а не по самой природе вещей. Напротив, инициатическая тайна не может не быть таковой, ибо она состоит исключительно в «невыразимом», т. е. с необходимостью является «несказуемой». Таким образом, если инициатические организации являются тайными, то в этой особенности нет ничего искусственного и она не вытекает из чьего-либо более или менее произвольного решения. Этот момент, следовательно, весьма важен, ибо помогает, с одной стороны, отличить инициатические организации ото всех остальных тайных организаций, а с другой стороны, отделить в самих инициатических организациях сущностное от случайного.

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XIII.

[554] См. также: «Царство количества и знамения времени», гл. XII.

Рассмотрим теперь некоторые следствия сказанного. Первое из них, как мы уже отмечали ранее, состоит в том, что любую тайну внешнего порядка всегда можно передать, и только инициатическая тайна никоим образом не может быть выдана, ведь сама по себе и по определению она недоступна пониманию профанов; узнать её позволяет лишь сама инициация. В самом деле, тайна эта по природе такова, что слова не могут её выразить; вот почему, как мы более полно объясним впоследствии, инициатическое учение может использовать лишь обряды и символы, которые скорее «намекают», нежели «выражают» в обычном смысле слова. Собственно говоря, инициация передает не саму тайну, которая невыразима, но «духовное влияние», имеющее своим носителем обряды; оно-то и и делает возможной внутреннюю работу, при посредстве которой, опираясь на символы, каждый сможет достичь этой тайны и проникнет в неё — более или менее полно и глубоко, в меру своих собственных возможностей её понимания и реализации.

Во всяком случае, в отличие от других тайных организаций, в организациях инициатических тайна не является тем, что по тем или иным причинам намеренно скрывают — обоснованно или нет — и что всегда служит предметом дискуссий и оценок, как и все, что рассматривается со светской точки зрения; природа этой тайны такова, что никому не под силу, даже при всем желании, раскрыть её и сообщить другому. Что касается того факта, что эти организации всегда носят «закрытый» характер, т. е. не принимают всех без разбора, то он просто объясняется первым из условий инициации, изложенных нами выше, — т. е. необходимостью обладать особыми врожденными качествами, при отсутствии которых связь с такой организацией не может принести реальной пользы. Более того, если организация становится слишком «открытой» и недостаточно строгой в этом отношении, ей грозит вырождение из-за отсутствия понимания у тех, кого она так неосмотрительно допускает в свою среду; если последних становится большинство, то

получают распространение профанные взгляды всякого рода, а деятельность организации обращается к целям, не имеющим ничего общего с инициатической областью, как это часто можно видеть на примере подобных организаций в западном мире.

Таким образом — и это второе следствие того, о чём мы сообщили вначале, — инициатическая тайна сама по себе и закрытый характер организаций, хранящих её (или, точнее, сохраняющих средства, благодаря которым те, кто обладает врожденными качествами, могут получить к ней доступ), являются вещами совершенно различными, и их не следует смешивать. Что касается первой, то надо совершенно не понимать её сущность и значение, чтобы напоминать о причинах «осмотрительности», как это иногда делают; напротив, в отношении второго — что связано в целом с природой людей, а не самой инициатической организации, — можно до некоторой степени говорить об «осмотрительности» в том смысле, что организация защищает себя не от «разглашения тайн», невозможного по её сущностной природе, но от опасности вырождения, о которой мы говорили выше; дело в том, что совершенно бесполезно допускать в организацию индивидов, для которых инициация — лишь «мёртвая буква», т. е. пустая формальность, лишённая какого-либо реального интереса, поскольку сами _они в известной мере непроницаемы для «духовного влияния». Что касается «осмотрительности» по отношению к внешнему миру, в том смысле, в каком её чаще всего понимают, то это всего лишь второстепенное соображение, хотя оно может быть вполне оправданным в среде, более или менее сознательно враждебной; профанное непонимание редко ограничивается безразличием, с легкостью превращаясь в ненависть, проявления которой представляют собой опасность отнюдь не иллюзорную; но это, однако, не могло бы затронуть инициатическую организацию как таковую, она остается поистине «неуловимой». Предосторожности в этом отношении становятся тем важнее, чем более «экстериоризировалась» подоб-

ная организация, переставшая быть чисто инициатической; впрочем; очевидно, что в этой ситуации она может оказаться в прямом контакте с профанным миром, который в противном случае мог бы попросту её игнорировать. Мы не говорим здесь об опасности другого рода, вытекающей из существования «контриницации»; простые внешние меры предосторожности не могли бы ей помешать; они действенны лишь в отношении профанного мира, реакций которого, повторяем, стоит опасаться, только если организация приобрела внешнюю форму «общества» или вовлечена в деятельность, осуществляющуюся вне инициатической области; все эти обстоятельства следует рассматривать лишь как случайные и второстепенные[555].

Мы приступаем, таким образом, к рассмотрению другого следствия инициатической тайны: бывает так, что, помимо тайны, неотъемлемо ей присущей, инициатическая организация также обладает, ничуть не утрачивая при этом своего собственного характера, другими тайнами более или менее внешнего и второстепенного порядка; эти-то тайны вторичного свойства — и единственно доступные глазу постороннего наблюдателя — способны повести к недоразумениям и путанице. Эти тайны могут быть следствием «контаминации», о которой мы говорили, подразумевая под ней добавление целей, не имеющих ничего инициатического, но которым может быть придано более или менее важное значение, поскольку вырождение подобного рода может достичь любой степени; но так бывает не всегда, и в равной мере может оказаться, что подобные тайны соответствуют вторичному, но правомерному применению самой инициатической доктрины; это применение по самым различным причинам, определяемым в каждом конкретном случае, считают за благо до поры до времени отложить. Тайны, о которых

[555] Сказанное здесь относится к профанному миру, сведенному, так сказать, к самому себе; но стоит добавить, что в некоторых случаях он может служить бессознательным орудием действий, осуществляемых представителями «контриницации».

мы упомянули здесь, в особенности касаются традиционных наук и искусств; о них можно сказать в самом общем плане, что эти науки и искусства в действительности не могут быть поняты вне инициации, из которой они проистекают, а потому их «вульгаризация» могла бы вести лишь к несообразностям; ведь она неизбежно повлекла бы за собой деформации и искажения вроде тех, что дали начало светским наукам и искусствам, как мы уже отмечали по другому поводу.

К той же категории тайн не сущностного, второстепенного характера следует отнести тайну другого рода, зачастую присущую инициатическим организациям и обычно вызывающую у профанов непонимание, к которому мы уже привлекали внимание выше; она имеет отношение либо к совокупности обрядов и символов, используемых в такой организации, либо, в более узком и строгом смысле, — к некоторым словам и знакам, употребляемым в качестве «средств узнавания», с целью отличения её членов от профанов. Само собой разумеется, что любая тайна этого рода имеет лишь условное и всецело относительное значение, и поскольку она касается внешних форм, то всегда может быть раскрыта или выдана; это, естественно, может произойти тем легче, чем менее «закрытой» является организация; подчеркнем особо, что у такой тайны нет ничего общего с настоящей инициатической тайной, — разве что для тех, кто не имеет ни малейшего представления о природе последней; она не только не содержит ничего сущностного, но само её наличие или отсутствие не играет роли в определении того, обладает ли организация инициатическим характером или лишена его. В самом деле, то же, или нечто равнозначное, хотя и на иных основаниях, существует и в большинстве других тайных организаций, не имеющих ничего инициатического; возможно, речь идёт либо об имитации инициатических организаций в их внешнем облике — как в случае организаций, названных нами псевдоинициатическими, или некоторых странных объединений, не заслуживающих даже этого имени, — либо просто об ограждении себя по мере возмож-

ности от обычного обывательского любопытства; последнее в особенности относится к ассоциациям политического толка, что можно понять без труда. С другой стороны, существование тайны этого рода не является обязательной чертой инициатических организаций; и значение её тем меньше, чем более чист и возвышен характер этих организаций, поскольку это несёт для них освобождение от всех внешних форм и всего, что не является поистине сущностным. Происходит нечто на первый взгляд весьма парадоксальное, по существу же логичное; использование организацией «средств узнавания» есть следствие её «закрытого» характера; но как раз в наиболее «закрытых» организациях эти средства подчас совершенно исчезают, поскольку в них уже нет нужды; их польза, непосредственно связанная с определённой степенью «овнешнения» прибегающей к ним организации, достигает своего максимума, когда последняя приобретает «полупрофанный» характер с типичной для него формой «общества»; именно тогда случаи её контакта с внешним миром становятся наиболее частыми и многочисленными и, следовательно, для неё все более важным делается сохранять отличия от него с помощью средств столь же «светских».

Существование такой внешней и вторичной тайны в инициатических организациях самого распространенного типа объясняется, впрочем, и другими причинами; иногда ей приписывают прежде всего «педагогическую» роль, если можно так выразиться. Другими словами, «дисциплина тайны» — это нечто вроде тренировки или упражнения, составляющих часть методов, свойственных этим организациям; и в этом можно было бы видеть смягченную и ограниченную форму «дисциплины молчания», которая практиковалась в некоторых древних эзотерических школах, в частно-

сти у пифагорейцев[556]. Эта точка зрения, конечно, верна, хотя не является единственно возможной; и надо отметить, что в данном отношении значение тайны полностью независимо от того, с чем оно связано; сохранение тайны, касающейся самых незначительных вещей, будет иметь как «дисциплина» совершенно такое же действие, как и тайна, по-настоящему важная сама по себе. Это вполне достаточный ответ профанам, которые обвиняют инициатические организации в «ребячливости», будучи не в состоянии понять, что слова или знаки, на которые распространяется тайна, имеют собственное символическое значение; если они неспособны дойти до соображений этого рода, то указанное нами доступно им и не требует больших усилий для понимания.

Но в действительности имеется более глубокая причина, связанная с этим символическим характером «средств узнавания», о котором мы только что упомянули, и делающая их чем-то более значительным; это поистине такие же символы, как и все остальные, над ними можно размышлять, углубляя их смысл; они составляют, таким образом, одну из частей инициатического учения. Впрочем, так же обстоит дело со всеми формами, используемыми в инициатических организациях, и, шире, — со всеми формами, имеющими традиционный характер (включая формы религиозные); они всегда, по сути, представляют собой нечто иное, нежели то, чем кажутся внешне, и именно это главным образом отличает их от профанных форм, где внешний облик есть всё и не скрывает за собой реальностей другого порядка. С этой точки зрения тайна, о которой идёт речь, сама по себе явля-

---

[556] *Disciplina secreti* или *disciplina arcani*, говорили также в христианской церкви первых веков, о чём, по-видимому, забывают некоторые противники «тайны»; но следует отметить, что латинское слово disciplina чаще всего означает «учение» (что и составляет его этимологический смысл), и даже — как производное — «науку» или «доктрину»; тогда как по-французски «дисциплина» имеет значение подготовительного средства на пути к цели, каковой может быть знание (как в нашем случае), но также и вещь другого порядка, например чисто «морального»; фактически именно так чаще всего и понимают его в светском мире.

ет символ истинной инициатической тайны; а это, очевидно, есть нечто большее, нежели простое «педагогическое» средство[557]; но, разумеется, здесь, как и в остальных областях, символ никоим образом не должен смешиваться с тем, что он символизирует; а именно такое смешение проистекает из невежества профанов, не умеющих видеть за поверхностью суть вещей и даже не подозревающих о существовании чего-либо иного, помимо того, что доступно органам чувств; а это на практике приводит к отрицанию любого символизма.

Наконец, укажем на последнее соображение, которое могло бы послужить поводом для последующих размышлений; тайна внешнего порядка в инициатических организациях есть часть обряда; ведь то, что составляет её суть, сообщается (с обязательством хранить молчание) в ходе самой инициации — при прохождении либо по завершении каждой ступени. Эта тайна являет собой, следовательно, не только символ, как мы сказали, но и настоящий обряд, со всеми присущими ему свойствами; в конечном счёте, обряд и символ во всех случаях, как мы подробно объясним впоследствии, поистине тесно связаны по самой своей природе.

[557] Можно было бы, не входя в детали, отметить, например, что «священные слова», которые не должны никогда произноситься, весьма явным образом символизируют «невыразимое»; известно, что нечто подобное можно найти порой и в экзотеризме, — например, это тетраграмма иудейской традиции. На примере идей того же рода можно было бы показать, что некоторые знаки соотносятся с «локализацией» в человеческом существе «тонких центров», «пробуждение» которых с помощью определённых методов (в частности, тантрических в индусской традиции) представляет собой одно из средств достижения действительно инициатического знания.

Профанные и инициатические имена[A]

Ранее мы говорили о различных тайнах более или менее внешнего порядка, которые могут существовать в определённых организациях, инициатических или иных, — и упомянули среди прочих тайну, касающуюся имён их членов; на первый взгляд вполне может показаться, что последняя относится к простым мерам предосторожности, чьё назначение — оберегать от опасности со стороны каких-либо врагов, и что нет нужды искать более глубокую причину. В самом деле, чаще всего наверняка так и бывает — по крайней мере в чисто светских тайных организациях; однако, когда речь идёт об организациях инициатических, дело, пожалуй, обстоит иначе, и тайна, как и все остальное, обретает истинно символический характер. Остановиться на этом моменте тем более интересно, что любопытство по отношению к именам — одно из самых обычных проявлений современного «индивидуализма», и когда оно пытается проникнуть в инициатическую сферу, то вновь делает явным серьёзное непонимание реальностей этого порядка и удручающее стремление все сводить к мирским случайностям. «Историцизм» наших современников находит удовлетворение лишь в том, чтобы прикладывать имена собственные ко всем вещам, т. е. привязывать их к определённым человеческим индивидуальностям, следуя самой ограниченной концепции из всех возможных — той, что имеет хождение в светской жизни и учитывает лишь телесную модальность. Однако тот факт, что происхождение инициатических организаций не может быть связано с такими индивидуальностями,

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXVII.

уже должен был бы заставить задуматься; а когда речь идёт об организациях наиболее высокого уровня, то сами их члены не могут быть идентифицированы: не потому, что они скрываются, — ведь какие меры ни принимай, это едва ли было бы эффективно, — но потому, что, строго говоря, они не являются «персонажами» в значении, придаваемом этому слову историками, так что если кто-либо поверит в возможность называть их так, неизбежно впадет в заблуждение[558]. Прежде чем перейти к более пространным объяснениям, скажем, что нечто аналогичное обнаруживается — при сохранении должных пропорций — на всех ступенях инициатической лестницы, даже на самых начальных. Поэтому, если инициатическая организация реально является тем, чем она должна быть, то обозначение кого-либо из её членов светским именем, даже если оно «материально» точное, всегда будет неверным — подобно тому, как неверно отождествлять актера с персонажем, роль которого он играет, и упорно называть его этим именем во всех обстоятельствах его существования.

Мы уже останавливались на концепции инициации как «второго рождения»; непосредственным логическим выводом из этой концепции было то, что инициируемый во многих организациях получал новое имя, отличное от его светского имени; это не простая формальность, так как имя должно соответствовать иной модальности его существа — той, реализация которой стала возможной в силу «духовного влияния», переданного в ходе инициации. Впрочем, можно отметить, что даже экзотерическая точка зрения по аналогичным причинам допускает такую же практику в некоторых религиозных орденах. Итак, у одного и того же существа имеются две различные модальности: одна проявляется в светской области, а другая — внутри инициатической

[558] На Западе именно таков случай истинных братьев Розы и Креста.

организации[559]; как правило, каждая из них должна иметь своё собственное имя, причём имя одной не подходит другой, ибо они располагаются на двух совершенно различных уровнях. Можно пойти дальше: любому уровню действительной инициации соответствует также другая модальность существа; последнее, таким образом, должно получать новое имя на каждом из этих уровней, и даже если это имя не дается ему фактически, оно тем не менее существует; и можно сказать, что имя на самом деле есть не что иное, как характерное выражение этой модальности. Итак, поскольку эти модальности в существе иерархизированы, то так же обстоит дело и с выражающими их именами; имя будет, следовательно, тем более верным, чем полнее оно соответствует модальности более глубокого порядка, поскольку тем самым оно выразит нечто больше отвечающее истинной сущности человеческого существа. Итак, вопреки обыденному мнению, светское имя, связанное с самой внешней модальностью и самым поверхностным проявлением, — наименее истинное из всех; и в особенности так обстоит дело в цивилизации, утратившей всякий традиционный характер, где такое имя не выражает почти ничего из природы существа. Настоящее же имя человеческого существа, самое истинное из всех (оно, собственно, и является «числом» в пифагорейском и каббалистическом смысле этого слова), — это имя, которое соответствует главной модальности его индивидуальности, т. е. его восстановлению в «примордиальном состоянии», ибо именно оно есть целостное выражение его индивидуальной сущности.

Из этих рассуждений следует, что инициатическое имя не должно быть известно в профанном мире; ведь оно выража-

---

[559] Первая должна, к тому же, рассматриваться как имеющая лишь иллюзорное существование в сравнении со второй — не только в силу различения уровней реальности, к которым они соответственно относятся, но также потому, что — как мы объяснили выше — «второе рождение» обязательно предполагает «смерть» профанной индивидуальности, которая, таким образом, может далее существовать лишь как простая видимость.

ет модальность существа, которая не могла бы проявиться в последнем, так что знание имени в известном смысле кануло бы в пустоту, не найдя того, к чему оно могло бы быть реально применено. И наоборот, светское имя выражает модальность, от которой существо должно избавиться, когда оно вступает в инициатическую область; тогда это имя для него — не более чем просто роль, которую оно играет вовне; имя не могло бы значить ничего в этой области, по отношению к которой выражаемое им, так сказать, не существует. Само собой разумеется, впрочем, что эти глубокие причины отличия и отделения инициатического имени от светского, как обозначающих сущности действительно различные, могут сознаваться не везде, где фактически практикуется изменение имен; вследствие вырождения некоторых инициатических организаций порой пытаются объяснить это совершенно внешними мотивами — например, представляя это как простую меру предосторожности; последнее в целом соответствует интерпретации символизма и ритуала в моральном и политическом смысле, хотя первоначально они представляли собой нечто абсолютно иное. Напротив, если речь идёт о светских организациях, те же самые внешние мотивы реально вполне значимы, и в них нет ничего помимо — как уже было сказано по поводу обрядов — желания имитировать обычаи инициатических организаций, что, естественно, ни в малейшей степени не соответствует реальности; и это ещё раз показывает, что за внешним сходством могут на деле скрываться вещи весьма различные.

Итак, все, что мы сказали выше о множественности имен, отображающих столько же модальностей существа, относится единственно к расширениям человеческой индивидуальности, взятой в её целостной реализации — т. е., с инициатической точки зрения, в области малых мистерий, как мы более точно объясним впоследствии. Когда существо переходит к «великим мистериям», т. е. к реализации сверхиндивидуальных состояний, оно выходит тем самым за пределы имени и формы; ибо — как учит индусская доктрина — по-

следние (*nāma-rūpa*) являются соответствующими выражениями сущности и субстанции индивидуальности. У такого существа действительно уже нет имени — ведь это ограничение, от которого оно отныне освобождено; оно сможет, если потребуется, взять любое имя для самопроявления в индивидуальной области, но имя это никоим образом не затрагивает его, будучи столь же случайным, как простая одежда, которую оно может отбросить или переменить по своей воле. В этом состоит объяснение сказанного выше; когда речь идёт об организациях такого уровня, то ни они, ни их члены не имеют имени; что ещё в этих условиях может дать повод к мирскому любопытству? Даже если оно сумеет раскрыть некоторые имена, значение их будет совершенно условным; это зачастую и происходит в организациях более низкого порядка, в которых применяются, например, «коллективные подписи», представляющие либо сами эти организации в их совокупности, либо функции, рассматриваемые независимо от индивидуальностей, которые их выполняют. Всё это, повторяем, вытекает из самой природы вещей, принадлежащих инициатической сфере, где не берутся в расчёт индивидуальные соображения; это отнюдь не имеет целью ввести в заблуждение некоторых исследователей, хотя последствия на деле именно таковы; но могут ли профаны предположить здесь что-либо иное, чем намерения, которые они сами могли бы иметь?

Отсюда в большинстве случаев также проистекает трудность или даже невозможность идентификации авторов произведений инициатического плана[560]; сочинения эти или совершенно анонимны, или, что близко к этому, подписаны символическим знаком либо условным именем; впро-

[560] Это, впрочем, можно отнести в самом общем плане ко всем традиционным цивилизациям, поскольку инициатический характер приписывается в них самим ремёслам, так что любое произведение искусства (или то, что так называют наши современники), какого бы рода оно ни было, непременно причастие этой сфере. О высшем и традиционном смысле «анонимата» см.: «Царство количества и знамения времени», гл. IX.

чем, нет никаких оснований думать, что их авторы могли играть в профанном мире какую-то внешнюю роль. Когда, напротив, такие произведения носят имя известного, реально существовавшего индивида, это немногим лучше, так как ещё не даёт точных сведений, о ком или о чём идёт речь: этот индивид вполне может быть рупором, даже маской; в подобном случае предполагаемое «его» произведение может содержать знания, которых у него реально никогда не было; он может быть лишь посвящённым низшей ступени или даже простым профаном, которого выбрали по каким-либо второстепенным причинам[561]; тогда важен, разумеется, не автор, а единственно организация, его вдохновившая.

Впрочем, даже на «светском» уровне можно подивиться тому, какое значение придаётся в наши дни индивидуальности автора и всему, что касается его прямо или косвенно; зависит ли ценность произведения от этих вещей? С другой стороны, нетрудно констатировать, что стремление связать своё имя с каким-либо произведением тем реже встречается в той или иной цивилизации, чем более тесно связана она с традиционными принципами; «индивидуализм» во всех его формах является поистине отрицанием последних. Легко понять, что всё это взаимосвязано, и мы не намерены на этом задерживаться, тем более что по этим предметам уже часто объяснялись в других местах; но было бы небесполезным ещё раз подчеркнуть здесь роль антитрадиционного духа, характерного для современной эпохи, как главной причины непонимания инициатических реальностей и стремления сводить их к «светским» точкам зрения. Именно этот дух под названиями «гуманизма» и «рационализма» в течение ряда веков постоянно стремится свести все к масштабам обычной человеческой индивидуальности — мы

[561] Например, так и было, по крайней мере отчасти, с романами о Святом Граале; к вопросу этого рода сводятся, пожалуй, все дискуссии о «личности» Шекспира, хотя на деле все, кто занят ими, никогда не рассматривали этот вопрос в его подлинном смысле и потому лишь запутали, сделав почти неразрешимым.

имеем в виду её ограниченную часть, известную профанам, — и отрицать все, что выходит за пределы этой узкой области, в частности все, что относится к инициации на той или иной её ступени. Едва ли необходимо отмечать, что излагаемые нами здесь рассуждения опираются преимущественно на метафизическую доктрину о многочисленных состояниях существа и являются её непосредственным приложением[562]; но как могут понять эту доктрину те, кто пытается превратить индивида (и даже одну его телесную модальность) в полное и замкнутое целое, существо самодостаточное, не видя того, чем он является в действительности, — вторичным и переходным проявлением существа в весьма частной области, среди неограниченного множества других, составляющих в совокупности универсальное Бытие, которым соответствует в этом же существе столько же модальностей и различных состояний, каковые он мог бы осознать, следуя по пути, открываемому инициацией.

[562] См. полное изложение указанной доктрины в нашей работе:«Множественные состояния существа».

Обряд и символ[A]

Выше мы указали, что обряд и символ, которые являются основными элементами любой инициации и в целом неизменно выступают рука об руку во всем, что носит традиционный характер, в действительности тесно связаны по самой своей природе. И вправду, во всех составных частях любого обряда обязательно заключен символический смысл; и наоборот, на того, кто, обладая надлежащими способностями и склонностями, медитирует над символом (а именно для этого он прежде всего и предназначен), последний производит воздействие, вполне сопоставимое с воздействием самих обрядов, — разумеется, с той оговоркой, что исходным моментом процесса медитации и предварительным его условием должна быть регулярная инициатическая трансмиссия, без чего обряды были бы пустой видимостью, как это и случается в пародиях псевдоинициации. Надо ещё добавить, что истинно традиционные обряды и символы (те же, что лишены традиционного характера, не заслуживают такого названия, будучи в действительности профанными подделками) подобным же образом происходят из «нечеловеческого» источника; уже отмеченная нами невозможность приписать им определённого автора или создателя связана отнюдь не с невежеством, как это могут предположить заурядные историки (если они в тщетных поисках объяснения не увидят в этом продукт «коллективного сознания»; последнее, даже если бы и существовало, было бы во всяком случае неспособно породить вещи трансцендентные, подобные тем, о которых идёт речь); она является неизбежным след-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XVI.

ствием именно этого «нечеловеческого» происхождения, которое может быть оспорено лишь теми, кому совершенно неведома истинная природа традиции и всего того, что составляет её неотъемлемую часть, каковой со всей очевидностью являются как обряды, так и символы.

Рассматривая ближе это глубокое тождество обряда и символа, мы прежде всего можем сказать, что символ, понимаемый, как это чаще всего бывает, в качестве «графического» изображения, есть лишь своего рода фиксация обрядового жеста[563]. Причем, само вычерчивание символа, как правило, происходит в условиях, сообщающих этому процессу черты обряда в собственном смысле слова; мы видим ясный пример этого в такой низшей области, как магия (которая, невзирая ни на что, является наукой традиционной) с её набором изображений талисманов; а на уровне, нас непосредственно интересующем, вычерчивание «янтр» в индусской традиции представляет собой не менее поразительный пример[564].

Но это ещё не все, ибо понятие символа, на которое мы только что сослались, по правде говоря, слишком узко; имеются не только изобразительные и визуальные, но также и звуковые символы; мы уже указывали на существующее в индусской доктрине различие между двумя основными категориями — «янтрой» и «мантрой»[565]. Тогда же мы уточнили, что преобладание той или другой категории символов характеризует два рода обрядов, причём визуальные символы были связаны первоначально с традициями оседлых народов, а звуковые — народов кочевых; впрочем, ясно, что между теми и другими не следует проводить абсолютного

---

[563] Эти рассуждения непосредственно связаны с тем, что мы назвали «теорией жеста»; мы неоднократно упоминали её по различным поводам.

[564] Можно добавить сюда изображение «таблицы Ложи» в старом масонстве (по-английски *tracing board*, а также, возможно искажённое, *trestle-board*), которая действительно была настоящей «янтрой». В качестве примера можно также привести обряды, связанные с сооружением объектов традиционного характера, непременно наделенных символическим значением.

[565] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXI.

разделения (вот почему мы и говорим только о преобладании); здесь возможны любые комбинации, обусловленные множеством адаптаций, происходивших в течение веков, когда учреждались различные известные нам сегодня традиционные формы. Эти рассуждения достаточно ясно показывают связь, существующую в целом между обрядами и символами; но мы можем добавить, что в случае «мантры» эта связь видна более отчетливо; в самом деле, тогда как визуальный символ, будучи начертан, пребывает в неизменном состоянии (вот почему мы говорили о фиксированном жесте), звуковой символ, напротив, становится доступным восприятию лишь в ходе самого совершения обряда. Впрочем, это различие смягчается, когда устанавливается соответствие между визуальными и звуковыми символами; так происходит при письме, представляющем собой настоящую фиксацию звука (разумеется, не самого звука как такового, но постоянной возможности его воспроизведения); и едва ли нужно напоминать в связи с этим, что любая письменность, по крайней мере в её истоках, есть в первую очередь символическое изображение. в конечном счёте, так же обстоит дело и со словом, которому в силу самой его природы не в меньшей степени присущ символический характер; вполне очевидно, что любое слово есть не что иное, как символ идеи, которую оно призвано выразить; равным образом и язык, устный и письменный, является поистине совокупностью символов; вот почему язык — вопреки всем «натуралистическим» теориям, изобретенным в новейшие времена с целью его объяснения, — не может быть ни более или менее искусственным творением человека, ни простым продуктом его чисто индивидуальных способностей[566].

Существует также способ использования визуальных символов, вполне сопоставимый в только что указанном нами

плане с символами звуковыми; в этом случае символы не имеют постоянной формы, но употребляются как знаки в обрядах инициатических (в частности, «знаки узнавания», о которых мы говорили ранее)[567] и даже религиозных («знак креста» — типичный и известный всем пример)[568]; здесь символ реально слит с самим обрядовым жестом[569]. Впрочем, не следует усматривать в этих знаках третью категорию символов, отличную от тех, о которых мы говорили до сих пор; возможно, иные психологи толковали бы их именно таким образом, обозначив их как «моторные» символы или что-то в этом роде; но, будучи явно предназначены для зрительного восприятия, они уже тем самым входят в категорию визуальных символов и в силу своей, так сказать, «мгновенности» представляют в её рамках наибольшее сходство с категорией звуковых символов. в конечном счёте, сам «графический» символ есть, повторяем, жест или фиксированное движение (само движение либо более или менее сложная совокупность движений, необходимых для его начертания, которую психологи на своем специальном языке назвали бы, несомненно, «моторной схемой»[570]); в отношении звуковых символов можно сказать также, что движение

---

[566] Само собой разумеется, что различие между «священными языками» и «языками светскими» есть вторичное явление; языки, подобно наукам и искусствам, приобретают светский характер только в результате вырождения; с языками это случается раньше и легче по причине их более обиходного и повсеместного использования.

[567] «Слова», используемые подобным образом, естественно, входят в разряд звуковых символов.

[568] Этот знак, впрочем, был также настоящим «знаком узнавания» для первых христиан.

[569] Промежуточным в своем роде является случай символических фигур, которые чертятся при подготовке обряда или в начале его и стираются тотчас после его завершения; это относится к большинству «янтр», а некогда относилось также к «таблице Ложи» в масонстве. Это делается не только в целях защиты от любопытства профанов (такое объяснение слишком упрощенно и поверхностно); прежде всего здесь нужно видеть следствие тесной связи символа и обряда, так что первый не мог бы визуально существовать без второго.

[570] Это ясно видно в случае, подобном «знаку узнавания», который у пифагорейцев состоял в начертании пентаграммы одним движением.

голосовых связок, необходимое для их произнесения (идет ли речь об обычном слове или о музыкальных звуках), в целом представляет собой жест, подобно остальным видам телесных движений, от которых, впрочем, его невозможно полностью отделить[571]. Таким образом, понятие жеста, взятое в его самом широком значении (и которое, к тому же, более соответствует тому, что действительно понимается под этим словом, нежели ограниченное значение, придаваемое ему обычно), сводит все эти различные случаи к единству, так что можно сказать, что в этом по сути и состоит их общий принцип; на метафизическом уровне данный факт имеет глубокое значение, о котором мы не можем здесь распространяться, дабы не слишком удаляться от главного предмета нашего исследования.

Теперь нетрудно будет понять, что любой обряд есть в буквальном смысле совокупность символов: и действительно, последние включают не только употребление предметов или изображение фигур, как могли бы подумать те, кто придерживается самых поверхностных представлений, но также производимые жесты и произносимые слова (причем последние, согласно вышесказанному, суть лишь частный случай первых) — одним словом, все без исключения элементы обряда; тогда эти элементы имеют значение символов по самой своей природе, а не в силу добавочного значения, возникшего из внешних обстоятельств и по сути дела им не свойственного. Можно было бы также сказать, что обряды представляют собой символы, «приведённые в действие», и что всякий ритуальный жест есть «действующий»

---

[571] В связи с вопросом об отношениях между языком и жестом, взятым в его самом обычном и ограниченном смысле, отметим работы достопочтенного Марселя Жусса, которые — хотя его позиция, безусловно, совершенно отлична от нашей, — тем не менее, на наш взгляд, достойны внимания, особенно в части, касающейся некоторых традиционных способов выражения, связанных с созданием и использованием традиционных языков и почти полностью утраченных или забытых в языках светских, которые в итоге оказались сведены к самой ограниченной языковой форме.

символ[572]; в целом это лишь другой способ выразить то же самое, особо подчёркивая при этом, что обряд, как и всякое действие, обязательно совершается во времени[573], тогда как символ как таковой может быть рассмотрен с «вневременной» точки зрения. В этом смысле можно было бы говорить об определённом превосходстве символа над обрядом; но по сути обряд и символ — лишь два аспекта одной и той же реальности; и последняя в конечном счёте — не что иное, как соответствие, сопрягающее друг с другом все уровни универсального Бытия таким образом, что при её посредстве наше человеческое состояние может быть приведено в связь с высшими состояниями существа.

---

[572] С этой точки зрения отметим, в частности, роль, выполняемую в обрядах жестами, которые индусская традиция называет *mudrā* и которые представляют собой настоящий язык движений и позиций; «прикосновения» (по-английски grips), употребляемые в качестве «средств узнавания» в инициатических организациях как на Западе, так и на Востоке, в действительности суть не что иное, как особый случай *mudrā*.

[573] На санскрите слово карма, которое означает прежде всего «действие» в целом, употребляется «техническим» образом для обозначения, в частности, «обрядового действия»; тогда оно выражает непосредственно тот характер обряда, на который мы здесь указываем.

Смешение психического и духовного[А]

То, что мы сказали по поводу некоторых психологических объяснений традиционных учений, представляет собою частный случай очень распространенного в современном мире смешения двух областей: психической и духовной; и это смешение, даже если оно не доходит до переворачивания, как это происходит в психоанализе, отождествляющем духовное с тем, что есть самого низшего в психическом порядке, не становится от этого менее опасным. Впрочем, это является в некотором роде естественным следствием того факта, что европейцы уже давно не умеют различать «душу» и «дух» (и, конечно, для этого много сделал картезианский дуализм, поскольку он смешивает в одном всё то, что не есть тело, и это нечто смутное и плохо определённое без различия называет то одним, то другим именем); это смешение обнаруживается ежеминутно также и в повседневной речи; то, что имя «духи» дается обычно тем психическим «индивидуальностям», которые, конечно, ничего общего с «духовным» не имеют, и само наименование «спиритизм», которое из него следует[Б], не говоря уже о другой ошибке, согласно которой «духом» называют то, что реально является лишь «умственным», служит достаточным примером этого. Слишком очевидны досадные последствия, которые могут проистекать из подобного состояния вещей: распространение этого смешения, в особенности в современных условиях, означает, хотят того или нет, вовлечение человеческих существ в безвозвратное погружение в хаос «промежуточного мира»

[А] Эта статья была позже опубликована в книге «Царство количества и знамения времени» (1945) как глава XXXV.

[Б] Слово «дух» по-франц. *esprit* — прим. пер.

и в действия в интересах, впрочем, часто неосознанно, «сатанинских» сил, управляющих тем, что мы назвали «контриниациацией».

Но здесь следует внести некоторое уточнение, чтобы избежать непонимания: нельзя сказать, что любое развитие способностей человеческого существа, даже в таком невысоком порядке, который представляет собою область психического, является само по себе «губительным»; но не надо забывать, что эта область является преимущественно областью иллюзий, и что, к тому же, всегда надо уметь расположить каждую вещь в том месте, которое ей нормальным образом принадлежит; в конце концов, все зависит от того употребления, которое придают этому развитию, и прежде всего, необходимо рассматривать, принимается ли оно как цель в себе или, напротив, как простое средство, для достижения цели высшего порядка. В действительности, все что угодно может, смотря по обстоятельствам в каждом особом случае, послужить поводом или «поддержкой» для того, кто становится на путь, должный привести его к духовной «реализации»; особенно это верно вначале, по причине разнообразия индивидуальной природы, влияние которой тогда является максимальным, и так обстоит дело до определённого пункта, пока границы индивидуальности полностью не будут превзойдены. Но с другой стороны, все может быть в той же мере препятствием, как и «поддержкой», если человек останавливается и предается иллюзиям и заблуждениям относительно неких видимостей «реализации», которые не обладают никакой истинной ценностью и суть лишь совершенно случайные и несущественные результаты, если только можно их рассматривать с какой бы то ни было точки зрения в качестве результатов; и эта опасность заблуждения существует всегда, пока ещё остаются в порядке индивидуальных способностей; однако, что касается психических способностей, то несомненно, опасность очень велика, и тем более велика, чем к более низкому порядку относятся эти способности.

Конечно, опасность гораздо меньше, когда речь идёт только о способностях телесного и физиологического порядка; в качестве примера мы можем привести ошибку, которую делают некоторые западные люди, считающие йогу, как мы уже говорили выше, или, по крайней мере, то немногое, что им известно из её подготовительных процедур, чем-то вроде метода «физической культуры»; в подобном случае лишь подвергаются риску достичь через «практику», исполняемую необдуманно и без контроля, результата, совершенно противоположного тому, к которому стремятся, и разрушают своё здоровье, намереваясь его улучшить. Это ничем бы нас не заинтересовало, кроме того факта, что здесь есть грубое отклонение в использовании этой «практики», которая на самом деле создана совершенно для другого использования, далёкого, насколько это только возможно, от этой области физиологии, и естественное отражение которого в этой области составляет лишь простой «случай», которому не следует придавать ни малейшего значения. Однако надо добавить, что эта же самая «практика» также может иметь, помимо воли невежды, который предается ей, как какой-нибудь «гимнастике», отражение в тонких качествах индивида, что, в действительности, значительно увеличивает её опасность: так можно, вовсе не подозревая этого, открыть дверь для влияний различного рода (и, разумеется, влияния самого низкого качества выигрывают от этого в первую очередь), от которых так мало защищены, что иногда даже и не подозревают об их существовании, и потому совершенно неспособны различить их истинную природу; но по крайней мере, здесь нет никакой «духовной» претензии.

Совершенно иначе обстоит дело, когда в игру вступает смешение психического и духовного, смешение, которое предстаёт в двух противоположных формах: в первой — духовное сводится к психическому, и именно это происходит в том виде объяснений, о которых мы говорили; во второй — психическое, напротив, принимается в качестве духовного, и самым тривиальным примером этого является спири-

тизм, но и другие, более сложные формы «неоспиритуализма» происходят совершенно таким же образом из этой же ошибки. В обоих случаях, в конечном счёте, недооценивается всегда именно духовное; но первый случай относится к тем, кто его просто отрицает, если не всегда явным образом, то по крайней мере фактически, а второй — к тем, кто создаёт себе иллюзию ложной духовности, и именно второй случай мы сейчас намереваемся рассмотреть. Причина, по которой столько людей позволяют себе обманываться этой иллюзией, по сути, очень проста: одни ищут прежде всего так называемые «силы», то есть, в конечном счёте, в той или иной форме, производство более или менее экстраординарных «феноменов»; другие стараются «концентрировать» своё внимание на низших «ответвлениях» человеческой индивидуальности, ошибочно принимая их за высшие состояния просто потому, что находятся вне тех рамок, в которых обычно заключена деятельность «среднего» человека, и которые, в соответствии с профанной точкой зрения современной эпохи, принято называть «обычной жизнью», не заключающей в себе никакой возможности внетелесного порядка. А для них, в результате, привлекательность «феномена», то есть, по сути, «экспериментальная» тенденция, присущая современному духу, чаще всего как раз и является источником ошибки: в действительности, они всегда хотят достичь в определённом роде «чувственных» результатов, они думают, что в этом и состоит «реализация»; но именно это вынуждает утверждать, что всё, поистине относящееся к духовному порядку, на каком бы удалении он ни находился, от них полностью ускользает, чего они даже и не понимают, и что, при полном отсутствии всякой «квалификации» в этом отношении, для них было бы гораздо лучше оставаться в посредственной и банальной безопасности «обычной жизни». Разумеется, речь здесь вовсе не идёт об отрицании подобных «феноменов» как таковых; мы бы сказали, они даже слишком реальны, и от этого они ещё более опасны; мы категорически возражаем именно против их ценности и интереса,

в особенности, с точки зрения духовного развития, а к этому как раз и относится иллюзия. Если бы это было лишь простой тратой времени и усилий, то, в конце концов, зло не было бы столь велико; но вообще, человек, привязывающийся к этим вещам, становится потом неспособным им противостоять и от них отойти, и таким образом непоправимо сбивается с пути; хорошо известен во всех восточных традициях случай индивидов, которые, став простыми производителями таких «феноменов», никогда уже не достигнут никакой духовности. Но более того: в этом может быть нечто вроде развития «наоборот», которое не приносит никакого ценного приобретения, но все больше и больше удаляется от духовной «реализации», вплоть до полного погружения в эти низшие «ответвления» своей индивидуальности, о которых речь шла выше и через которые индивид может вступить в контакт лишь с «инфрачеловеческим»; его ситуация оказывается тогда безвыходной или, по крайней мере, из неё есть только один выход, а именно, полная «дезинтеграция» сознательного существа; а для индивида это, собственно, является эквивалентом окончательного растворения всего проявленного «космоса».

Нелишне было бы в этом отношении ещё больше, может быть, чем в каком-нибудь другом, остерегаться всякого призыва к «подсознательному», «инстинкту», «интуиции», инфрарациональному, даже к «витальной силе», более или менее плохо определённой, одним словом, ко всем тем тёмным и смутным вещам, которые так возбуждают современных философов и психологов и которые более или менее непосредственно ведут к установлению контакта с низшими состояниями. С ещё большим основанием следует остерегаться с максимальной бдительностью (так как здесь речь идёт о слишком коварном притворстве) всего того, что толкает существо «расплавиться» (*se fondre*), мы охотнее сказали бы «смешаться» (*se confondre*) или даже «раствориться» (*se dissoudre*) в чём-то вроде «космического сознания», исключающего всякую «трансценденцию», следовательно,

всякую действительную духовность; таково крайнее следствие всех антиметафизических ошибок, которые в их более специальном философском аспекте обозначаются такими терминами, как «пантеизм», «имманентизм» и «натурализм»; всё это, впрочем, тесно связано друг с другом. Таково следствие, от которого многие, конечно, отшатнулись бы, если бы на самом деле могли знать, о чём они говорят. Действительно, это буквально духовность «наизнанку», замена её на то, что поистине ей противоположно, поскольку неизбежно ведёт к её окончательной утрате, в чём и состоит, собственно говоря, «сатанизм»; будет ли он сознательным или бессознательным, смотря по обстоятельствам, это довольно мало влияет на результат; не надо забывать, что «бессознательный сатанизм» некоторых людей, в нашу эпоху более многочисленных, чем в какую-либо иную, эпоху беспорядка, расширяющегося во все сферы, на самом деле есть лишь инструмент на службе «сознательного сатанизма» представителей «контриниициации».

У нас уже был случай говорить о символизме посвящения «мореплавания», осуществляющегося через Океан, который представляет собою психическую область, когда речь идёт о её пересечении, избегая всех её опасностей ради достижения цели[574]; но что можно сказать о том, кто бросается в этот Океан, не имея другого стремления, кроме как утонуть в нём? Именно это, и очень точно, означает так называемое «слияние» с «космическим сознанием», которое на самом деле есть не что иное, как ансамбль, спутанный и не поддающийся различению, всех психических влияний, которые, хотя некоторые могут воображать себе иное, абсолютно ничего общего, конечно, не имеют с духовными влияниями, даже если и случается, что они более или менее сходны с некоторыми из их внешних проявлений (так как это область, где «подделка» осуществляется во всей своей полноте, и именно потому эти «феноменальные» проявления сами по

[574] См. «Царь мира», стр. 120-121, и «Духовное владычество и мирская власть», стр. 140-144.

себе никогда ничего не доказывают и могут быть совершенно похожими как у святого, так и у колдуна). Совершающие эту фатальную ошибку просто забывают или игнорируют различие между «высшими Водами» и «низшими Водами»; вместо того, чтобы возвыситься к Океану наверху, они низвергаются в бездны Океана внизу; вместо того, чтобы сконцентрировать все свои усилия, направив их к лишённому форм миру, который лишь один может быть назван «духовным», они рассеивают их в неопределённом, меняющемся и текучем разнообразии форм тонкого проявления (что как раз в точности, насколько это возможно, соответствует бергсоновской концепции «реальности»), не подозревая того, что принимаемое ими за полноту «жизни» в действительности есть только царство смерти и безвозвратного распада.

Искусства и их традиционная концепция

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1925_LVI.html

О мнимых психических «силах»[A]

Чтобы покончить с магией и тому подобными вещами, мы должны также обратиться к другому вопросу — о так называемых психических «силах»; последний, в свою очередь, приводит нас прямо к тому, что касается инициации или, скорее, заблуждений на её счет, — ведь, как мы сказали вначале, ей приписывается цель «развития скрытых психических сил» в человеке. Это, по сути, есть не что иное, как способность производить «феномены», более или менее экстраординарные; и фактически большинство псевдоэзотерических или псевдоинициатических школ современного Запада не предлагают ничего другого; это настоящая мания у большинства их членов, которые настолько заблуждаются относительно возможностей упомянутых «сил», что принимают их за признак духовного развития, а подчас за его завершение; однако, даже если эти «силы» не являются просто плодом воображения, то относятся единственно к психической сфере, в действительности не имеющей ничего общего со сферой духовной, и чаще всего представляют препятствие обретению всякой истинной духовности.

Эта иллюзия относительно природы и значения упомянутых «сил» чаще всего связана с чрезмерным интересом к «магии», в основе которой также лежит, как мы уже отметили, страсть к «феноменам», столь характерная для современной западной ментальности; но здесь возникает другая ошибка, которую стоит отметить: дело в том, что не существует «магических сил» — хотя такое выражение встречается на каждом шагу, — и не только у тех, о ком мы упомина-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXI.

ем, но также — в силу курьезного согласия в заблуждении — у тех, кто пытается бороться с этими тенденциями, пребывая в не меньшем неведении, нежели первые, относительно сути вещей. Магию следует трактовать как естественную и экспериментальную науку, каковой она и является в действительности; сколь бы странными или исключительными ни были феномены, которыми она занимается, они не становятся от этого более «трансцендентными», чем другие; маг, вызывая подобные феномены, достигает этого, просто применяя своё знание некоторых естественных законов, — законов тонкого мира, к которому принадлежат «силы», приводимые им в действие. Следовательно, в этом нет никакой исключительной «силы», как нет её у того, кто, изучив какую-либо науку, применяет её результаты на практике; скажут ли, например, что врач владеет «силами», если он, зная, какое лекарство подходит при той или иной болезни, исцеляет больного при помощи указанного лекарства? Между магом и обладателем психических «сил» имеется различие, вполне сопоставимое с разницей, существующей на телесном уровне между тем, кто исполняет определённую работу с помощью машины, и тем, кто осуществляет её единственно благодаря силе или ловкости своего организма; тот и другой действуют в одной области, но разными способами. С другой стороны, идёт ли речь о магии или о «силах» — в любом случае, повторяем, в этом нет абсолютно ничего ни духовного, ни инициатического; если мы отмечаем различие между этими двумя вещами, то не потому, что ставим одно выше другого; но всегда необходимо точно знать, о чём идёт речь, и рассеивать заблуждение по этому предмету.

«Психические силы» у некоторых индивидов суть нечто совершенно «спонтанное», результат простой естественной предрасположенности, которая развивается сама по себе; вполне очевидно, что в этом случае незачем ею похвалять-ся, — не более, нежели другой какой-либо способностью, — ведь эти «силы» не свидетельствуют ни о какой преднаме-

ренной «реализации»; и даже тот, кто обладает ими, может не подозревать о существовании подобной вещи: если он никогда не слышал об «инициации», ему, разумеется, не придет в голову идея считать себя «инициируемым» только потому, что он видит вещи, которых не видят все остальные, или ему иногда снятся «вещие» сны, или ему удается исцелить больного простым прикосновением, так что он сам не знает, как это вышло. Но бывают также случаи, когда подобные «силы» приобретаются или развиваются искусственно, в результате некоторых особых «тренировок»; это нечто более опасное, так как редко обходится без нарушения равновесия; и в то же время именно в этом случае легче возникает иллюзия: есть люди, убеждённые, что обрели определённые «силы», совершенно, впрочем, мнимые, либо просто под влиянием своего желания и своего рода навязчивой идеи, либо под воздействием внушения со стороны кого-то из тех кругов, где обычно практикуются «тренировки» подобного рода. Здесь в особенности невпопад говорят об «инициации», в большей или меньшей степени отождествляя её с обретением этих пресловутых «сил»; неудивительно поэтому, что слабые или невежественные умы позволяют увлечь себя подобными претензиями, коих, однако, достаточно, чтобы обесценить констатацию существования первого случая, о котором мы говорили; в нём находят «силы», совершенно подобные, если даже не более развитые и подлинные, — и это при отсутствии малейшего следа реальной или предполагаемой инициации. Пожалуй, самое странное и малопонятное состоит в том, что если обладателям таких «спонтанных сил» случается войти в контакт с самими этими псевдоинициатическими кругами, они порой приходят к убеждению в собственной «инициированности»; им следовало, конечно, лучше знать о реальном характере этих способностей, которые встречаются в той или иной степени у многих детей, в остальном вполне обычных, хотя впоследствии чаще всего способности эти рано или поздно исчезают. Все эти иллюзии можно извинить единственно тем, что

никто из тех, кто их вызывает и поддерживает у себя или других, не имеет ни малейшего понятия о настоящей инициации; но, разумеется, это отнюдь не уменьшает опасности — ни со стороны психических и даже физиологических расстройств, обычно сопровождающих подобного рода вещи, ни со стороны отдалённых и ещё более серьёзных последствий беспорядочного развития низших возможностей; последнее, как мы сказали в другом месте, идёт в направлении, прямо противоположном духовности[584].

Особенно важно отметить, что «силы», о которых идёт речь, вполне могут сосуществовать с полнейшим доктринальным невежеством, что нетрудно констатировать, например, у большинства «ясновидящих» и «целителей»; одно это достаточно доказывает, что они не имеют ни малейшего отношения к инициации, целью которой может быть лишь чистое знание. В то же время это показывает, что обретение таких «сил» лишено подлинного интереса, поскольку их обладатель не продвинулся в реализации своего собственного существа, — реализации, единой с самим действительным знанием; они являют собой приобретения совершенно вторичные и промежуточные, в точности сопоставимые в этом плане с телесным развитием, которое, впрочем, по крайней мере не несёт в себе тех же опасностей; и даже определённые, не менее второстепенные преимущества, каковые может дать их применение, не компенсируют упомянутых неудобств. Разве эти преимущества не состоят зачастую в том, чтобы удивлять наивных и заставлять их восхищаться собой, или в других способах удовлетворения тщеславия, не менее пустых и ребяческих; выставлять эти «силы» напоказ есть уже доказательство ментальности, несопоставимой с любой инициацией, даже на самом начальном уровне; что же сказать тогда о тех, кто пользуется ими, чтобы прослыть за «великих посвящённых»? Всё это не что иное, как шарлатанство, даже если «силы», о которых идёт речь, реальны

[584] См.: там же, гл. XXXV.

в своей сфере; в самом деле, здесь представляет интерес не столько реальность феноменов как таковых, сколько значение и ценность, которые им надлежит приписывать.

Несомненно, что даже у тех, чья добросовестность неоспорима, роль внушения в подобных феноменах очень велика; чтобы убедиться в этом, достаточно рассмотреть случай «ясновидящих»; их так называемые «откровения» отнюдь не согласуются между собой, но, напротив, всегда связаны с их собственными идеями либо с идеями их окружения или школы, к которой они принадлежат. Предположим, однако, что речь идёт о вещах совершенно реальных, что, впрочем, более вероятно тогда, когда «ясновидение» спонтанно, нежели когда оно было развито искусственно; но даже в этом случае непонятно, почему увиденное или услышанное в психическом мире было бы в целом более интересным и важным, нежели то, что каждый видит и слышит в мире телесном, прогуливаясь по улице: люди, по большей части ему неинтересные или безразличные, инциденты, его не касающиеся, фрагменты бессвязных или даже непонятных разговоров и т. д.; такое сравнение, пожалуй, даёт самое верное представление о том, что предстаёт взору вольного или невольного «ясновидца». Первый более извинителен в своем непонимании — ведь он должен испытывать известные затруднения в признании того, что все его усилия, порой в течение ряда лет, привели в конечном счёте к столь ничтожному результату; но спонтанному «ясновидящему» его способность должна казаться вполне естественной, как оно и есть на деле; если бы его не убеждали слишком часто, что она экстраординарна, он, возможно, никогда и не подумал бы ни заниматься тем, что он встречает в психической области, — не более, чем его аналогом в области телесной, — ни искать сверхъестественных или усложнённых значений там, где в огромном большинстве случаев этого нет. Собственно говоря, у всего есть причина, даже у самого незначительного и на первый взгляд несущественного, но она для нас столь мало важна, что мы её никак не учитываем и не испытыва-

ем потребности её искать, по крайней мере когда речь идёт о том, что принято называть «повседневной жизнью», т. е. в целом о событиях мира телесного; если бы то же правило соблюдалось в отношении мира психического (который, по сути, не менее ординарен сам по себе, если речь не идёт о нашем его восприятии), от скольких заблуждений мы были бы избавлены! Правда, для этого потребовалось бы такое ментальное равновесие, каковым, к сожалению, «ясновидящие», даже спонтанные, одарены весьма редко, а тем более те, кто перенес психические «тренировки», о которых мы говорили выше. Как бы то ни было, эта абсолютная «незаинтересованность» по отношению к феноменам необходима каждому, кто, будучи наделен от природы такими способностями, хочет, несмотря на это, осуществить реализацию духовного порядка; что же касается того, кто их лишен, то, отнюдь не стремясь их обрести, он, напротив, должен считать это весьма ценным преимуществом в плане самой реализации — ибо ему придется, стало быть, преодолевать меньше препятствий; мы вернёмся вскоре к этому последнему вопросу.

В целом, само слово «силы», когда его употребляют таким образом, имеет большой недостаток, напоминая об идее превосходства, которую эти вещи отнюдь не содержат; если его всё же принять, оно стало бы простым синонимом слова «способности», этимологически почти идентичного по смыслу[585]; это возможности существа, не имеющие, однако, ничего «трансцендентного», поскольку они полностью относятся к индивидуальному уровню, и даже на этом уровне отнюдь не являются высшими и самыми достойными внимания. Что касается придания им какой-либо инициатической ценности — как способностям даже просто вспомогательным или подготовительным, — то это было бы противно истине; а поскольку лишь последняя имеет цену в наших глазах, мы должны видеть вещи такими, каковы они есть, не за-

[585] По этому первоначальному смыслу слово «способности» идентично соответствующему санскритскому термину *индрийя*.

ботясь о том, нравится это кому-нибудь или не нравится; обладатели психических «сил» напрасно сердились бы на нас — тем самым они подтвердили бы нашу правоту, демонстрируя своё непонимание и недостаток духовности; как, в самом деле, иначе определить это выдвижение на первый план индивидуальных преимуществ или скорее их видимости, заставляющее предпочесть её знанию и истине? [586]

[586] Не следует противопоставлять вышесказанному аргумент из числа тех, согласно которым стихийные «силы» могли бы быть результатом какой-либо инициации, полученной в «астрале», если не в «предыдущих существованиях»; необходимо уяснить, что, говоря об инициации, мы подразумеваем серьёзные вещи, а не сомнительные фантасмагории.

Отказ от «сил»[A]

Итак, мы показали, сколь мало интереса представляют так называемые психические «силы», а также подчеркнули отсутствие всякой связи между их развитием и духовной или инициатической реализацией; теперь, прежде чем расстаться с этим предметом, остановимся на том факте, что с точки зрения подобной реализации они не только бесполезны и лишены значения, но даже в большинстве случаев вредны. В самом деле, они способствуют «рассеянию» в строго этимологическом смысле этого слова: человек, поглощенный многочисленными формами деятельности мира телесного, никогда не сумеет ни «сконцентрировать» своё сознание на высших реальностях, ни, следовательно, развить в самом себе соответствующие этому возможности; тем более так произойдет и с тем, кто будет блуждать и «расточать» себя во множественности — несравнимо более обширной и разнообразной — психического мира с его неограниченными формами; помимо исключительных случаев, весьма возможно, что он никогда не сумеет освободиться от него, особенно если, сверх того, питает относительно значения этих вещей иллюзии, которых вовсе не предполагает телесная активность.

Вот почему тот, кто имеет вполне определённое намерение следовать инициатическим путём, не только не должен стремиться обрести или развить в себе эти пресловутые «силы», но, напротив, даже если они обнаружатся у него спонтанным и совершенно случайным образом, должен безжалостно устранить их как препятствия, могущие отвратить

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXII.

его от единственной цели, к которой он стремится. Не то чтобы он всегда должен был видеть в этом «искушение» или «дьявольские козни» в литературном смысле — как порой слишком охотно утверждают; но всё же есть нечто подобное в том, что мир индивидуального проявления, как на психическом, так и на индивидуальном уровне, по-видимому, пытается всеми способами удержать того, кто стремится от него ускользнуть; в этом проявляется своего рода реакция противоположных сил, которая, как и трудности другого порядка, связана с бессознательной враждебностью среды. Разумеется, поскольку человек не может изолироваться от среды и стать совершенно независимым от неё, покуда он не достиг цели или, по крайней мере, этапа, характеризуемого освобождением от условий индивидуального человеческого состояния, совсем не исключено, что эти проявления суть в то же время весьма естественные, хотя и чисто случайные результаты производимой им внутренней работы, внешние отголоски которой порой принимают самые неожиданные формы, далеко выходящие за пределы того, что могут вообразить люди, не имевшие случая познакомиться с этим лично.

С другой стороны, те, кто от природы обладает некоторыми анормальными психическими способностями, ставятся тем самым в невыгодное положение в плане их духовного развития; они должны не только перестать интересоваться этим и придавать этому какое-либо значение, но и свести соответствующие упражнения до минимума, если не прекратить совершенно. В самом деле, если рекомендовалось сократить по возможности использование телесных чувств, по крайней мере в течение определённых более или менее продолжительных периодов работы, чтобы не отвлекаться, то же в равной степени верно для свойств психических; более того, тогда как человек не сможет жить, если прекратит полностью и надолго работу своих органов чувств, то во втором случае ничего подобного не происходит и никакого серьёзного неудобства не может проистечь из этого «запре-

та»; напротив, существо может лишь выиграть в плане своего органического и умственного равновесия и оказаться впоследствии в лучших условиях, чтобы заняться — не рискуя впасть в более или менее патологическое состояние — развитием своих высших возможностей.

Те, кто демонстрирует экстраординарные «феномены», чаще всего являются существами с довольно низким уровнем интеллектуального и духовного развития, порой даже совершенно искажённого особыми «тренировками», которым они подвергаются; легко понять, что тот, кто посвятил часть своей жизни исключительно воспроизведению какого-либо «феномена», станет с тех пор неспособным на что-либо другое и что возможности иного рода отныне будут для него бесповоротно закрыты. Именно это обычно случается с теми, кто уступает притяжению психической области; даже если они предприняли вначале труд по инициатической реализации, то окажутся остановленными на этом пути и не пойдут дальше, радуясь тому, что ещё остались здесь и не дали увлечь себя мало-помалу в направлении, которое, как мы объяснили в другом месте, противоположно духовности и в конечном счёте может лишь привести к «распаду» сознательного существа[587]; но оставим в стороне этот крайний случай — ведь даже простая приостановка всего духовного развития есть уже достаточно серьёзное следствие, над которым должны бы поразмыслить любители «сил», если они не ослеплены полностью иллюзиями «промежуточного» мира.

Нам, пожалуй, возразят, что есть подлинные инициатические организации, которые сами толкают некоторых индивидов к развитию этих «сил»; но правда состоит в том, что индивиды, о которых здесь идёт речь, — это те, кому недостаёт инициатических «качеств» и кто, напротив, имеет в то же время особые способности в психическом плане, так что в итоге это все, что в действительности возможно с ними

[587] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXV.

сделать. Впрочем, в подобных условиях психическим развитием руководят и контролируют его способом, представляющим минимум неудобств и опасностей; эти существа реально пользуются благами связи, установленной таким образом, пусть и на низшем уровне, с традиционной организацией; последняя, со своей стороны, может использовать их для цели, которой они сами не сознают, — не потому что её от них намеренно скрывают, но единственно потому, что при ограниченности своих возможностей они были бы совершенно неспособны её понять.

Само собой разумеется, что опасности, о которых мы только что упомянули, перестают существовать для того, кто достиг определённой ступени инициатической реализации; можно даже сказать, что в последнем случае индивид имплицитно обладает всеми «силами», не имея нужды прибегать к их развитию каким-либо способом, — уже потому, что он господствует «сверху» над силами психического мира; но, как правило, он не упражняет эти способности, поскольку они более не представляют для него никакого интереса. Аналогичным образом тот, кто проник в самую суть некоторых традиционных наук, совершенно перестаёт интересоваться их применением и никак их не использует; ему довольно чистого знания, и поистине только оно важно для него, а все остальное — лишь простые случайности. Впрочем, любое проявление этих вещей есть неизбежно своего рода «нисхождение», даже если оно в действительности носит лишь внешний характер и реально не затрагивает само существо; и вправду, не следует забывать, что непроявленное превосходит проявленное и, следовательно, факт пребывания в этом «непроявленном» будет, если можно так выразиться, более адекватным выражением состояния, которое существо внутренне реализовало; иные выражают его символически словами: «ночь предпочтительнее дня» — и именно это состояние передается также изображением черепахи, свернувшейся под своим панцирем. Поэтому, если такое существо порой демонстрирует известные «силы», это

происходит, как мы уже указывали, в исключительных случаях и по особым причинам, неизбежно ускользающим от оценки, свойственной внешнему миру, — причинам, совершенно отличным, разумеется, от тех, какие могут быть у любителя производить «феномены»; в других же случаях его единственным способом действия будет то, что дальневосточная традиция обозначила как «недеятельную активность», каковая, впрочем, именно благодаря своей непроявленности представляет саму полноту действия.

Мы напомним ещё в связи с этим о полнейшей незначительности феноменов самих по себе; бывает, что феномены, внешне совершенно сходные, происходят от причин абсолютно различных и даже не одного и того же порядка; так, легко понять, что существо, находящееся на высокой ступени духовного развития, если и вызовет при случае какой-либо феномен, то не будет при этом действовать тем же способом, что тот, кто приобрел такую способность вследствие психических «тренировок», осуществляемых им в тех или иных формах; сравнение «теургии» и «магии», которое проводить здесь было бы неуместно, подкрепило бы это замечание. Эту истину должны, впрочем, без труда признать те, кто пребывает только в экзотерической области; если многочисленные случаи «левитации» или «биолокации», например, могут быть отнесены к истории святых, то наверняка столько же их отыщется и в истории колдунов; внешняя сторона (т. е. именно феномены как таковые в собственном и этимологическом смысле этого слова) точно та же у тех и у других, но никто не делает отсюда вывод, что и причины также одинаковы. С теологической точки зрения из двух фактов, подобных во всем, один может рассматриваться как чудо, тогда как другой им не считается; чтобы различить их, непременно понадобится прибегнуть к указаниям другого рода, независимым от самих фактов; мы могли бы сказать, естественно разделяя иную точку зрения, что факт будет чудом, если он связан с духовным влиянием, и не будет им, если связан лишь с влиянием психическим. Именно это

весьма чётко иллюстрирует борьба Моисея с магами фараона; она, кроме того, выражает также борьбу сил инициации и контриниациации — в той степени и на той территории, где такая борьба действительно возможна; разумеется, как мы имели случай объяснить в другом месте, контриниациация может осуществлять своё действие только в психической области, а все связанное с областью духовной ей абсолютно недоступно[588].

Мы полагаем, что достаточно сказали по этому предмету, и если мы так долго на нём задержались — даже, быть может, слишком долго, на взгляд некоторых, — то потому, что нередко сталкивались с такой необходимостью; сколь ни мало приятна порой подобная задача, следовало предостеречь тех, к кому это адресовано, от заблуждений, далеко не безобидных, которые они поминутно рискуют встретить на своем пути. В заключение скажем, что инициация никоим образом не имеет целью обретение «сил», которые, как и сам мир, где они используются, принадлежат в конечном счёте области «большой иллюзии»; для человека на пути духовного совершенствования речь идёт не о том, чтобы крепить связь с ней новыми узами, но, напротив, о том, чтобы освободиться от неё полностью; а это освобождение может быть достигнуто только благодаря чистому знанию — при условии, разумеется, что последнее не будет только теоретическим, но, напротив, станет вполне действенным; ведь именно в этом и состоит «реализация» существа на всех его уровнях.

[588] См.: там же, гл. XXXVIII и XXXIX.

Различные заблуждения относительно инициации[A]

Мы полагаем нелишним — с целью своего рода расчистки территории — отметить сразу же другие заблуждения относительно природы и цели инициации; ведь всё то, что нам довелось за многие годы прочесть по этому предмету, практически ежедневно приносило нам доказательства почти полного непонимания. Естественно, мы не собираемся делать здесь детальное «обозрение» всех заблуждений, как слишком утомительное и лишённое интереса; ограничимся лучше рассмотрением отдельных, по-своему типичных случаев. Это позволит нам избежать слишком прямых намёков на ту или иную школу или автора; ведь смысл всех этих замечаний совершенно не зависит для нас от вопроса о «личностях», или, выражаясь точнее, об «индивидуальностях».

Напомним вначале вкратце о довольно распространенных концепциях, согласно которым инициация относится к вещам чисто «морального» и «социального» порядка[589]; эти концепции являются слишком ограниченными и «земными», если можно так выразиться, а самая грубая ошибка, как мы уже говорили, — далеко не всегда самая опасная. Во избежание недоразумений отметим, что подобные концепции неприложимы даже к первой части инициации, известной в античности под названием «малых мистерий»; по-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава III.

[589] Такова, в частности, точка зрения большинства современных масонов; и в то же время именно на этой, исключительно «социальной» территории по большей части располагаются те, кто борется с ними; это лишний раз доказывает, что инициатические организации дают повод к нападкам извне лишь в меру своего вырождения.

следние, как мы объясним далее, касаются ещё человеческой индивидуальности, но в полном развитии её возможностей — следовательно, за пределами телесной модальности, действующей в сфере, общей для всех людей. Мы и впрямь не видим, какую ценность или какой смысл могла бы иметь так называемая инициация, которая ограничилась бы повторением в более или менее загадочной форме того самого банального и обывательски «общедоступного», что есть в светском образовании. Впрочем, мы нисколько не отрицаем этим, что инициатическое знание может иметь применения в социальной сфере, как и в любой другой: но, во-первых, они случайны, второстепенны и не являются целью инициации, подобно тому как вторичные традиционные науки не составляют сути традиции; далее, их характер совершенно отличен от того, о котором мы только что говорили, так как они исходят из принципов, не имеющих ничего общего с предписаниями ходячей «морали», в особенности слишком известной «светской морали», столь близкой сердцу наших соотечественников; наконец, они следуют путями, по самой природе вещей непостижимыми для профанов; стало быть, всё это весьма далеко от того, что было однажды определено как «стремление жить подобающим образом». Покуда будут ограничиваться «морализированием» относительно символов, пусть и с самыми похвальными намерениями, никакой инициации не будет; но мы вернёмся к этому далее, когда обратимся непосредственно к инициатическому учению.

Более тонкие, а потому и более опасные заблуждения люди демонстрируют порой, когда в связи с инициацией говорят о «коммуникации» с высшими состояниями или с «духовными мирами»; и здесь, прежде всего, слишком часто возникает иллюзия, состоящая в том, чтобы принимать за «высшее» то, что таковым на самом деле не является, — просто потому, что оно показалось более или менее экстраординарным или «анормальным». В целом нам следовало бы повторить здесь всё то, что мы уже говорили в других местах

о смешении психического и духовного[590], ибо именно оно чаще всего и происходит; психические состояния по сути не содержат в себе ничего «высшего» или «трансцендентного», поскольку они являются только частью индивидуального человеческого состояния[591]; и когда мы говорим о высших состояниях существа, то, ничуть не нарушая принятого словоупотребления, подразумеваем под этим исключительно сверхиндивидуальные состояния. Кое-кто заходит в своих заблуждениях ещё дальше, делая «духовное» едва ли не синонимом «невидимого», т. е. принимая за таковое без разбору все, что не воспринимается обычными «нормальными» органами чувств, вплоть до «эфирного» мира, — т. е. попросту наименее плотной части мира телесного! В этих условиях приходится опасаться, что упомянутая «коммуникация» сведётся в конечном счёте к «ясновидению», «яснослышанию» или какой-либо другой психической способности того же рода, столь же малозначащей, даже если она и реальна. Именно так чаще всего и происходит; по сути дела все псевдоинициатические школы современного Запада стоят на том в большей или меньшей степени; иные из них даже в открытую ставят своей целью «развитие психических способностей, таящихся в человеке»; впоследствии мы ещё вернёмся к вопросу о так называемых «психических способностях» и порождаемых ими иллюзиях.

Но это ещё не все: допустим, как полагают некоторые, что речь идёт о коммуникации с высшими состояниями; но этого далеко не достаточно для инициации. В самом деле, такая коммуникация устанавливается и посредством ритуалов чисто экзотерического порядка, в частности религиозных; не следует забывать, что и в этом случае действительно

---

[590] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XXXV.

[591] Согласно геометрическому изображению, описанному нами в работе «Символизм креста», эти модальности одного и того же состояния являются простыми развертываниями в горизонтальном направлении, т. е. на одном и том же уровне, но не в вертикальном направлении, которое обозначает иерархию высших и низших состояний сущего.

имеют место духовные, а не просто психические влияния, хотя цели здесь совершенно отличны от инициатических. Все истинно традиционное определяется вмешательством «нечеловеческого» элемента; но наличие этой общей черты ещё не даёт оснований не проводить далее необходимых различений, в частности, между религиозной и инициатической областями, или усматривать это различие лишь в степени; в действительности же это различие коренится в природе, причём в природе глубинной. Такое смешение встречается весьма часто, особенно у тех, кто претендует на изучение инициации «извне», с намерениями порой весьма разными; поэтому-то его и нужно разоблачать самым решительным образом: эзотеризм по существу — нечто совсем иное, чем религия, а не «внутренняя» часть религии как таковой, даже когда он находит в ней свою основу и точку опоры, как это происходит в некоторых традиционных формах — например, исламе[592]; инициация не представляет собой и особой религии, предназначенной для меньшинства, как по-видимому, полагают те, кто называет античные мистерии религиозными[593]. Мы не можем раскрывать здесь всех различий, разделяющих обе области — религиозную и инициатическую, так как это завело бы нас весьма далеко; достаточно будет уточнить, что религия рассматривает существо исключительно в индивидуальном человеческом состоянии, стараясь обеспечить ему самые благоприятные условия и отнюдь не стремясь вывести его из данного состояния[594]; преимущественная же цель инициации — превзойти возможности этого последнего, реально содействуя переходу к высшим состояниям, и даже, в конечном счёте, выве-

[592] Во избежание недоразумений следует употреблять выражения «исламский эзотеризм» или «христианский эзотеризм», а не «эзотерический ислам» или «эзотерическое христианство», как иногда делают; легко понять, что это нечто большее, нежели простой нюанс.

[593] Известно, что выражение «религия мистерий» постоянно встречается в специальной терминологии, принятой среди «историков религий».

[594] Разумеется, речь идёт здесь о человеческом состоянии в его целокупности, включая неограниченное развертывание его внетелесных продолжений.

сти существо за пределы любого обусловленного состояния, каким бы оно ни было.

Отсюда следует, что простая коммуникация с высшими состояниями может рассматриваться не как цель, но лишь как отправная точка: если такая коммуникация должна быть установлена — прежде всего, в результате духовного влияния, — то затем, чтобы дать возможность действительно овладеть этими состояниями впоследствии, а не просто для того, чтобы — как в религиозной сфере — на существо снизошла благодать, которая определённым образом связывает его с высшими состояниями, но не даёт проникнуть внутрь них. Чтобы выразить это более понятно, скажем, что если, например, кто-нибудь захотел бы вступить в отношения с ангелами, не выходя при этом из состояния человеческого индивида, он бы не продвинулся вперед с инициатической точки зрения[595]; речь здесь идёт не о коммуникации с другими существами, пребывающими в «ангельском» состоянии, но о достижении и реализации такого сверхиндивидуального состояния — разумеется, не в качестве человеческого индивида, что было бы абсурдно, — но постольку, поскольку существо, проявленное как человеческий индивид, содержит в себе также и возможности всех других состояний. Всякая инициатическая реализация является, таким образом, чисто «внутренней», в противоположность «выхождению из себя», или экстазу в собственном и этимологическом смысле слова[596]; и в этом состоит важное, хотя и не единственное различие между мистическими состояниями, целиком принадлежащими религиозной области, и состояниями инициатическими. В самом деле, именно к этому приходится всякий раз возвращаться, ибо смешение

[595] Из этого видно, насколько обманываются те, кто хотел бы, например, приписать чисто инициатическое значение писаниям типа тех, что оставил Сведенборг.

[596] Само собой разумеется, что это «выхождение из себя» не имеет абсолютно ничего общего с так называемым «выходом в астрал», играющим столь большую роль в оккультистских мечтаниях.

инициатической точки зрения с точкой зрения мистической (коварный характер которого мы с самого начала старались подчеркнуть) по природе своей вводит в заблуждение те умы, которые не попались бы на удочку более грубых искажений, свойственных современным псевдоинициациям, и, пожалуй, могли бы без особых трудностей достичь понимания того, что такое на самом деле инициация, если бы не встретили на своем пути эти ловушки, как будто нарочно поставленные, чтобы отвратить их от такого понимания.

Индусская теория пяти элементов[597]

Известно, что в индусском учении «космологическая» точка зрения представлена в основном *вайшешикой*, а также, в другом аспекте *санкхьей*, причём позиция первой может быть охарактеризована как «аналитическая», а второй — как «синтетическая». Название *вайшешика* происходит от *viśeṣa*, которое означает «различение» и, следовательно, он связанна с «индивидуальными объектами» поэтому мы видим здесь ветвь учения, которая применяется к познанию вещей различительно и индивидуально. Эта точка зрения наиболее точно соответствует, за исключением различий, которые неизбежно возникают из-за особенностей образа мышления двух народов, тому, что греки, особенно в период «досократиков», называли «физической философией». Однако мы предпочитаем использовать термин «космология», чтобы избежать любых двусмысленностей и лучше подчеркнуть глубокое различие между ней и физикой нового времени; и, кроме того, именно так «космология» понималась в Западном средневековье.

Поскольку *Вайшешика* включает в свой предмет то, что относится к чувственным или телесным вещам, являющимся преимущественно индивидуальными, она занималась теорией элементов, являющихся составными принципами тел, более подробно, чем могли бы это сделать другие ветви учения; однако следует отметить, что мы вынуждены обращаться к последним, и особенно к *санкхье*, когда речь заходит об исследовании более универсальных принципов, из которых происходят эти элементы. Согласно индусскому

[597] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», август-сентябрь 1935. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава IV.

учению, их пять; на санскрите они называются *бхутами*, это слово, производное от корня *bhū*, означающего «быть», но в более конкретном смысле «иметь бытие, основанное на более высоком принципе» [*subsister*][A], то есть указывает на проявленное существо, рассматриваемое в его «субстанциальном» аспекте (сущностный [*essentiel*] аспект выражается корнем *as*); следовательно, с этим словом связывается идея «становления», так как корень всякого «становления» находится именно на стороне «субстанции», в противоположность неизменяемости «эссенции»; и именно в этом смысле пракрити или «универсальная субстанция» может быть названа собственно «природой», словом, которое, как и его греческий эквивалент φύσις, подразумевает прежде всего эту же идею «становления» согласно этимологии самого слова. Следовательно, элементы рассматриваются как субстанциальные определения или, в другой терминологии, как модификации пракрити, которые, впрочем, обладают чисто случайным характером по отношению к ней самой (как и телесное бытие), как модальность, определяемая некоторым набором заданных условий, является не более чем простой случайностью по отношению к универсальному Бытию, рассматриваемому интегрально.

Теперь, если рассмотреть в существе соотношение «эссенции» и «субстанции», то эти два аспекта дополняют друг

[A] Для передачи смысла более необусловленного существования автор использует глагол *être* аналогично смыслу санскритского корня *as* (от которого образовано санскритское *sat*), что в переводах передаётся связанным руским корнем сущ/суть, а для передачи смысла более обусловленного бытия глагол *exister* в смысле санскритского корня *bhū* (который переводится на русский словами от корня «быт»), и эти смыслы очень важно различать в переводе на любой язык. Третий глагол, который также используется автором в смысле «бывания» это *subsister* (латинский и французский глагол, образованный от *sub* (под) и *sister* (находиться, быть, иметь реальность)), который ближе по смыслу к *exister*, *bhū* и быть, но означает не бытие само по себе, а бытие в аспекте его основанности на его более высоком принципе. Генон многократно в своих работах подчёркивал важность использования слов в их начальных этимологических значениях, что важно сохранить также и в переводах — прим. пер.

друга и соответствуют тому, что мы можем назвать двумя полюсами универсального проявления, то равносильно тому, чтобы сказать, что они являются в нём терминами, соответствующими пуруше и пракрити, и тогда необходимо, чтобы этим субстанциальным определенностям, которые представляют собою пять телесных элементов, соответствовало равное число сущностных определенностей или «элементарных сущностей», которые суть, можно было бы сказать, «архетипы», идеальные или «формальные» (в аристотелевском смысле слова) принципы, и которые принадлежат не только к телесной области, но и к области тонкого проявления. *Санкхья* так и рассматривает пять элементарных эссенций, которые получили имя *tanmātra*: этот термин обозначает буквально «меру» или «назначенность», определяющее собственную область определённого качества или «таковость» в универсальном Бытии. Разумеется, что эти *танматры* в силу принадлежности тонкому порядку ни в коей мере не воспринимаются чувствами как телесные элементы и их сочетания; они «познаваемы» только идеально и могут получать своё конкретное значение только по аналогии с разными порядками чувственных качеств, которые им соответствуют, потому что именно качество есть здесь случайное выражение сущности. Действительно, они обычно обозначаются теми же названиями, что и качества: слуховое или звуковое (*śabda*), тактильное (*sparśa*), визуальное (*rūpa*, с двойным смыслом формы и цвета), вкусовое (*rasa*), обонятельное (*gandha*); но отметим, что эти обозначения должны восприниматься лишь как аналоги, поскольку эти качества могут рассматриваться здесь только в изначальном, в некотором роде, в «неразвёрнутом» состоянии, потому что, как мы увидим, только через *bhūta* они действительно будут проявляться в чувственном порядке. Концепция *tanmātra* необходима, когда хотят соотнести понятие элементов с принципами универсального Бытия, к которым она тогда тоже имеет отношение, но в этом случае с «субстанциальной стороны», и при другом порядке рас-

смотрения, о котором мы будем говорить далее; напротив, эта концепция не привлекается, когда ограничиваются изучением индивидуальных существований и чувственных качеств как таковых, вот почему в учении *вайшешики* о ней нет речи, которое по определению располагается на этой последней точке зрения.

Напомним, что признаваемые индусской доктриной пять элементов суть следующие: *ākāśa* — эфир; *vāyu* — воздух; *tejas* — огонь; *ap* — вода; *pṛthivī* — земля. Таков порядок их развертывания и дифференциации, начиная с эфира, являющегося примордиальным элементом; именно в этом порядке они всегда перечисляются во всех текстах Вед, где о них упоминается, а именно, в Чхандогья-упанишада и в Тайттирия-упанишада, где описан их генезис; а порядок их свертывания или возвращения в недифференцированное состояние, естественно, обратный этому. С другой стороны, каждому элементу соответствует чувственное качество, рассматриваемое как его собственное качество, в котором проявляется существенным образом природа и через которое она нам известна; таким образом, соответствие, устанавливаемое между пятью элементами и пятью чувствами, таково: эфир соответствует слуху (*śrotra*), воздух — осязанию (*tvac*), огонь — зрению (*cakṣus*), вода — вкусу (*rasanā*), земля — обонянию (*ghrāṇa*), порядок развертывания чувств таков же, как и порядок элементов, с которыми они связаны и от которых они зависят напрямую; и этот порядок, разумеется, согласовывается с тем, в котором мы уже перечисляли только что чувственные качества, изначально соотнося их с *tanmātra*. Более того, всякое проявленное в элементе качество, присутствует также и в следующих, но не как им собственно принадлежащие, а в том качестве, в каком они происходят из предшествующих элементов; действительно, было бы противоречивым предполагать, что сам процесс развертывания проявления, также осуществляющийся постепенно, мог бы произвести, в своей последующей стадии, возвращение к не-

проявленному состоянию того, что уже было развёрнуто в менее дифференцированных стадиях.

Прежде, чем двигаться дальше, мы можем отметить в том, что касается числа элементов и их порядка образования, а также их соответствия чувственным качествам, некоторые важные различия по сравнению с теориями этих греческих «философов — физиков», о которых мы упоминали в начале. Прежде всего, большинство из них предлагает только четыре элемента, не признавая эфир в качестве отдельного элемента; и в этом, что довольно любопытно, они согласны с джайнистами и буддистами, которые стоят в оппозиции в этом пункте, как и во многих других, к ортодоксальной индусской доктрине. Однако надо сделать несколько исключений, в частности, для Эмпедокла, который признавать пять элементов, но развертывающихся в следующем порядке: эфир, огонь, земля, вода и воздух, что представляется мало оправданным; кроме того, согласно другим свидетельствам[598], этот философ тоже признавал только четыре элемента, перечисляемых тогда в ином порядке: земля, вода, воздух и огонь. Последний порядок является в точности обратным тому, который встречается у Платона; так, может быть здесь надо усматривать не порядок произведения элементов, но напротив, порядок их свертывания одного в другой. Согласно различным свидетельствам, орфики и пифагорейцы признавали пять элементов, что совершенно нормально и придает их доктринам собственно традиционный характер; позднее, впрочем, их также признавал и Аристотель; но, как бы то ни было, у греков роль эфира никогда не была так важна и также чётко определена, даже в их эзотерических школах, как у индусов. За исключением некоторых мест в «Федоне» и «Тимее», написанными несомненно под пифагорейским влиянием, Платон в основном рассматривал лишь четыре элемента, для него огонь и земля — то элементы крайние, воздух и вода — средние элемен-

[598] Струве, *De Elementis Empedoclis*.

ты, и этот порядок отличается от традиционного порядка индусов тем, что здесь воздух и огонь переставлены местами; можно спросить, не произошло ли тут смешение между порядком произведения, если всё-таки Платон реально именно так хотел его понимать, и распределением в соответствии с тем, что можно назвать степенями тонкости, которые мы только что обнаружили. Платон согласуется с индусской доктриной, приписывая видимость огню как его собственное качество, но он от неё удаляется, приписывая осязаемость земле, вместо того, чтобы приписывать её воздуху; впрочем, довольно трудно, как представляется, встретить у греков строго установленное соответствие между элементами и чувственными качествами; и легко понять, почему это так, поскольку когда рассматривают только четыре элемента, то сразу обнаруживается пробел в этом соответствии, число пять, впрочем, одинаково принимается повсюду в том, что касается чувств.

У Аристотеля встречаются рассмотрения совершенно иного характера, когда идёт речь также о качествах, но не о чувственных качествах в собственном смысле слова; эти рассмотрения основываются, в самом деле, на сочетаниях теплого и холодного, которые суть, соответственно, принципы расширения и сжатия, с сухим и влажным; огонь теплый и сухой, воздух теплый и влажный, вода холодная и влажная, земля холодная и сухая. Группировки эти четырёх качеств, располагающихся по два, соответствуют таким образом только обычным четырем элементам, за исключением эфира, что впрочем, оправдано тем, что он, как примордиальный элемент, должен в себе самом содержать ансамбль противоположных и взаимодополняющих качеств, сосуществующих таким образом в нейтральном состоянии, будучи совершенно уравновешены друг другом и до их дифференциации, которая может рассматриваться как результат нарушения первоначального равновесия. Эфир, таким образом, должен представляться расположенным в точке, где оппозиции ещё не существуют, но из которой они производят-

ся, то есть в центре крестообразной фигуры, разветвления которой соответствуют четырем другим элементам; и действительно, такое представление было принято герметиками Средних веков, которые признавали именно эфир под именем «квинтэссенции» (пятой сущности, *quinta essentia*), что, впрочем, предполагает нумерацию элементов в восходящем или «регрессивном» порядке, то есть обратном порядку их произведения, так как в противном случае эфир был бы первым элементом, а не пятым; можно также отметить, что на деле речь идёт о «субстанции», а не о «сущности», и в этом отношении используемое выражение демонстрирует часто встречающееся смешение в латинской средневековой терминологии, где это различение между «сущностью» и «субстанцией» в обозначенном нами смысле кажется никогда чётко не проводилось, что очень легко увидеть в схоластической философии[599].

С другой стороны, мы должны предостеречь в процессе этих сравнений от ложных уподоблений с китайской доктриной, которые иногда имеют место, где действительно, встречается нечто, что обычно обозначается как «пять элементов»; они перечисляются так: вода, дерево, огонь, земля, металл, в этом случает это тоже порядок их произведения. Может ввести в заблуждение то, что число в обоих случаях одно и то же и что из этих пяти терминов три имеют одинаковое наименование; но чему могут соответствовать два других и как сопоставить порядок, указанный здесь, с по-

[599] В рисунке, помещённом в начале трактата «Об искусстве комбинаторики» Лейбница, представляющем концепцию герметистов, «квинтэссенция» в центре креста из элементов (или же двойного креста элементов и качеств) изображена в виде розы с пятью лепестками, являющейся, таким образом, символом розенкрейцеров. Выражение «квинтэссенция» может также относится к «пятеричной природе эфира», которое должно пониматься не как пять различных «эфиров», как это себе вообразили некоторые наши современники (что находится в противоречии с недифференцированностыо примордиального элемента), но как эфир, рассматриваемый сам по себе и как принцип четырёх других элементов; такова, впрочем, и алхимическая интерпретация этой розы с пятью лепестками, о которой мы только что говорили.

рядком в индусской доктрине?[600] Истина в том, что несмотря на видимое сходство, речь идёт о совершенно иной точке зрения, что, впрочем, здесь не является предметом рассмотрения; и чтобы избежать всякого смешения, было бы лучше, конечно, переводить китайский термин *син* не словом «элемент», а, например, как это предлагалось[601], словом «агент», которое всё же ближе по своему действительному значению.

Сделав эти замечания, мы должны теперь, если мы хотим уточнить понятие элементов, прежде всего отстраниться, не задерживаясь на этом слишком долго, от большого числа ошибочных мнений по этому поводу, достаточно широко распространенных в наше время. Прежде всего, стоит ли говорить, что если элементы являются конститутивными принципами тел, то это совершенно в ином смысле, чем тот, в каком рассматривают конституцию тел химики, когда они их рассматривают как результат комбинации неких «простых тел» или называемых таковыми: с одной стороны, множественность тел, называемых простыми, явно противостоит этому уподоблению, а с другой стороны — никоим образом не доказано, что тела действительно являются простыми, в действительности, имя это дается тому, что химики не умеют разлагать на составные части. Во всяком случае, элементы не являются телами, даже простыми, а субстанциальными принципами, исходя из которых формируются тела; не следует обманываться тем фактом, что они обозначаются именами, аналогичными именам некоторых тел, тождественными которым оно вовсе из-за этого не становятся; а всякое тело, каково бы оно ни было, произведено, в реальности, из пяти элементов, хотя в его природе может преобладать тот или другой элемент.

Недавно вознамерились также уподобить элементы различным физическим состояниям материи, как её понимают

---

[600] Эти «пять элементов» тоже располагаются в согласии с крестообразной фигурой, образованной двойной оппозицией воды и огня, дерева и метала, но центр здесь занят землей.

[601] Marcel Granet, *La Pensee chinoise*, стр. 313.

современные физики, то есть в конечном счёте её различным степеням сжатия, начиная с эфира: изначально гомогенного, заполняющего все пространство, соединяющего между собой все части телесного мира. С этой точки зрения принимают, исходя из более плотного к более тонкому, то есть в порядке, обратном тому, которой предполагают для их дифференциации, соответствие земли — твердому состоянию, воды — жидкому состоянию, воздуха — газообразному состоянию, огня — состоянию ещё более тонкому, довольно сходному с тем, что некоторые физики называют «состоянием радиации», которое в таком случае должно обозначаться как эфирное состояние. Здесь мы встречаем это пустое занятие, столь распространенное в наши дни, а именно, согласовывать традиционные идеи с научными профанными концепциями; не стоит и говорить, что такая точка зрения не может в себе заключать хоть какую-нибудь истину в том своем предположении, что каждое из этих физических состояний имеет какое-то более частное отношение к определённому элементу; но как и уподобление, соответствие тоже несовместимо с сосуществованием всех элементов в каком-либо одном теле, в каком бы состоянии оно не представало; и ещё менее законным было бы стремиться зайти ещё дальше, чем даже отождествлять элементы с чувственными качествами, с которыми при другой точке зрения они связаны гораздо более непосредственно. С другой стороны, порядок увеличивающейся плотности, установленный таким образом между элементами, тот же, что и порядок, который мы нашли у Платона: он располагает огонь до воздуха и непосредственно после эфира, как если бы он был первым элементом, дифференцирующимся в недрах космической первоначальной среды; итак, мы не можем здесь найти подтверждения традиционного порядка, устанавливаемого индусской доктриной. Впрочем, всегда надо тщательно избегать придерживаться исключительно одной слишком систематической точки зрения, то есть слишком ограниченной и частной; и было бы, конечно, неправильным пони-

мать теорию Аристотеля и герметистов, о которой мы говорили, попытавшись её интерпретировать под предлогом включения ею принципов расширения и сжатия, в смысле отождествления элементов с различными физическими состояниями, о котором только что шла речь.

Если всё же непременно стараются найти точку сравнения с физическими теориями в современном смысле этого слова, то было бы несомненно более правильным рассматривать элементы, сопоставляя их в соответствии с чувственными качествами, как представляющими различные вибрационные модальности материи, модальности, при которых она становится воспринимаемой последовательно для каждого из наших чувств. Однако, хотя мы и сказали «последовательно», следует, конечно, понимать, что речь идёт при этом лишь о чисто логической последовательности[602]. Единственное, на что надо обратить внимание, когда таким образом говорят о вибрационных модальностях материи и когда стоит вопрос о физических состояниях, что у индусов (а также в определённой мере у греков) нет понятия материи в смысле современных физиков. Доказательством служит то, что, как мы уже это отмечали, в санскрите нет слова, которое можно было бы даже приблизительно перевести как «материя». Если, таким образом, и позволительно использовать иногда это понятие материи для интерпретации древних концепций, чтобы облегчить понимание, но тем не менее это всегда следует делать с большими предосторожностями; например, можно рассматривать вибрационные состояния, без обязательного упоминания особых свойств, которые современные люди, в основном, приписывают материи. Несмотря на это, такая концепция, как представляется, ещё больше подходит по аналогии к тому, чтобы показать, что такое элементы, при помощи такого оборота речи, кото-

[602] Само собою разумеется, что нельзя и помышлять никоим образом, предполагая хронологическую последовательность в осуществлении различных направлений, реализовать концепцию вроде идеальной статуи, которую представил Кондильяк в своем слишком известном «Трактате об ощущениях».

рый вызывает образ, если можно так сказать, их истинного определения; и возможно, по сути, это все, что можно сделать в том языке, который находится в нашем распоряжении вследствие того забвения, в которое впали традиционные идеи в западном мире.

Однако мы добавим ещё следующее: в отношении нашей человеческой индивидуальности чувственные качества выражают условия, которые характеризуют и определяют телесное бытие как частный модус универсального Бытия, поскольку именно через эти качества мы познаем тела, исключая все остальное; следовательно, в элементах мы можем видеть выражение самих этих условий телесного бытия не только с человеческой точки зрения, но и с точки зрения космической. Здесь нет возможности полностью рассмотреть этот вопрос; но, по крайней мере, непосредственно в этом можно увидеть, каким образом чувственные качества следуют из элементов как перевод или «микрокосмическая» рефлексия соответствующих «макрокосмических» реальностей. Таким образом, понятно, что тела, будучи определены, собственно говоря, ансамблем условий, о которых идёт речь, тем самым конституированы как таковые элементами, в которых они «субстантивируются»; и в этом, как представляется, состоит самое точное и одновременно самое общее понятие, какое только можно дать этим элементам.

После этого мы перейдем к другому рассмотрению, которое ещё лучше нам покажет, каким образом концепция элементов связана не только с особыми условиями телесного бытия, но и с условиями бытия более универсального порядка, а точнее, с самими условиями всякого проявления. Известно, какое большое значение придает индусская доктрина рассмотрению трёх *guṇa*: этот термин обозначает качества или конститутивные и примордиальные атрибуты существ, рассматриваемых в их различных состояниях проявления, которые они получают от «субстанциального» принципа своего существования, так как с универсальной точки зрения они принадлежат пракрити, в которой они совер-

шенно уравновешены в «неразличимости» чистой недифференцированной потенциальности. Всякое проявление или модификация «субстанции» представляет нарушение этого равновесия; проявленные существа, следовательно, причастны трём *guṇa* в различной степени, и это не состояния, а общие условия, которым они подвластны в любом состоянии, которыми они некоторым образом связаны и которые определяют актуальную тенденцию их «становления». Мы не будем здесь представлять полную экспозицию того, что касается *guṇa*, а только рассматривая их приложение к различению элементов; мы не будем возвращаться даже к определению каждой *guṇa*, которые мы уже давали во многих случаях; мы только напомним, что здесь важно только, что *sattva* представляется как восходящая тенденция, *tamas* — как нисходящая, и *rajas*, являющийся между ними посредником, экспансией по горизонтали.

Три *guṇa* должны присутствовать в каждом элементе, как и во всем том, что принадлежит к области универсального проявления; но они там находятся в различных пропорциях, что устанавливает между этими элементами некий род иерархии, которая может рассматриваться как аналог иерархии, которая с другой, несравнимо более широкой точки зрения, также устанавливается между множественными состояниями универсального Бытия, хотя речь идёт здесь лишь о простых модальностях, заключающихся в одном и том же состоянии. В воде и земле, в особенности, в земле преобладает *tamas*; физически, этой нисходящей и сжимающей силе соответствует гравитация и сила тяжести. *Rajas* доминирует в воздухе; таким образом, этот элемент рассматривается как промежуточный. В огне доминирует *sattva*, так как огонь является светоносным элементом; восходящая сила символизируется тенденцией пламени возноситься кверху, а физически она переводится расширяющей способностью тепла, поскольку эта способность противостоит сжатию тел.

Для того чтобы дать этому более точную интерпретацию, мы можем изобразить различие элементов, осуществляющееся как бы внутри сферы: в ней две тенденции, восходящая и нисходящая, о которых мы говорили, будут исполняться по двум противоположным направлениям, взятым по одной и той же вертикальной оси, в противоположных друг другу направлениях и идущих соответственно к двум полюсам; что касается экспансии в горизонтальном направлении, которым отмечается равновесие между двумя тенденциями, то, естественно, она осуществляется посередине перпендикулярно этой вертикальной оси, то есть на уровне экватора. Если теперь мы будем рассматривать элементы как распределяющиеся в этой сфере согласно тенденциями, которые в них преобладают, то земля в силу нисходящей тенденции гравитации должна занимать самую низшую точку, которая рассматривается как область тьмы и которая в то же время есть глубина вод, тогда как экватор отмечает их поверхность, согласно символизму, который является общим для всех космологических доктрин, к какой бы традиционной форме они ни принадлежали.

Вода, следовательно, занимает нижнюю полусферу, и если нисходящая тенденция всё же утверждается в природе этого элемента, то нельзя сказать, что её действие там осуществляется исключительным образом (или почти исключительным, ведь необходимое сосуществование трёх *guṇa* во всем не позволяет достичь когда-либо в действительности крайнего предела при каком бы то ни было способе проявления), так как, если мы рассмотрим в нижней полусфере любую точку, за исключением полюса, то радиус, который соответствует этой точке, имеет наклонное направление, промежуточное между нисходящей вертикалью и горизонталью. Следовательно, можно рассматривать отмеченную таким направлением тенденцию как распадающуюся на две других, результирующей коих она и является и которые соответственно будут действием *tamas* и *rajas*; если мы соотнесем эти два действия с качествами воды, то вертикальная со-

ставляющая в функции *tamas* соответствует плотности, а горизонтальная составляющая в функции *rajas* — текучести. Экватор отмечает район-посредник, который представляет воздух, нейтральный элемент, который сохраняет равновесие между двумя противоположными тенденциями, как *rajas* между *tamas* и *sattva* в точке, где эти две тенденции нейтрализуются одна другой и которая, распространяясь по всей поверхности вод, разделяет и ограничивает зоны воды и огня соответственно. Действительно, верхняя полусфера занята огнем, в котором доминирует действие *sattva*, но где осуществляется ещё и действие *rajas*, так как тенденция в каждой точке этой полусферы, как и указанная в предшествующем случае для низшей сферы, предстаёт на этот раз посредником между горизонталью и восходящей вертикалью: горизонтальная составляющая в функции *rajas* соответствует здесь теплу, а вертикальная составляющая в функции *sattva* — свету, тогда как тепло и свет рассматриваются как два взаимно дополнительных члена, соединенных в природе огненного элемента.

При всем том мы ещё не говорили об эфире: раз он самый высший и самый тонкий из всех элементов, то мы должны его поместить в самой высокой точке, то есть на верхнем полюсе, которые есть район чистого света в противоположность нижнему полюсу, который есть, как мы говорили, район тьмы. Таким образом, эфир доминирует над сферой остальных элементов; но в то же время его следует рассматривать как развертывающийся и пронизывающий все эти элементы, принципом которых он является, и это именно из-за характерного для него состояния недифференцированности, что и позволяет ему реализовать «вездесущность» в телесном мире; как говорит Шанкарачарья в *Ātmā-Bodha* («Постижение высшего я»): «эфир распространен повсюду, он пронизывает и внешнюю и внутреннюю сторону вещей». Таким образом, мы можем сказать, что среди элементов один лишь эфир достигает точки, в которой действие *sattva* осуществляется в высшей степени; но мы не можем его

здесь локализовать исключительным образом, как мы это сделали для земли на противоположном полюсе, а мы должны его рассматривать как занимающего одновременно всю область элементов, каково бы ни было геометрическое представление, которым пользуются для символизации всей этой области. Если мы воспользовались представлением сферической фигуры, то не только потому что она допускает более доступную и более ясную интерпретацию, но также и прежде всего потому, что оно лучше, чем другие согласуется с общими принципами космологического символизма, какой можно встретить во всех традициях; можно было бы провести много очень интересных сравнений, но мы не можем здесь их развернуть, так как это увело бы нас слишком далеко от предмета нашего исследования.

Прежде чем оставить эту часть нашего изложения, нам ещё осталось сделать ещё одно замечание: а именно, если мы возьмем элементы в том порядке, в каком мы их распределили в их сфере, идя сверху вниз, то есть от более тонкого к более плотному, то мы найдем как раз тот порядок, который указан Платоном; но здесь этот порядок, который мы можем назвать иерархическим, не смешивается с порядком произведения элементов и должен отличаться от него тщательным образом. Действительно, воздух занимает здесь промежуточное место между огнем и водой, но он, тем не менее, происходит прежде огня. И по правде говоря, основание для этих двух различных ситуаций то же самое: а именно то, что воздух является в некотором роде нейтральным элементом, что соответствует тем самым состоянию менее дифференцированному, чем огонь и вода, потому что обе тенденции, восходящая и нисходящая, здесь ещё совершенно уравновешивают друг друга. Напротив, это равновесие нарушается в пользу восходящей тенденции в огне и в пользу нисходящей — в воде; и проявленное различие между качествами этих двух элементов чётко отмечает состояние большей дифференциации, которому они соответствуют. Если же встать на точку зрения произведения элементов, то

надо рассматривать их дифференциацию как осуществляющуюся исходя из центра сферы, примордиальной точки, в которой мы в этом случае поместим эфир, поскольку он является их принципом; тогда в первую очередь, мы будем иметь здесь горизонтальную экспансию, соответствующую воздуху, потом проявление восходящей тенденции, соответствующей огню, и проявление тенденции нисходящей, соответствующей сначала воде, а потом и земле, остановке и окончательному пределу всякой дифференциации элементов.

Теперь мы должны рассмотреть некоторые детали, касающиеся свойств каждого из пяти элементов, и прежде всего установить, что первый из них, *ākāśa*, или эфир, есть элемент реальный и отличный от других. Действительно, как мы уже отмечали выше, некоторые, а именно, буддисты, не признают его таковым под тем предлогом, что он *nīrūpa*, то есть «без формы» по причине его гомогенности, они его рассматривают как «не-сущее» и отождествляют с пустотой, так как для них гомогенность может быть только чистой пустотой. Теория «универсальной пустоты» (*sarva-śūnya*) предстаёт здесь, впрочем, как прямое и логическое следствие атомизма, так как если в телесном мире есть только атомы, обладающие положительным существованием, и если эти атомы должны двигаться, чтобы сцепляться друг с другом и формировать таким образом тела, то это движение может осуществляться только в пустоте. Тем не менее, это следствие не принимается последователями Канады, основателя школы *вайшешика*, но гетеродоксальной как раз в том, что она принимает атомизм, «космологическая» точка зрения которых в этом отнюдь с ним не солидарна в этом; наоборот, греческие «физики-философы», которые не признают среди элементов эфир, далеко не все являются атомистами, и представляется, что они скорее просто его игнорируют, нежели специально отвергают его. Как бы то ни было, мнение буддистов легко опровергается тем замечанием, что нельзя иметь пустое пространство, такая концепция была бы про-

тиворечивой: в любой сфере универсального проявления, часть которого составляет пространство, нельзя иметь пустое пространство, потому что пустота, которая может быть понята лишь негативно, не есть возможность проявления; кроме того, эта концепция пустого пространства была бы концепцией содержащего без содержания, что, очевидно, лишено смысла. Эфир есть, следовательно, то, что занимает все пространство, но из-за этого он не смешивается с самим пространством, так как оно, будучи только содержащим, то есть, в общем, условием бытия, а не независимым сущим, не может быть как таковое ни субстанциальным принципом тел, ни порождать другие элементы; таким образом, эфир не есть пространство, но он есть содержание пространства, рассматриваемого до всякой дифференциации. В состоянии примордиальной недифференцированности, которое есть как бы образ «неразличимости» пракрити по отношению к этой специальной области проявления, которую представляет собою телесный мир, эфир содержит в себе не только все элементы, но также и все тела, да и сама его гомогенность делает его способным принимать все формы в их модификациях. Будучи принципом телесных вещей, он обладает количеством, которое представляет собой фундаментальный атрибут, общий для всех тел; кроме того, он рассматривается как по существу простой, всегда по причине его гомогенности, и как непроницаемый, потому что сам пронизывает все.

Установленное таким образом существование эфира предстаёт совершенно не как простая гипотеза, что хорошо показывает глубокое отличие, которое разделяет традиционную доктрину со всеми современными научными теориями. Тем не менее, уместно рассмотреть ещё одно возражение: эфир — это реальный элемент, но этого недостаточно для доказательства того, что он является отдельным элементом; иными словами, могло бы быть так, что элементом, который распространен по всему телесному пространству (мы хотим сказать, пространству, способному содержать тела)

был бы именно воздух, и тогда воздух был бы реально примордиальным элементом. Ответом на это возражение является то, что каждое из наших чувств нам позволяет познавать (как свой собственный объект) качество, отличаемое от тех качеств, которые познаются другими чувствами; однако качество может существовать только в какой-то вещи, к которой оно относится как атрибут к своему предмету, а так как каждое качество также отнесено к определённому элементу, характерным свойством которого оно является, то необходимо, чтобы каждому из пяти чувств соответствовали пять различных элементов.

Чувственным качеством, соотносимым с эфиром, является звук; это требует некоторых объяснений, которые будут понятны, если рассмотреть способ произведения звука с помощью вибрации, что является далеко не недавним открытием, как это кто-нибудь может подумать, ведь Kaṇāda специально заявляет, что «звук распространяется колебаниями, вал за валом, волна за волною, излучаясь во всех направлениях, исходя из определённого центра». Такое движение распространяется вокруг точки своего отправления концентрическими волнами, одинаково распределяясь по всем направлениям пространства, что порождает фигуру неопределённого и незавершенного сфероида. Это наименее дифференцированное движение из всех, по причине того, что можно назвать «изотропизмом», вот почему оно может давать рождение всем другим движениям, которые различаются друг от друга постольку, поскольку они больше не осуществляются единообразным способом по всем направлениям; так же как все более обособленные формы происходят от первоначальной сферической формы. Таким образом, дифференциация первичного гомогенного эфира, дифференциация, которая порождает другие элементы, начинается с элементарного движения, осуществляющегося указанным нами способом, исходя из некой первичной точки в неопределённой космической среде; но это элементарное движение есть не что иное, как прототип звуковой волны. Слухо-

вое ощущение, впрочем, единственное, которое позволяет нам прямо воспринимать вибрационное движение; даже когда предполагают, вместе с большинством современных физиков, что и другие ощущения происходят из преобразования сходных движений, не менее истинным остается, что они качественно отличаются от него как ощущения, что только и является здесь существенным. С другой стороны, после сказанного нами ясно, что именно в эфире находится причина звука, но, разумеется, эта причина должна быть отличаема от тех различных сред, которые могут вторичным образом служить для распространения звука и способствуют тому, чтобы сделать его воспринимаемым, наполняя его элементарными эфирными вибрациями, тем более что эти среды суть более плотные; добавим, наконец, по этому поводу, что звуковое качество равным образом ощутимо и в четырёх других элементах, поскольку все они происходят из эфира. Помимо этих соображений, принадлежность звукового качества эфиру, то есть первому из элементов, имеет ещё одно глубокое основание, связанное с доктриной примордиальности и непрерывности звука; но об, этом мы можем здесь лишь мимоходом упомянуть.

Второй элемент, который дифференцируется исходя из эфира в первую очередь, это *vāyu*, или воздух. Слово *vāyu*, происходящее от корня *vā*, который значит «идти» или «двигаться», означает дуновение или ветер, а следовательно, и подвижность, считающуюся существенной чертой этого элемента. Более точно, воздух есть элемент, как мы уже говорили, рассматриваемый как наделенный транслируемым движением. Движением, в котором все направления пространства уже не играют ту же самую роль, какую они играли в сферическом движении, только что нами рассмотренном, но напротив, осуществляемым в некотором особом направлении; итак, это движение в общем прямолинейное и ему даёт начало определение этого направления. Это распространение движения по некоторым определённым направлениям заключает в себе разрыв гомогенности косми-

ческой среды; таким образом, мы здесь имеет комплексное движение, которое, не являясь уже больше «изотропным», которое должно быть образовано комбинацией или координацией элементарных вибрационных движений. Такое движение даёт начало формам тоже комплексным, а так как форма есть то, что в первую очередь предназначено для прикосновения, то осязаемое качество может приписываться воздуху как собственно ему принадлежащее в силу того, что этот элемент есть, по своей подвижности, принцип дифференциации форм. Таким образом, именно действием своей подвижности воздух становится для нас воспринимаемым; впрочем, аналогично и атмосферный воздух становится воспринимаемым для ощущения лишь через своё перемещение; Но следуя замечанию, которое мы выше высказали самым общим образом, надо очень остерегаться отождествлять элемент воздуха с этим, представляющим собою тело, атмосферным воздухом, что некоторые не преминули сделать, констатируя некоторые сходства такого рода. Так, Kaṇāda заявляет, что воздух бесцветен; но легко понять, что так и должно быть, не обращаясь для этого к свойствам атмосферного воздуха, так как цвет есть качество огня, а он следует логически за воздухом в порядке развертывания элементов; это качество, следовательно, ещё не проявлено на стадии, представляемой воздухом.

Третий элемент — это *tejas*, или огонь, который для наших чувств проявляется в двух главных аспектах, как свет и как тепло. Собственно ему принадлежащее качество — это видимость, и именно в этом световом аспекте должен рассматриваться огонь; это слишком понятно, чтобы требовать разъяснений, так как очевидно, что только при помощи света тела становятся видимыми. Согласно Kaṇāda, «свет есть цвет, и он есть принцип расцветки тел»; цвет, таким образом, есть характерное свойство света: в самом свете он белый и сияющий; в различных телах он изменчив, среди его модификаций можно различать простые и сложные, или смешанные, цвета. Отметим, что пифагорейцы, по сообще-

нию Плутарха, также утверждали, что «цвета суть не что иное, как отражение света, изменяемое различными способами»; было бы большой ошибкой, следовательно, видеть и здесь открытие современной науки. С другой стороны, в своем цветовом аспекте огонь ощутим для прикосновения, в котором он производит впечатление температуры; воздух в этом отношении нейтрален, поскольку он предшествует огню, а теплота есть аспект последнего; что же касается холода, то он рассматривается как характерное свойство воды. Таким образом, в отношении температуры (в том, что касается действия двух тенденций, восходящей и нисходящей, которые мы определяли выше) огонь и вода противостоят друг другу, тогда как воздух находится в состоянии равновесия между этими двумя элементами. Впрочем, если учесть, что холод увеличивает плотность тел, сжимая их, тогда как тепло их расширяет и утончает, то легко можно будет признать, что корреляция тепла и холода с огнем и водой соответственно содержится в виде частного приложения и простого следствия в общей теории трёх *guṇa* и их распределения по всей области элементов.

Четвёртый элемент, *ap*, или вода, кроме холода, о котором мы только что говорили, имеет в качестве своих характерных свойств плотность и тяжесть, что для неё является общим с землей, и текучесть и липкость, что является качеством, которым она существенным образом отличается от всех других элементов. Мы уже отмечали корреляцию этих двух свойств с соответствующими действиями *tamas* и *rajas*. С другой стороны, чувственное качество, соответствующее воде, это вкус. К случаю можно отметить (хотя здесь и не место придавать слишком большое значение такого рода рассмотрениям) согласованность этого с мнением современных физиологов о том, что тело обладает «вкусом» только, если оно растворяется в слюне; другими словами, в некоем теле слюна является следствием текучести.

Наконец, пятый элемент — это *pṛthivī*, или земля, которая, больше не обладая текучестью, как вода, соответствует са-

мой плотной из всех телесной модальности. Также в этом элементе мы находим и самую высокую степень тяжести, что обнаруживается в спуске или падении тел. Чувственное качество, присущее земле, есть запах; вот почему это качество рассматривается как содержащееся в твердых частицах, которые, отделяясь от тел, входят в контакт с органом обоняния. В этом пункте, как представляется, нет расхождения с теориями современных физиологов; впрочем, даже если и было бы какое-нибудь расхождение, то это было бы по сути не важно, так как в любом случае ошибка была бы тогда со стороны профанной науки, а не науки традиционного учения.

Чтобы завершить, мы скажем несколько слов о том, как индусское учение рассматривает органы чувств в их отношении с элементами: поскольку каждое чувственное качество происходит из элемента, в котором оно главным образом находится, то надо, чтобы орган, которым это качество воспринимается, был с ним единообразен, то есть чтобы сам он был бы той же природы, что и соответствующий элемент. Именно таким образом конституируются подлинные органы чувств, и надо отличать их, вопреки мнению буддистов, от внешних органов, то есть от частей человеческого тела, которые представляют собою лишь их вместилище и их инструменты. Таким образом, истинный орган слуха не есть ушная раковина, но частичка эфира, которая содержится во внутреннем ухе и которая вибрирует под влиянием звуковых волн. Kaṇāda сделал наблюдение, что вовсе не первая волна и не промежуточные волны делают звук слышимым, а последняя волна, которая входит в контакт с органом слуха. Так же точно, истинный орган зрения не есть глазное яблоко, не зрачок и даже не ретина, но световое начало, которое покоится в глазу и вступает в связь со светом, излучаемым внешними объектами или отражаемым ими. Свечение глаза обычно не является видимым, но оно может таким стать при определённых обстоятельствах, особенно у животных, которые видят в темноте ночи. Кроме того, надо отме-

тить, что световой луч, через который осуществляется визуальное восприятие и который распространяется между глазом и воспринимаемым объектом, может рассматриваться в двух направлениях, с одной стороны, как идущий от глаза, чтобы достичь объекта, а с другой, обратно, как идущий от объекта к зрачку глаза; сходная теория встречается у пифагорейцев, это также согласуется с определением, которое Аристотель дал ощущению, понятому как «действие, общее для чувствующего и чувствуемого». Можно было бы предаться размышлениям такого рода в отношении органов каждого из остальных чувств, но мы полагаем, что этими примерами мы предоставили достаточные сведения по этому поводу.

Такова в самых общих чертах и насколько возможно точно интерпретированная индусская теория элементов, которая помимо собственного, ей самой свойственного интереса, может привести к более общему пониманию того, что собою представляет «космологическая» точка зрения в традиционных учениях.

Dharma[603]

Слово *dharma*, как представляется, есть один из санскритских терминов, который в наибольшей степени затрудняет переводчиков, что объяснимо, так как, действительно, оно предоставляет множество смыслов, и совершенно невозможно всегда его передавать одним и тем же словом на другом языке; может быть даже лучше иногда просто-напросто сохранять его при условии объяснения через комментарии. *Gualtherus H. Mees*, который посвятил этому недавно появившуюся книгу[604] и который, хотя и ограничившись почти исключительно социальной точкой зрения, показал больше понимания, чем встречающееся у большинства западных людей, очень правильно заметил, что если и есть в этом термине некоторая неопределенность, то она ни в коей мере не является синонимом неясности, так как она вовсе не доказывает, что концепции древних были лишены ясности или что они не умели различать разные аспекты того, о чём идёт речь; эта так называемая неясность, много примеров которой можно найти, указывает скорее на то, что мышление древних людей было гораздо менее ограниченным, чем мышление современных, и что вместо того, чтобы быть аналитическим, как последнее, оно было, по существу, синтетическим. Впрочем, есть ещё кое-что от этой неопределенности в таком термине, как, например, «закон», который тоже заключает в себе совершенно отличные друг от друга смыслы; и как раз это слово «закон» вместе со словом «порядок»

---

[603] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», октябрь 1935. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава V.

[604] *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague; Luzac and Co., London). Большая часть книги касается более специально вопроса *varṇa* или каст, но это заслуживает быть предметом рассмотрения другой статьи.

является одним из тех, которые во многих случаях могут передать идею *dharma* наименее несовершенным образом.

Известно, что слово *dharma* произошло от корня *dhṛ*, который означает «носить, переносить, поддерживать, утверждать»[605]. Собственно, речь идёт, таким образом, о принципе сохранения существ, а следовательно, и об устойчивости, поскольку она, по меньшей мере, соответствует условиям проявления, так как все проявления *dharma* всегда относятся к проявленному миру. Нельзя ли предположить так же, как, кажется, это намерен делать автор, что этот термин более или менее может заменять *ātman* с одним только отличием, что он был бы «динамическим», а не «статическим»; *ātman* не проявлен, следовательно, неподвижен; а *dharma* есть его выражение, если угодно, в том смысле, что она отражает неподвижность принципа в порядке проявления; она динамична лишь в той мере, в какой проявление необходимо включает в себя «становление», но она есть то, что делает это «становление» не чистым изменением, то, что в нём поддерживает сквозь само изменение всегда некоторую относительную устойчивость. Впрочем, важно отметить в этом отношении, что корень *dhṛ* почти тождественен по форме и по смыслу другому корню, *dhru*, от которого происходит слово *dhruva*, означающее «полюс»; действительно, именно к этой идее «полюса» или «оси» следует обращаться, если хотят правильно истолковывать понятие *dharma*: именно это остается неподвижным в центре вращения всех вещей и направляет ход изменения именно тем, что в нём не участвует. Не следует забывать, что в виду синтетического характера выражаемого им мышления язык гораздо более тесно связан с символизмом, чем в современных языках, и что как раз из-за этого он обладает той множественностью смысла, о которой мы только что говорили; можно было бы даже показать,

[605] Хотя автор так говорит, общность корня со словом «форма» нам представляется мало правдоподобной, во всяком случае, не ясно, какие из этого можно извлечь следствия.

что концепция *dharma* довольно прямо связана с символическим представлением «оси» через образ «Древа Мира».

С другой стороны, г. Миз справедливо указывает на родство понятий *dharma* и рта, которое имеет этимологический смысл «правильности» (тем же образом, что и *Дэ* дальневосточной традиции, которое тоже очень близко к *dharma*), что тоже, очевидно, напоминает об идее «оси», являющейся идеей постоянного и неизменного направления. В то же время, термин *ṛta* тождественен слову *rite* (обряд), и можно было бы, действительно, сказать, что последнее по своему происхождению, по крайней мере, обозначает всё то, что исполняется в согласии с порядком; дошло до того, что его значение стало более ограниченным лишь вследствие дегенерации, порождающей «профанную» активность во всех областях, каковы бы они ни были. Следует хорошо понимать, что обряд всегда сохраняет один и тот же характер и что деятельность будет уже не ритуальной, если она отклоняется: всё то, что представляет собою только «конвенцию» или «обычай» без всякого глубинного основания, не существует изначально; и ритуал, рассматриваемый с традиционной точки зрения, не имеет никакого отношения ко всему этому, к тому, что может всегда являться лишь противоречием и пародией. Но есть ещё нечто большее: когда мы говорим о соответствии порядку, то не надо под этим понимать только человеческий порядок, но также — и прежде всего — порядок космический; в самом деле, в любой традиционной концепции всегда есть строгое соответствие между тем и другим, и как раз именно обряд поддерживает отношения между ними сознательно, включая в себя в некотором роде сотрудничество человека в той сфере, в какой осуществляется его деятельность, с самим космическим порядком.

Также и понятие *dharma* не ограничено человеком, а распространяется на все существа и все их состояния проявления; вот почему только лишь социальная концепция не может быть достаточной для его постижения по существу: это есть всего лишь частное применение, которое никогда не

должно отделяться от «закона» или примордиальной и универсальной «нормы», переводом которой специфически человеческим способом оно и является. Без сомнения, можно говорить о *dharma*, свойственной каждому существу (*svadharma*) или каждой группе существ, такой, как человеческое сообщество, например; но по правде говоря, это всего лишь обособление *dharma* применительно к специальным условиям этого существа или этой группы, природа и условия которых неизбежно суть аналоги природы и условий ансамбля, часть которого они составляют, будет ли это ансамбль определённого состояния бытия или даже всего проявления в целом, так как аналогия осуществляется всегда на всех уровнях и всех степенях. Очевидно, что здесь мы очень далеки от «моральной» концепции: и если такая идея, как «справедливость» иногда подходит для осмысления *dharma*, то только в том, что она есть человеческое выражение равновесия и гармонии, то есть одного из аспектов поддержания космической устойчивости. Тем более идея «добродетели» может здесь применяться лишь в той мере, в какой она означает, что действия некоего существа согласованы с его собственной природой и, тем самым, с общим порядком, имеющим своё отражение и образ в природе каждого. Также, если рассматривают человеческое сообщество, а не изолированную индивидуальность, то идея «законодательства» содержится в *dharma* лишь постольку, поскольку это законодательство нормальным образом должно быть адаптацией космического порядка к социальной среде; этот характер особенно очевиден в том, что касается института каст, как мы это увидим в следующей статье. Таким образом, в общем объясняются все вторичные значения слова *dharma*; трудность возникает только тогда, когда хотят их рассматривать отдельно, не принимая во внимание того, как они исходят

из общего принципа, который есть как бы фундаментальное единство, к которому сводится их множественность[606].

Прежде, чем закончить этот очерк, мы должны, чтобы точнее расположить понятие *dharma*, ещё раз указать на место, занимаемое им среди тех целей, которые традиционные индусские Писания приписывают человеческой жизни. Целей суть числом четыре, и они перечисляются в восходящем иерархическом порядке таким образом: *ārtha*, *kāma*, *dharma*, *mokṣa*; эта последняя, то есть «Освобождение», единственная является высшей целью, и будучи по ту сторону сферы проявления, она совершенно другого порядка, отличного от трёх остальных, она не имеет с ними общей меры, как абсолютное не имеет общей меры с относительным. Что касается трёх других целей, которые все относятся к проявленному, то *ārtha* включает в себя ансамбль благ телесного порядка; *kāma* — это желание, удовлетворение которого образует благо — психического порядка; *dharma* является высшей целью, её реализацию надо рассматривать как зависящую собственно от духовного порядка, что действительно согласуется с характером универсальности, который мы признаём в ней. Однако, само собою разумеется, что все эти цели, включая саму *dharma*, всегда являясь лишь случайными в качестве проявления, вне которого их нельзя рассматривать, могут быть лишь подчинёнными по отношению к высшей цели, перед которой они не более, чем простые средства. Впрочем, каждая из этих самых целей также подчинена тем, которые выше её, оставаясь тем не менее всё же относительной; но когда они все перечисляются, за исключением *mokṣa*, то речь идёт о точке зрения, ограниченной рассмотрением проявленного, и только в этом случае *dharma* может появляться иногда как самая высшая цель, которая

[606] Понятно также, что социальное приложение *dharma* всегда переводится, если хотят воспользоваться современным языком, как «долг» или как «право»; драхма, свойственная существу, может выражаться, очевидно, только через то, что он должен делать сам, а не через то, что другие должны делать по отношению к нему, что, естественно, обнаруживает *dharma* этих других существ.

может быть предложена человеку. Кроме того, мы далее увидим, что эти цели более частным образом соответствуют различным *varṇa*[607]. И теперь мы можем сказать, что эти соответствия покоятся, по существу, на теории трёх *guṇa*, и это ещё раз хорошо показывает, что человеческий порядок оказывается неразрывно связанным с космическим порядком в целом.

[607] См. следующую главу.

Мифы, мистерии и символы[A]

Вышеизложенные рассуждения естественно подводят нас к рассмотрению другого связанного с ними вопроса, — вопроса об отношениях символа с тем, что называют «мифом»; нам уже случалось говорить о том, что определённое вырождение символизма дало начало «мифологии», если взять это слово в его обычном смысле — вполне точном, когда речь идёт о так называемой «классической» античности, но, пожалуй, неприменимом вне этого периода греко-римской цивилизации. Впрочем, мы думаем, что было бы уместным повсюду избегать употребления этого термина, которое даёт повод к досадным недоразумениям и необоснованным отождествлениям; но если словоупотребление и навязывает такое ограничение, то следует, однако, сказать, что слово «миф» само по себе и в своем первоначальном смысле не содержит ничего, что означало бы такое вырождение, в целом довольно позднее и связанное единственно с большим или меньшим непониманием того, что сохранилось от давней традиции. Следует добавить, что если можно говорить о «мифах» применительно к самой этой традиции — при условии восстановления истинного смысла слова и устранения уничижительного оттенка, придаваемого ему в обыденном языке, — то «мифологии», какой её понимают наши современники, тогда в любом случае не существовало; ведь последняя есть не что иное, как исследование, предпринятое «извне» и означающее, стало быть, непонимание во второй степени.

Различение, которое порой стремятся провести между «мифами» и «символами», в действительности безоснова-

тельно: если для некоторых миф есть повествование, имеющее смысл, отличный от того, который составляющие его слова выражают буквально и непосредственно, то символ в первую очередь является фигуративным изображением определённых идей посредством геометрической схемы или какого-либо рисунка; символ предстаёт тогда как графический способ выражения, а миф — как словесный. Согласно нашим предшествующим объяснениям, придавать такое значение символу — значит навязывать ему совершенно неприемлемое ограничение; ведь любой образ, взятый для выражения идеи или какого-то намёка на неё, есть тем самым знак, или — что то же самое — символ этой идеи; неважно, идёт ли речь о визуальном или ином образе, ибо это не ведёт к какому бы то ни было существенному отличию и ничего не меняет в самом принципе символизма. Последняя во всех случаях основана на отношениях аналогии или соответствия между идеей, которую надо выразить, и образом — графическим, словесным или иным, посредством которого её выражают; с этой общей точки зрения сами слова, как мы уже сказали, не могут быть чем-либо иным, кроме как символами. Можно было бы говорить не об идее и образе, как мы это только что делали, а о двух реальностях различного порядка, между которыми существует соответствие, имеющее основание одновременно в той и другой; в этих условиях реальность одного уровня может быть выражена через реальность другого уровня, становящуюся тогда символом первой.

Итак, мы видим, что символизм, чей принцип мы напомнили, существует во множестве различных форм; миф является просто его частным случаем, составляя одну из этих форм; можно было бы сказать, что символ — это род, а миф — один из его видов. Другими словами, символическое повествование можно рассматривать так же и на том же уровне, что и символический рисунок, или как множе-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XVII.

ство других вещей, имеющих тот же характер и играющих ту же роль; мифы являются символическими повествованиями, как и притчи, которые существенно от них не отличаются[608]; нам представляется, что ничто здесь не может вызвать даже малейших затруднений, если усвоено общее и фундаментальное понятие символизма.

Теперь надлежит уточнить собственное значение самого слова «миф», что может привести нас к ряду важных замечаний, связанных с характером и функцией символизма, рассматриваемого в более узком смысле: в этом случае он отличается от обычного языка и в некоторых отношениях даже противостоит ему. Слово «миф» толкуют обычно как синоним «сказания», подразумевая под этим просто какой-либо вымысел, чаще всего более или менее поэтического характера; таков результат вырождения, о котором мы говорили вначале; греки, из чьего языка заимствован этот термин, и сами, конечно, несут свою долю ответственности за то, что по сути является глубоким изменением и искажением первоначального смысла. В самом деле, у них индивидуальная фантазия достаточно рано начала свободно проявляться во всех видах искусства, которое не оставалось иератическим и символическим, как у древних египтян и у народов Востока, а приняло вскоре совсем другое направление: оно гораздо менее стремилось учить, нежели нравиться, и нашло своё завершение в произведениях, почти лишённых всякого реального и глубокого значения (в них могли сохраниться, пусть это и не осознавалось, разве что элементы, принадлежавшие предшествующей традиции), в которых, во всяком случае, уже не найти более следов той в высшей степени «точной» науки, каковой является настоящий символизм;

---

[608] Небезынтересно отметить, что так называемые легенды, характерные для различных степеней масонства, охватываются этим определением мифа; «приведение в действие» этих легенд хорошо показывает, что они в самом деле встроены в эти обряды, от которых их совершенно невозможно отделить; сказанное нами об абсолютном тождестве обряда и символа прямо относится к подобному случаю.

в целом здесь лежит начало того, что можно назвать светским искусством, и оно очевидным образом совпадает с началом столь же светского мышления, обязанного проявлению той же самой индивидуальной фантазии в другой области, известной под именем «философия». Упомянутая фантазия оказала воздействие, в частности, на уже существовавшие мифы; поэты, которые уже не были, как некогда, вещими сказителями и не обладали более «сверхчеловеческим» вдохновением, развивая и видоизменяя мифы по прихоти своей фантазии, расцвечивая их излишними и ненужными украшениями, затемнили и исказили их до такой степени, что зачастую стало весьма трудно обнаружить их смысл и извлечь из него существенные элементы, — разве что, пожалуй, путём сравнения с подобными же символами, находимыми в других местах и не претерпевшими подобной деформации; и в конечном счёте можно сказать, что для большинства миф стал не более чем символом, каковым он и остается для современных людей. Но это всего лишь неверное словоупотребление и, можно сказать, чистой воды профанация; следует же принять во внимание, что миф ещё до всякой деформации представлял собой в первую очередь символическое повествование, как мы сказали выше, и что в этом и заключался смысл его существования; уже с такой точки зрения «миф» вовсе не является синонимом «сказания»; ведь это последнее слово (по латыни *fabula*, от *fari* — говорить) этимологически обозначает какой-либо рассказ, никоим образом не определяя особо его направленность или характер; впрочем, здесь также значение «вымысла» возникло лишь впоследствии. Более того, оба термина — «миф» и «сказание», — которые стали принимать за равнозначные, происходят от корней, имеющих в действительности противоположное значение; тогда как корень слова «сказание» означает «говорить», корень слова «миф», сколь ни странным покажется это на первый взгляд, когда речь идёт о рассказе, означает, напротив, молчание.

В самом деле, греческое слово μῦθος, «миф», образовано от корня μῦ, а последний (который присутствует в латинском *mutus*, немой) означает «закрытый рот»[Б] и, следовательно, молчание[609]; таков смысл глагола μύειν, — «закрыть рот», «молчать» (и в расширительном понимании он означает также «закрыть глаза» в прямом и переносном смысле); рассмотрение некоторых производных этого глагола особенно поучительно. Так, от μύω (в инфинитиве μύειν) непосредственно произошли два других глагола, которые лишь немного отличаются от него по форме — μυάω и μυέω; первый имеет те же значения, что и μύω; сюда нужно прибавить другое производное — μύλλω, которое означает «сомкнуть уста», а также «бормотать не раскрывая рта»[610]. Что касается μυέω — и это более важно, — то он означает давать инициацию (в «мистерии», название которых происходит, как мы увидим, от того же корня, и как раз при посредстве μυέω и μύστης) и, следовательно, одновременно учить (но учить, прежде всего, без слов, как это в действительности и происходило в мистериях) и посвящать (*consacrer*); скажем даже, в первую очередь посвящать, если понимать под «посвящением», как это, собственно, и должно быть, трансмиссию духовного влияния или обряд, посредством которого оно регулярно передается; и от этого последнего значения произошло позднее в церковном христианском языке другое значение того же самого слова — рукоположение: оно также является «посвящением» в этом смысле, хотя и на ином, отличном от инициатического, уровне.

Но, скажут нам, если слово «миф» имеет такое происхождение, то как случилось, что он стал служить обозначени-

---

[Б] На устах печать — прим. пер.

609 *Mutus liber* герметистов — это буквально «немая книга», т. е. книга без словесного комментария, но в то же время это книга символов, поскольку символизм поистине может рассматриваться как «язык молчания».

610 Латинское *murmur* есть не что иное, как корень μῦ, продолженный буквой *r* и повторенный дважды; здесь воспроизводится глухой протяжный звук, издаваемый с закрытым ртом.

ем повествования определённого жанра? Дело в том, что сама идея «молчания» должна быть отнесена здесь к вещам, которые по природе своей невыразимы, по крайней мере непосредственно и на обычном языке; одна из основных функций символизма — указывать на невыразимое, побуждать к его восприятию, или, лучше, к «согласию» с ним, посредством транспозиций с одного уровня на другой, т.е. с низшего на высший, двигаясь от того, что можно постичь более непосредственно, к тому, что постигается с гораздо большим трудом; именно таково изначальное назначение мифов. Впрочем, даже в классическую эпоху Платон прибегал ещё к мифам, когда хотел изложить концепции, неподвластные его обычным диалектическим средствам; и эти мифы, которые он, конечно, отнюдь не «изобретал», но лишь «приспосабливал», ибо они несут бесспорный отпечаток традиционного учения (как и некоторые приемы, используемые им для интерпретации слов и сопоставимые с нирукта индусской традиции)[611], — эти мифы, утверждаем мы, отнюдь не являются просто литературными украшениями, которыми можно и пренебречь, как слишком часто полагают комментаторы и современные «критики», считающие гораздо более удобным отбросить их без дальнейшего рассмотрения, нежели дать им хотя бы приблизительное объяснение; совсем напротив, мифы отвечают самому глубокому, что есть в мысли Платона, наиболее свободному от индивидуальных случайностей, — чему-то столь глубинному, что может быть выражено лишь символически; диалектика зачастую носит у него оттенок «игры», что весьма согласно с греческой ментальностью, но когда он оставляет её ради мифа, то можно быть уверенным, что игра кончилась и речь пойдет о вещах «сакрального» характера.

В мифе говорится нечто иное, нежели то, что хотят сказать; мы можем заметить мимоходом, что этимологически такое же значение имеет слово «аллегория» (от *allo*

[611] Примеры интерпретаций этого рода см. в особенности в диалоге «Кратил».

agoreuein, буквально «говорить нечто иное»), которое даёт нам другой пример искажений смысла в обычном словоупотреблении; в наши дни оно обозначает фактически только условный и «литературный» образ чисто морального и психологического свойства, который чаще всего входит в разряд так называемых «персонифицированных абстракций»; едва ли надо говорить, как далеко это отстоит от истинного символизма. Но вернёмся к мифу: хотя он не говорит того, что намерен сказать, но внушает это посредством аналогического соответствия, представляющего собой основу и самую суть любого символизма; таким образом, можно сказать, что он говорит, сохраняя молчание; отсюда миф и получил своё название[612].

Нам остается привлечь внимание к родству слов «миф» и «мистерия», происходящих от одного и того же корня: греческое слово μυστήριον, «мистерия», тайна, непосредственно связано с идеей «молчания»; его можно интерпретировать во многих различных смыслах, родственных друг другу, из которых каждый с определённой точки зрения имеет своё основание. Прежде всего, отметим, что согласно деривации, указанной ранее (от μυέω), основной смысл этого слова связан с инициацией, и именно так в действительности и следует понимать то, что именовалось «мистериями» в греческой античности. С другой стороны (и это показывает поистине удивительную судьбу некоторых слов), есть ещё термин, близко родственный только что упомянутому, — это «мистика», слово, этимологически приложимое ко всему, что касается мистерий: в самом деле, μυστικός — это прила-

[612] Можно отметить, что именно таково значение слов Христа, хорошо подтверждающих глубокую тождественность «мифа» и «притчи», отмеченную нами выше: «вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат и не разумеют» (Мк. 4:11-12; Мф. 13:13; Лк. 8:10). Речь здесь идёт о тех, кто улавливает лишь то, что сказано буквально, и кто неспособен идти дальше, дабы постичь невыразимое: им, следовательно, «не дано знать тайну Царствия небесного»; употребление слова «тайна» (*mystere*) в этой последней фразе надо отметить особо в связи с дальнейшими рассуждениями.

гательное от μύστης, посвящённый; следовательно, оно изначально равнозначно слову «инициатический» и обозначает всё то, что относится к инициации, её учению и даже предмету (но в этом старинном смысле оно неприложимо к личностям); так вот, для наших современников слово «мистика», единственное среди всех этих терминов общего происхождения, стало обозначать исключительно нечто не имеющее абсолютно никакой связи с инициацией, и даже в ряде отношений противоположное ей.

Вернёмся теперь к различным смыслам слова «мистерия»: в самом непосредственном смысле — мы охотно сказали бы, в самом грубом или по меньшей мере поверхностном, — мистерия — это то, о чём не должно говорить, о чём следует хранить молчание, что запрещено сообщать вовне; вот что обычно подразумевают под нею, даже когда речь идёт об античных мистериях; и в общепринятом значении, сложившемся впоследствии, слово это сохранило только такой смысл. Однако запрет на обнародование обрядов и учений должен в действительности — при учете обстоятельств, которые могут порой играть свою роль, но чисто случайную, — рассматриваться как имеющий прежде всего символическое значение; мы уже давали объяснение по этому вопросу, говоря об истинной природе инициатической тайны. То, что называют «дисциплиной тайны», — писали мы, — строго соблюдавшейся и в первоначальной христианской церкви, и в древних мистериях (и религиозные противники эзотеризма должны хорошо об этом помнить), следует понимать отнюдь не просто как меру предосторожности против вражды, — впрочем, весьма реальной и зачастую опасной, происходящей от непонимания, свойственного профанному миру; мы усматриваем здесь причины гораздо более глубокого порядка, на которые указывают другие значения, содержащиеся в слове «мистерия». Мы можем добавить, что сильное сходство между словами «сакральный» (*sacratum*) и «тайный» (*secretum*) связано отнюдь не с простым совпадением: речь в обоих случаях речь идёт о том, что отложено

в сторону (*secernere*, отложить в сторону, откуда причастие *secretum*), скрыто, отделено от мирского; точно так же священное место называется *templum*, с корнем *tern* (его мы видим и в греческом τέμνω — «отрезать», «отделять», откуда τέμενος — «священная ограда»); это слово выражает ту же идею; и «созерцание», происходящее от того же корня, связано с этой идеей по своему строго «внутреннему» характеру[613].

Согласно другому смыслу слова «мистерия», уже менее поверхностному, оно обозначает то, что следует принимать в молчании[614], то, о чём не следует спорить; с этой точки зрения все традиционные доктрины, включая религиозные догматы, составляющие их частный случай, могут быть названы мистериями (тогда это слово относится и к иным областям, помимо инициатической, где также осуществляется «нечеловеческое» влияние), поскольку это истины, которые в силу своей надиндивидуальной и сверхрациональной природы находятся превыше всякого обсуждения[615]. Итак, можно сказать, связывая этот смысл с первым, что бездумно распространять среди профанов так понимаемые мистерии — значит неизбежно подвергать их обсуждению, являющему собой метод по преимуществу профанный, со всеми несообразностями, которые из этого следуют и которые исчерпывающим образом передает само слово «профанация», употреблявшееся нами ранее и взятое здесь в его самом буквальном и одновременно полном значении; разрушительная работа современной «критики» по отношению к любой

---

[613] Поэтому с этимологической точки зрения абсурдно говорить о «созерцании» какого-либо внешнего зрелища, как сплошь и рядом делают наши современники, для которых настоящий смысл слов в ряде случаев, по-видимому, полностью утрачен.

[614] Можно напомнить здесь предписание о молчании, которое надлежало хранить ученикам некоторых инициатических школ, в частности пифагорейской.

[615] В этом и заключалась абсолютная непогрешимость, свойственная любой традиционной доктрине.

традиции являет красноречивый пример того, что мы имеем в виду, и едва ли нужно что-либо к этому добавлять[616].

Наконец, существует третий смысл, самый глубокий из всех, согласно которому мистерия невыразима и её можно лишь созерцать в молчании (здесь уместно вспомнить только что сказанное нами о происхождении слова «созерцание»); и, подобно тому как невыразимое есть одновременно и тем самым несообщаемое, запрет на обнародование священного учения символизирует с этой новой точки зрения невозможность выразить словами настоящую тайну; учение является только её одеянием, проявляя и одновременно скрывая её[617]. Учение, затрагивающее невыразимое, может лишь указывать на него с помощью соответствующих образов, которые будут служить только опорой созерцания; согласно тому, что мы объяснили, это означает, что такое учение неизбежно принимает символическую форму. Такова всегда была у всех народов одна из основных черт посвящения в мистерии, каким бы именем они ни назывались; поэтому можно сказать, что символы, и в частности мифы — когда это учение выражалось в словах, — поистине представляют собой, согласно их первоначальному назначению, сам язык этой инициации.

---

[616] Этот смысл слова «мистерия», равным образом придаваемый и слову «сакральный» в силу сказанного нами выше, весьма четко выражен в словах Евангелия: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7:6). Отметим, что профаны символически представлены здесь животными, считавшимися «нечистыми», в собственно обрядовом значении этого слова.

[617] Вульгарная концепция «мистерий», в особенности когда она применяется к религиозной области, предполагает явное смешение между «невыразимым» и «непонятным», — смешение совершенно неоправданное, кроме тех случаев, когда имеется в виду интеллектуальная ограниченность некоторых индивидов.

Символизм и философия[A]

Итак, символизм, как мы только что объяснили, свойствен в первую очередь всему, что носит традиционный характер; в то же время он составляет одну из черт, благодаря которым традиционные учения в их совокупности (ибо это относится к обеим областям — эзотерической и экзотерической) с первого взгляда можно отличить от светской мысли; символизм чужд ей совершенно — уже тем самым, что выражает нечто «нечеловеческое», что, с её точки зрения, никоим образом не могло бы существовать. Однако философы, которые являются по преимуществу, так сказать, представителями этой светской мысли, но тем не менее пытаются заниматься самыми различными вещами, считая себя компетентными во всех вопросах, порой обращаются и к символизму. Тогда им случается выдвигать весьма странные идеи и теории; так, некоторые желают создать «психологию символизма», что связано с типично современным заблуждением, которое можно было бы назвать «психологизмом», представляющим собой частный случай тенденции сводить все исключительно к человеческим элементам. Другие, однако, признают, что символизм не относится к ведению философии; но они стараются придать этому утверждению явно отрицательное значение, как если бы символизм в их глазах был чем-то низшим, тем, чем можно пренебречь. Возникает вопрос: смотря на вещи подобным образом, не смешивают ли символизм с псевдосимволизмом некоторых литераторов, принимая за истинное значение слова то, что свидетельствует о его извращенном употреблении. В самом деле,

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XVIII. Одноимённая глава книги «Работы для Regnabit» (1999), в главе 13. «Размышления о символизме», имеет другой текст [прим. ред.].

если символизм, как говорят, есть «форма мышления» (это в известном смысле верно, но нисколько не мешает тому, чтобы она была также, и прежде всего, чем-то иным), то философия — это другая «форма мышления», коренным образом отличная от первой и даже противоположная ей в ряде отношений. Можно пойти далее: форма мышления, представляемая философией, соответствует весьма узкоспециальной точке зрения; даже в самых благоприятных случаях она была бы значимой лишь в очень ограниченной области; и, пожалуй, самый большой её недостаток (свойственный, впрочем, светской мысли как таковой) состоит в том, что она не знает или не желает признавать своих пределов; символизм же, как можно уяснить себе из наших объяснений, имеет совсем другое значение. Даже если видеть в философии и символизме просто две формы мышления (что означает, собственно говоря, смешивать употребление символизма с самой его сущностью), все равно было бы серьёзной ошибкой помещать их на один уровень. Пусть философы придерживаются другого мнения — это ничего не доказывает; чтобы расставить вещи по своим местам, надо прежде всего рассматривать их беспристрастно, на что философы неспособны; мы же, со своей стороны, убеждены, что они, будучи философами, никогда не сумеют проникнуть в глубокий смысл какого бы то ни было символа, ибо есть в этом нечто, полностью лежащее вне их образа мышления и неизбежно превосходящее их понимание.

Те, кому уже известно, что мы неоднократно говорили о философии ранее, не будут удивлены тем, что мы придаем ей весьма мало значения; впрочем, даже не углубляясь в суть вещей, достаточно будет — для уяснения того, что её положение может быть только второстепенным, — вспомнить, что любой способ выражения обязательно носит символический характер (в самом общем смысле этого термина) по отношению к тому, что он выражает. Философы не могут не пользоваться словами, а слова — как мы говорили выше — суть не что иное, как символы, и ничем иным быть

не могут; следовательно, в известном смысле, философия, пусть и бессознательно, возвращается в область символизма, а не наоборот.

Однако в другом отношении существует оппозиция между философией и символизмом, если понимать последний в более ограниченном смысле, обычно придаваемом ему, — именно его мы придерживаемся, рассматривая символизм как характерную особенность традиционных учений; эта оппозиция состоит в том, что философия, как и все, что выражается в обычных языковых формах, по сути аналитична, тогда как символизм по преимуществу синтетичен. Форма языка, по определению, «дискурсивна», как и человеческий рассудок, чьим орудием она является и чьё действие воспроизводит со всей возможной точностью. Напротив, символизм как таковой поистине «интуитивен»; и вполне естественно, что в силу этого он несравнимо более чем язык пригоден к тому, чтобы служить точкой опоры для интеллектуальной и сверхрациональной интуиции; вот почему она представляет собой преимущественный способ выражения всего инициатического учения. Что касается философии, то она являет собой, скажем так, тип дискурсивной мысли (это, разумеется, не означает, что всякая дискурсивная мысль носит специфически философский характер), и это накладывает на неё ограничения, от которых она не в силах избавиться; напротив, символизм, как опора трансцендентной интуиции, открывает поистине безграничные возможности.

Философия, в силу её дискурсивного характера, — вещь исключительно рациональная: ведь дискурсивность — это характерная черта разума как такового; область философии и её возможности не могут, следовательно, простираться за пределы того, чего способен достичь разум; и разве она не представляет собой лишь определенный, достаточно специфический метод использования этой способности, так как из самого факта существования различных наук следует, что в сфере рационального знания есть много вещей, не относя-

щихся к философии. Впрочем, речь не идёт об оспаривании ценности разума в его собственной области, коль скоро он не пытается выходить за её пределы[618]; но эта ценность относительна, как и сама эта область; впрочем, разве слово «рацио» первоначально не означало «отношение»? В известных пределах мы даже не оспариваем легитимность диалектики, хотя философы слишком ею злоупотребляют; но во всяком случае диалектика — это лишь средство, а не цель сама по себе, и, сверх того, средство, применимое не ко всему без различия; но чтобы уяснить это, надо выйти за рамки диалектики — а этого нельзя сделать, оставаясь философом.

Даже если допустить, что философия заходит столь далеко, сколь это возможно для неё теоретически, — скажем, до пределов области разума, — это, по правде, ещё очень мало; ведь, согласно евангельскому выражению, «одно только нужно»; и оно-то всегда остается для неё недоступно, поскольку находится над и за пределами всякого рационального знания. Что под силу философу с его дискурсивными методами перед лицом невыразимого, которое — как мы объясняли выше — есть тайна, в самом истинном и глубоком смысле этого слова? Напротив, основная функция символизма, повторим ещё раз, — дать почувствовать это невыразимое, обеспечить опору, которая позволит интеллектуальной интуиции действительно достичь его; кто из осознавших это осмелился бы отрицать огромное преимущество символизма и усомниться в том, что его значимость неизмеримо превосходит значимость любой возможной философии? Сколь бы совершенной и превосходной в своем роде ни была философия (а допуская это, мы имеем в виду не современную философию), это всего лишь «солома», по выражению святого Фомы Аквинского, который, однако, следует признать, не умалял сверх меры значение философской мысли, но во всяком случае сознавал её пределы.

---

[618] В связи с этим обратим внимание, что «сверхрациональное» отнюдь не является синонимом «иррационального»: то, что выше разума, нисколько ему не противоположно, но попросту ускользает от него.

Отметим ещё одно: рассматривая символизм как «форму мысли», его видят лишь в чисто человеческом плане — единственном, в котором возможно сравнение с философией; так и должно быть, поскольку это способ выражения, доступный человеку; но в действительности он далеко не достаточен и, отнюдь не затрагивая сущности вопроса, представляет лишь его внешнюю сторону. Мы неоднократно подчёркивали «нечеловеческий» аспект символизма и не будем к этому возвращаться; в целом достаточно констатировать, что он укоренен в самой природе существ и вещей, пребывая в совершенном согласии с законами этой природы; следует также вникнуть в то, что естественные законы сами суть лишь выражение и, так сказать, экстериоризация божественной или провиденциальной воли. Истинное основание символизма — это соответствие между всеми уровнями реальности, связывающее их друг с другом и простирающееся, стало быть, от естественного до сверхъестественного. В силу этого соответствия вся природа являет собой не что иное, как символ; иначе говоря, она обретает своё истинное значение, лишь если рассматривать её как опору, позволяющую нам подняться к знанию сверхъестественных или «метафизических» истин, в собственном и этимологическом смысле слова. В этом и состоит основная функция символизма, и в этом же заключен глубокий смысл существования всей традиционной науки[619]. Поэтому в символизме есть нечто, восходящее своими корнями выше и дальше человечества; его истоки лежат в самом деянии божественного Слова; прежде всего, их следует видеть в универсальном проявлении, а затем, применительно к человечеству, — в примордиальной Традиции, которая также является «Откровением» Слова; эта Традиция, производными формами которой служат все остальные, воплощается, так сказать, в символах, передаемых через века; им нельзя приписать никакого «исторического» происхождения, и процесс этого символического

[619] Вот почему мир — это божественный язык для тех, кто умеет его понимать: согласно библейскому выражению, «небеса поют славу Господу» (Пс. 19:2).

воплощения аналогичен, на своем уровне, процессу проявления[620].

Такова трансцендентная ценность символизма; какие же права может отстаивать философия? Происхождение символизма теряется в начале времен — если, в определённом смысле, не пребывает вне времени, поскольку последнее — это лишь особый способ проявления[621]; ни один истинно традиционный символ не относится к области человеческого изобретения, ни об одном нельзя сказать, что он придуман тем или иным индивидом; и разве это не даёт повод к размышлению тем, кто на это способен? Всякая философия, напротив, восходит к определённой эпохе, в целом сравнительно недавней, даже если речь идёт о «классической» античности, древность которой относительна (и это к тому же доказывает, что даже на человеческом уровне данная форма мышления не содержит ничего сущностного[622]); она создана человеком, чьё имя и время жизни достаточно хорошо известны; само это имя обычно служит для её обозначения, и это со всей очевидностью показывает, что здесь мы имеем дело только с человеческим и индивидуальным, и ни с чем иным. Вот почему мы утверждаем, что какое-либо сравнение между философией и символизмом можно проводить лишь при условии ограничения последнего исключительно человеческой сферой; ведь для всего остального на уровне философии нельзя найти ни эквивалентов, ни соответствий какого-либо рода.

Итак, философия, если угодно, — «человеческая мудрость» или одна из её форм, но отнюдь не более того; ведь

---

620 Напомним ещё раз по этому поводу, во избежание недоразумений, что мы решительно отказываемся давать название «традиции» всему чисто человеческому и «светскому», и в частности философской доктрине.

621 Поэтому маловразумителен известный масонский ритуал («регулярность» его, впрочем, весьма спорна), в котором источники датируются эпохой, ведущей начало от «Истоков символизма» (*Ab Origine Symbolismi*).

622 Пожалуй, уместно задаться вопросом, почему философия возникла именно в VI веке до Р.Х., — в эпоху, отличавшуюся довольно странными особенностями, как мы отмечали в ряде случаев.

она представляет собой вполне рационалистическую спекуляцию, а разум — это чисто человеческая способность, определяющая индивидуальную человеческую природу как таковую. «Человеческая мудрость» — то же, что «светская», или «мирская», мудрость, в том смысле, в каком «мир» понимается в Евангелии[623]; мы могли бы в том же смысле сказать «профанная мудрость»; все эти выражения по существу синонимичны и ясно показывают, что речь идёт не об истинной мудрости, а лишь о тени её, зачастую даже «перевёрнутой»[624]. Впрочем, большинство философий — это даже не тень мудрости, пусть и искажённой; они представляют собой — особенно когда речь идёт о современной философии, откуда полностью исчезли малейшие остатки древних традиционных знаний, — построения, полностью лишённые всякой прочной основы, собрание более или менее фантастических гипотез и простых индивидуальных мнений, лишённых авторитета и реального значения.

Мы можем в заключение резюмировать суть нашей мысли в нескольких словах: философия есть только «светское знание» и не может претендовать ни на что большее, в то время как символизм в его истинном смысле составляет, прежде всего, часть «священной науки», которая поистине не могла бы существовать или быть передана вовне без этого свойственного ей способа выражения. Мы хорошо знаем, что многие наши современники, даже большинство из них,

---

[623] В санскрите слово *laukika* — «светский», «мирской» (прилагательное от слова *loka* — «мир») зачастую берется в том же значении, что и в евангельском тексте, т. е. в смысле «мирской», «профанный», и это совпадение кажется нам достойным упоминания.

[624] Впрочем, даже если рассматривать лишь собственный смысл слов, должно быть очевидно, что *philosophia* — отнюдь не *sophia*, мудрость; по отношению к последней она могла бы быть подготовкой или этапом; поэтому можно было бы сказать, что философия становится неправомерной, если она не стремится вести к тому, что её превосходит. Это признавали средневековые схоласты, когда говорили: *Philosophia ancilla theologiae* [«Философия — служанка богословия» — прим. пер.]; но в этом их точка зрения была ещё очень ограниченной, так как богословие относится к экзотерической области и чрезвычайно далеко от того, чтобы представлять традиционную мудрость во всей её полноте.

к сожалению, неспособны провести надлежащим образом различие между этими двумя уровнями знания (если светское знание заслуживает этого имени); но мы, разумеется, адресуемся не к ним; и как уже неоднократно заявлялось, мы, со своей стороны, намерены заниматься единственно «священной наукой».

Varṇa[625]

Гвалтерус Миз в своей книге «*Dharma* и общество», о которой мы уже говорили, в особенности останавливается, как мы сказали, на вопросе каст; он, впрочем, не принимает это слово в том смысле, как его понимает мы, но предпочитает сохранить санскритский термин *varṇa* без перевода или же передавая его через такие выражения, как «естественные классы», которые, действительно, достаточно хорошо определяют то, о чём идёт речь, поскольку именно таково иерархическое распределение человеческих существ в согласии с собственной природой каждого из них. Однако следует опасаться того, что слово «класс», даже сопровождаемое качественным определением, вызовет идею чего-то более или менее сравнимого с социальными классами Запада, которые являются чем-то поистине искусственным и ничего общего не имеют с традиционными иерархиями, по отношению к которым они представляются не больше, чем пародией или карикатурой. Мы со своей стороны считаем, таким образом, гораздо лучше использовать слово «касты», имеющее, несомненно, только конвенциональную ценность, но которое, по крайней мере, было специально создано для обозначения индусской организации; но г. Миз резервировал его для обозначения множества каст, действительно, существующих в современно Индии, в которых он хотел бы видеть нечто совершенно отличное от первоначальных *varṇa*. Мы не можем разделять такой способ рассмотрения, так как на самом деле это вторичные подразделения, производные от сложности или большей дифференцированности

[625] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», ноябрь 1935. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава VI.

социальной организации, и каково бы ни было их число, они уже никогда не войдут в рамки четырёх *varṇa*, которые только и образуют фундаментальную иерархию и с необходимостью остаются неизменными как выражение традиционных принципов и отражение кастового порядка в человеческом социальном порядке.

В этом различении, которое хочет сделать г. Миз, между *varṇa* и «кастой», присутствует идея, которая нам кажется в значительной степени неотделимой от бергсоновских теорий, касающихся «обществ открытых» и «обществ закрытых», хотя он специально никогда к ним не обращался: он старается различить два аспекта *dharma*, из которых один более или менее соответствует *varṇa*, а другой «касте» и преобладание которых утверждалось бы поочерёдно в том, что он называет «периодами жизни» и «периодами формы», которым он приписывает, соответственно, «динамический» и «статический» характер. Мы вовсе не намерены обсуждать здесь эти философско-исторические концепции, которые, очевидно, не основаны ни на каких традиционных данных; для нас более интересно показать недопонимание по поводу слова, *jāti*, которое, как думает автор, означает то, что он называет «кастами», тогда как в реальности оно просто используется как эквивалент или синоним *varṇa*. Это слово *jāti* буквально означает «рождение», но не следует его понимать, ни в исключительных случаях, ни в принципе, в смысле «наследования»; оно означает индивидуальную природу существа, поскольку она с необходимостью определена с самого его рождения как ансамбль возможностей, которые оно будет разворачивать в ходе своего существования; эта природа происходит оттого, что есть это существо само по себе и только во вторую очередь под влиянием среды, часть которой составляет, собственного говоря, наследственность; следует также добавить, что сама эта среда обычно определена некоторым законом «сродства» так, чтобы как можно больше соответствовать собственным тенденциям существа, родившегося в ней; мы говорим «обычно», так как можно

встретить более или менее многочисленные исключения, по крайней мере в такую эпоху смешения, как кали-юга. Но в этом вовсе нельзя видеть ничего такого, что могло бы быть «открытой» кастой, если понимать под этим (а можно ли понять иначе?) возможность для индивида менять в определенный момент касту; это предполагало бы изменение его природы, что тоже совершенно непостижимо, как если бы это было внезапное изменение вида в жизни одного животного или одного растения (можно отметить, что слово *jāti* имеет также значение «вид», что делает это сравнение более полным). Явное изменение касты не может быть ничем иным, как только исправлением ошибки в том случае, когда индивиду прежде приписывали касту, которая реально не была его; но тот факт, что такая ошибка может иногда происходить (как раз вследствие помрачения в кали-югу), вовсе не устраняет возможность вообще определить истинную касту от рождения; и если г. Миз полагает, кажется, что именно здесь уместно было бы рассмотрение наследственности, то как раз потому, что он несомненно игнорирует то, что средства этой детерминации могут быть предоставлены определёнными традиционными науками, то есть астрологией (которая, разумеется, представляет собою здесь нечто совершенно иное, нежели так называемая «научная астрология» некоторых современных западных людей и не имеет ничего общего с «гадательным» и «предсказательным» искусством, так же как и с эмпиризмом статистики и подсчета вероятностей).

Выяснив это, вернёмся к самому понятию *varṇa*: это слово означает собственно «цвет», но также, в широком смысле, «качество» вообще, вот почему оно может быть принято для обозначения индивидуальной природы; г. Миз очень справедливо отвергает странную интерпретацию, предлагаемую некоторыми, желающими видеть в значении «цвет» доказательство, что различение *varṇa* основывалось в своем истоке на различие рас, ни малейшего подтверждения сего нигде нельзя найти. Истина заключается в том, что если цвета дей-

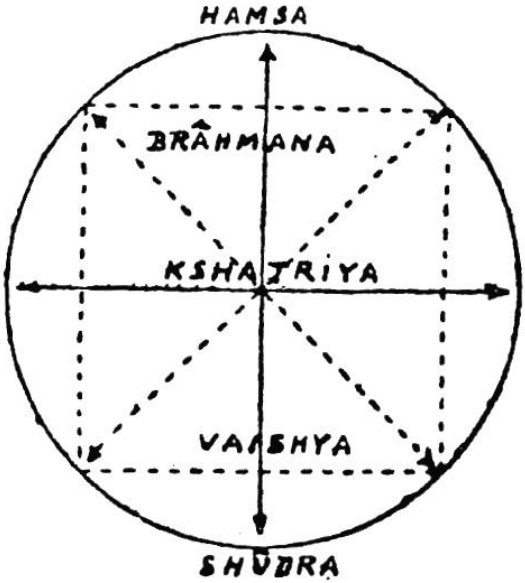
ствительно приложимы к *varṇa*, то чисто символическим образом; «ключ» этого символизма дан через соответствие с *guṇa*, которое весьма явно обозначено в тексте «Вишну-пураны»: «Когда Брахма в согласии со своим замыслом захотел сотворить мир, то существа, в которых преобладала *sattva*, вышли из его рта; другие, в которых преобладающим был *rajas*, вышли из его груди; те, в которых *rajas* и *tamas* были сильны, вышли из его бедер; наконец, остальные произошли из его ног, для которых основным был *tamas*. Из этих существ были составлены четыре *varṇa*, *Brāhmaṇa*, *Kṣatriya*, *Vaiśya* и *śūdra*, происшедшие соответственно из его рта, из его груди, из его бедер и его ног». *Sattva*, представленная белым цветом, естественно присвоена *Brāhmaṇa*; также представляющий *rajas* цвет, является цветом *Kṣatriya*; *Vaiśya*, характеризуемые смесью двух низших *guṇa*, в качестве символического цвета имеют желтый; наконец, чёрный, цвет *tamas*, есть тем самым цвет, соответствующий *śūdra* цвет.

Иерархизация *varṇa*, определённых через *guṇa*, которые соответственно в них доминируют, в точности совпадает с иерархией элементов, которую мы представили в нашем очерке по этому поводу[626]; это прямо показывает сравнение схемы, приводимой ниже, с той, которую мы давали там. Надо только отметить, для полноты сходства, что место эфира здесь занимает *Haṃsa*, то есть единая примордиальная каста, которая существовала в *Kṛta-Yuga* и которая содержала четыре последующие *varṇa* в качестве принципа и в недифференцированном состоянии, таким же образом, как и эфир содержит в себе четыре других элемента.

С другой стороны, г. Миз, оправдываясь, впрочем, в слишком далеко зашедшей аналогии, старается указать соответствие четырёх *varṇa* с четырьмя *āśrama* или правильными стадиями существования, на чем здесь мы останавливаться не будем, а также с четырьмя целями человеческой жизни, о которых мы уже говорили в связи с *dharma*.; но в этом по-

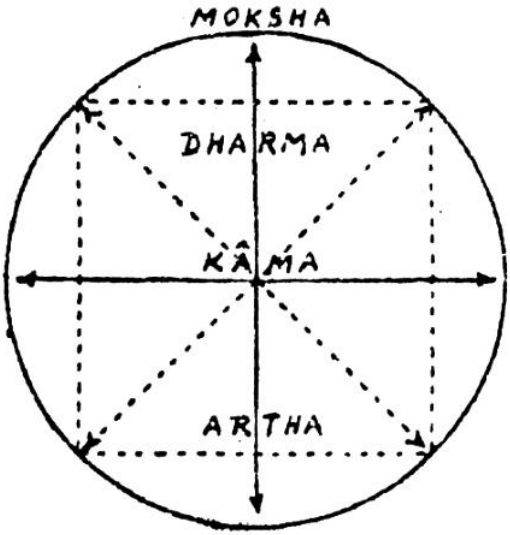
[626] См. главу «Индусская теория пяти элементов».

следнем случае сам факт, что речь всегда идёт о четверичном делении, приводит его к явной неточности.



Очевидно, что неприемлемо на деле предлагать в качестве цели, пусть даже существу самому низкому из всех, достижение чего-то, что соответствовало бы просто-напросто *tamas*; распределение, если хотят его осуществить с низу до верху, на самом деле должно, таким образом, начинаться со степени, которая располагается непосредственно над ним, как это показывает наша вторая схема; легко понять, что *dharma* как раз соответствует *sattva*, *kāma* — *rajas*, и *ārtha* — смеси *rajas* и *tamas*. В то же время, отношения этих целей с характером и ролью трёх высших *varṇa* (то есть с теми, члены которых обладают качествами *ārya* и *jīva*) обнаруживаются тогда сами собою: функция *Vaiśya* соотносится тогда с приобретением *ārtha* или благ телесного порядка; *kāma* или желание есть двигатель активности, присущей, соб-

ственно говоря, *Kṣatriya*; а *Brāhmaṇa* есть поистине естественный представитель и охранитель *dharma*.



Что касается *mokṣa*, то как мы уже говорили об этом, эта высшая цель полностью отличного от трёх других порядка, не имеющая никакой общей меры с ними; она, следовательно, располагается по ту сторону от всего того, что соответствует особенностям *varṇa*, она никогда не могла бы быть содержанием, сферы, как это обстоит в случае со случайными и преходящими целями, которая представляет область обусловленного бытия, поскольку она именно и есть освобождение от самого этого бытия; она разумеется, и вне трёх *guṇa*, которые относятся лишь к состояниям универсального проявления.

Эти некоторые замечания достаточно ясно показывают, что когда идёт речь о традиционных установлениях, то для того, чтобы исследовать суть вещей, недостаточно только «социологической» точки зрения, потому что истинным основанием этих установлений является собственно «космологический» порядок; самой собою разумеется, что некото-

рые пробелы в этом отношении вовсе не должны нам помешать в признании заслуги работы г. Миза, которая, конечно, намного превосходит большинство работ других западных исследователей, посвящённых тому же вопросу.

Синтез и синкретизм[A]

Мы отметили выше, что не только бесполезно, но порой и опасно смешивать ритуальные элементы, принадлежащие различным традиционным формам, и отнесли это замечание только к сфере инициации; в действительности же это справедливо по отношению ко всей области традиции. Мы полагаем небезынтересным рассмотреть данный вопрос более полно, хотя может показаться, что это несколько отдаляет нас от рассуждений, непосредственно касающихся инициации. Поскольку упомянутое смешение представляет собой лишь частный случай того, что можно назвать «синкретизмом», мы начнем с уточнения того, что следует понимать под этим термином, тем более, что те из наших современников, кто хочет изучить традиционные доктрины без глубокого проникновения в их сущность, в особенности те, кто рассматривает их с «исторической» точки зрения и как предмет чистой эрудиции, чаще всего проявляют достойную сожаления склонность смешивать «синтез» и «синкретизм». Это замечание относится в целом к светскому изучению доктрин и экзотерических, и эзотерических; различие между теми и другими проводится редко, хотя это следовало бы делать; в результате так называемое «религиоведение» трактует множество вещей, не имеющих в действительности ничего религиозного, к примеру, как мы отмечали выше, инициатические мистерии античности. Эта «наука» сама открыто утверждает свой «профанный» характер в худшем смысле слова, считая, что лишь тот, кто ставит себя принципиально вне всякой религии (мы скорее сказа-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава VI.

ли бы «традиции», не уточняя той или иной её конкретной разновидности) и, следовательно, может иметь о ней лишь внешнее, поверхностное представление, вправе заниматься ею «научно». На самом деле под видом незаинтересованного знания здесь скрывается явно антитрадиционалистское намерение; речь идёт о «критике», которую нацеливают (прежде всего её активные представители и, пожалуй, менее сознательно их последователи) на разрушение всякой традиции, произвольно усматривая в ней лишь совокупность психологических, социальных либо иных, но в любом случае — чисто человеческих фактов. Мы не станем на этом задерживаться, так как нередко говорили об этом ранее и в настоящий момент лишь намеревались указать на смешение, которое, будучи весьма характерным для этой особой ментальности, вполне может существовать независимо от этой антитрадиционной направленности.

«Синкретизм» в подлинном смысле слова есть не что иное, как простое наложение элементов различного происхождения, собранных, так сказать, «внешним» способом, без какого-либо объединяющего их более глубокого принципа. Очевидно, что подобное соединение реально не может сформировать цельное учение, как груда камней не может стать зданием; и если при поверхностном рассмотрении порой и возникает подобная иллюзия, то она не может противостоять более серьёзному анализу. Нет нужды далеко ходить за примерами подобного синкретизма; их мы видим, по сути дела, в таких современных подделках под традицию, как оккультизм и теософия[627]; фрагментарные понятия, заимствованные у различных традиционных форм, в целом плохо понятые и более или менее искажённые, смешаны здесь с концепциями, относящимися к сфере философии и светской науки. Существуют также философские теории, почти полностью составленные из фрагментов других теорий, и в этом случае синкретизм обычно именуют «эклектиз-

[627] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXVI.

мом»; но данный случай менее важен, чем предшествующий, поскольку здесь речь идёт лишь о философии, т. е. о мысли светской, которая по крайней мере не стремится прослыть тем, чем она не является.

Синкретизм во всех случаях есть по сути (в силу самой своей «поверхностности») светский подход; это отнюдь не синтез, а в известном смысле его противоположность. Действительно, синтез, по определению, исходит из принципов, т. е. из того, что принадлежит наиболее внутренней области; он следует, так сказать, от центра к окружности, тогда как синкретизм удерживается на самой окружности, в простой атомической множественности элементов, взятых поодиночке, самими по себе, и отделенных от принципа, т. е. от истинной основы их существования. Синкретизм, следовательно, неизбежно носит аналитический характер; правда, никто не говорит столь часто и охотно о синтезе, как некоторые «синкретисты», но это доказывает лишь одно: они чувствуют, что если признают реальную природу своих теорий, составленных из различных частей, то тем самым сознаются в том, что не являются хранителями какой-либо традиции и что работу, которой они занимаются, первый встречный изыскатель мог бы выполнить, соединив кое-как разнообразные понятия, почерпнутые в книгах.

Если «синкретисты» явно стремятся выдать свой синкретизм за синтез, то заблуждение тех, о ком мы говорили вначале, носит прямо противоположный характер: сталкиваясь с настоящим синтезом, они нередко называют его синкретизмом. Легко объяснить, почему это происходит: придерживаясь самой поверхностной и светской точки зрения, они не имеют никакого представления о вещах другого порядка и, не желая признать существования вещей, им недоступных, естественно, стремятся все свести к вещам, соответствующим уровню их понимания. Вообразив, что всякая доктрина есть дело рук одного или нескольких человеческих индивидов, без какого-либо вмешательства высших элементов (так как не надо забывать, что именно в этом заключается

фундаментальный постулат всей их «науки»), они приписывают этим индивидам то, что сами были бы способны сделать в подобном случае; и само собой разумеется, их ничуть не заботит, является ли доктрина, которую они на свой лад изучают, выражением истины, так как подобный вопрос, не будучи «историческим», даже не встает перед ними. Едва ли даже им приходила в голову мысль, что может существовать истина более высокого порядка, чем простая «истина факта», единственно способная быть предметом эрудиции; что касается того, какой интерес подобное исследование может представлять для нас, то мы должны сознаться, что это совершенно невозможно понять, настолько чужда нам подобная ментальность.

Как бы то ни было, особенно важно отметить, что ложная концепция, усматривающая синкретизм в традиционных доктринах, непосредственно и неизбежно влечёт за собой то, что можно назвать теорией «заимствований»: её сторонники, констатируя наличие сходных элементов в двух различных доктринальных формах, спешат заявить, что одна из них непременно заимствована у другой. Разумеется, речь при этом никоим образом не может идти ни об общих истоках традиций, ни об их точно аутентичной преемственности, с соответствующей регулярной трансмиссией и последовательными адаптациями; всё это полностью ускользает от средств исследования, которыми располагает светский историк, и для него в буквальном смысле слова не существует. Речь ведут единственно о заимствованиях в самом грубом смысле слова, — о чём-то вроде копии или плагиата, совершаемого одной традицией у другой, с которой она поддерживала контакт вследствие совершенно второстепенных обстоятельств, о случайной инкорпорации отдельных элементов, не соответствующих никакому глубинному основа-

нию[628]; и действительно, именно таков синкретизм по самому своему определению. Даже не ставится вопрос: разве не естественно, что одна и та же истина обретает выражения, более или менее сходные либо, по крайней мере, сопоставимые между собой, независимо от всякого заимствования; да он и не может быть поставлен — ведь, как мы только что сказали, решено было игнорировать существование этой истины как таковой. Последнее объяснение было бы, впрочем, недостаточным, если не принимать во внимание понятие примордиального единства традиций; которое, во всяком случае, отвечало бы определённому аспекту реальности; добавим, что его никоим образом не следует смешивать с другой теорией, настолько же профанной, как и теория «заимствований», хотя и относящейся к другому роду: она основывается на том, что принято называть «единством человеческого духа». Которое при этом понимается исключительно в психологическом смысле несмотря на то, что в действительности подобного единства не существует; предполагается также, что всякая доктрина — просто продукт этого «человеческого духа»; таким образом, подобный «психологизм» не более озабочен вопросом о доктринальной истине, нежели «историцизм» сторонников синкретического объяснения[629].

Отметим также, что сама идея синкретизма и «заимствований», будучи применённой к традиционным текстам, то сама собой возникает почва для поисков гипотетических «источников» и предполагаемых «интерполяций», которые, как известно, служат основной почвой для «критицизма»

---

[628] В качестве примера подобного взгляда на вещи, относящиеся к эзотерической и инициатической области, мы можем привести теорию, которая представляет исламский *taṣawwuf* как заимствование из Индии — на том основании, что подобные методы встречаются в той и другой стране; очевидно, ориенталистам, поддерживающим подобную теорию, никогда не приходило в голову задаться вопросом: а не обусловлены ли эти методы в обоих случаях самой природой вещей, что совсем нетрудно понять, по крайней мере тем, кто подходит к этому вопросу без предвзятости.

[629] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XIII.

с его разрушительной работой, единственной целью которой является отрицание любого «сверхчеловеческого» вдохновения. Это тесно связано с антитрадиционной направленностью, обозначенной нами вначале; здесь же следует в особенности подчеркнуть несовместимость всякого «гуманистического» объяснения с традиционным духом, по сути своей очевидную; ведь не учитывать «сверхчеловеческий» элемент — значит не признавать саму сущность традиции, то, без чего она даже не заслуживает этого имени. С другой стороны, напомним, что любая традиционная доктрина непременно имеет в качестве центра и отправной точки знание метафизических принципов, и всё то, что она содержит сверх того, в конечном счёте является применением этих принципов к различным областям; и это ещё раз подчёркивает, что она по преимуществу синтетична, а синтез, как мы говорили выше, по самой своей природе исключает синкретизм.

Можно пойти дальше; если синкретизм в самих традиционных доктринах невозможен, то он равным образом невозможен и для их приверженцев, неизбежно сознающих беспочвенность такого подхода, как и иных методов, свойственных светской мышлению. Все, что действительно вдохновлено традиционным знанием, всегда идёт «изнутри», а не «извне»; каждый, кто сознает сущностное единство всех традиций, при изложении и интерпретации доктрины может обращаться, сообразно случаю, к средствам выражения, характерным для различных традиционных форм, если сочтет это необходимым; но в этом никогда не будет ни малейшего сходства с синкретизмом или «сравнительным методом» эрудитов. С одной стороны, центральное и изначальное единство освещает и доминирует над всем; с другой стороны, когда это единство отсутствует, или, лучше сказать, скрыто от глаз светского исследователя, последний, «ввергнутый во тьму внешнюю», может только ощупью пробираться среди хаоса, упорядочить который могли бы инициатические слова *Fiat Lux*, которые, ввиду отсутствия у него необхо-

димой «квалификации», никогда не будут для него произнесены.

Существо и среда[A]

В индивидуальной природе всякого существа есть два разнопорядковых элемента, которые необходимо различать, показывая отношения между ними насколько возможно точно: индивидуальная природа прежде всего следует тому, что существо есть само по себе и что представляет его внутреннюю и активную сторону, а затем, во вторых, ансамблю влияний среды, в которой оно проявляется, которая представляет его внешнюю и пассивную сторону. Чтобы понять, как конституция индивидуальности (подразумевается, что речь идёт об интегральной индивидуальности, телесная модальность которой есть только самая внешняя её часть) определена действием первого из этих двух элементов на второй, или, в алхимических терминах, каким образом соль происходит от действия серы на ртуть, мы можем воспользоваться геометрическим представлением, которое мы только что упомянули, говоря о световом луче и плоскости его отражения[630]. Для этого мы должны соотнести первый элемент с вертикальным направлением, а второй — с горизонтальным. Действительно, вертикаль тогда представляет собой всё то, что связывает между собой все состояния проявления одного и того же существа и что с необходимостью есть выражение самого этого существа или, если угодно, его «личности», прямая проекция которой отражается ею во всех состояниях, тогда как горизонтальная плоскость будет представлять область определённого состояния, здесь рассматриваемого в «макроскопическом» смысле. Следователь-

[A] Эта статья была позже опубликована в книге «Великая Триада» (1946) как глава XIII.

[630] Для подробной экспозиции этого геометрического представления мы обратимся, как всегда, к нашему исследованию в «Символизм креста».

но, проявление существа в этом состоянии будет определено пересечением рассматриваемой вертикали с горизонтальной плоскостью.

При этом очевидно, что точка пересечения не может быть какой угодно, но что она определена вертикалью, о которой идёт речь, поскольку она отличается от всякой другой вертикали тем самым фактом, что это существо есть то, что оно есть, а не то, что есть любое другое существо, также проявляющееся в том же самом состоянии. Другими словами можно сказать, что существо по своей собственной природе само определяет условия своего проявления, имея в виду, разумеется, что эти условия в любом случае могут быть лишь спецификацией общих условий рассматриваемого состояния, поскольку его проявление должно быть развитием возможностей, содержащихся в этом состоянии, исключая принадлежащие другим состояниям возможности. Геометрически это ограничение обозначено предварительным определением горизонтальной плоскости.

Существо, таким образом, будет проявляться, облекаясь, так сказать, элементами, заимствованными из окружения и «кристаллизация» которых будет определяться действием на это окружение его собственной внутренней природы (которая сама по себе должна рассматриваться как принадлежащая сверхиндивидуальному порядку, как показывает вертикальное направление, согласно которому осуществляется его действие). В случае индивидуального человеческого состояния, естественно, эти элементы будут принадлежать различным модальностям этого состояния, то есть одновременно и телесному и тонкому или психическому порядкам. Этот момент чрезвычайно важен для устранения некоторых трудностей, которые возникают вследствие ошибочных или недостаточных концепций: действительно, если, например, это переводится в понятия «наследственности», то можно сказать, что есть не только физиологическая наследственность, но и психическая наследственность, объясняя и то и другое одинаковым образом, то есть через присутствие

в конституции индивида элементов, заимствованных из особой среды, в которой происходило его рождение. Однако на Западе некоторые отказываются признавать психическую наследственность, потому что, не зная ничего о той области, которая находится по ту сторону от неё, они думают, что именно к этой области и принадлежит само существо, представляющее собою то, что независимо от всякого влияния среды. Те же, кто признает эту наследственность, полагают, что существо, во всем, что оно есть, полностью определено средой, которая есть ни более ни менее, как то, что его образует, потому что они ничего не принимают из того, что находится вне ансамбля телесной и психической областей. Таким образом, речь идёт о двух противоположных ошибках, имеющих один и тот же источник: и те и другие целиком сводят существо только к его индивидуальному проявлению и игнорируют всякий трансцендентный по отношению к нему принцип. В глубине всех этих современных концепций человеческого существа всегда лежит идея картезианского дуализма «тело-душа»[631], что просто эквивалентно дуализму физиологического и психического, неверно считающемуся несводимым, в определённом смысле предельным и как бы содержащим в себе все существо в этих двух пределах, тогда как на самом деле они представляют собой только поверхностные и внешние аспекты проявленного существа. Они есть только простые модальности, принадлежащие одной и той же ступени бытия, которая изображается упомянутой выше горизонтальной плоскостью, так что одна не более и не менее случайна, нежели другая, а истинное существо находится вне как той, так и другой.

Возвращаясь к наследственности, мы должны сказать, что она не выражает полностью влияний среды на индивида, но что она образует только непосредственно схватываемую часть. В реальности эти влияния простираются гораздо да-

[631] Мы сказали «тело-душа», а не «тело-дух», потому что фактически всегда душа в этом случае неправомерно занимает место духа, который на самом деле полностью игнорируется.

лее, и можно даже сказать без всякого преувеличения и самым точным буквальным образом, что они простираются бесконечно во всех направлениях. Действительно, космическая среда, которая является областью рассматриваемого проявления, может пониматься только как ансамбль всех частей, связанных между собой без всякого нарушения непрерывности, как когда-то её понимали, предполагая «пустоту», тогда как она, не имея возможности проявления, не могла бы занять там никакого места[632]. Следовательно, здесь надо видеть отношения, то есть, по сути, взаимные, последовательные[633] или одновременные действия и реакции, между всеми индивидуальными существами, которые проявлены в этой области. От самого близкого до самого удалённого (это должно пониматься как во времени, так и в пространстве), что является только лишь вопросом разницы пропорций или степеней, наследственность проявляется только внутри как просто частный случай, как ни была бы она важна по отношению ко всему остальному.

Для всех случаев, идёт ли речь о наследственных или других влияниях, остается верным то, что мы сказали выше: раз ситуация существа в среде определена в конечном счёте своей собственной природой, то элементы, которые оно заимствует из своей непосредственной среды, а также те элементы, которые оно определённым образом привлекает к себе из всего бесконечного ансамбля своей области проявления (разумеется, это применимо ко всем тонким элементам так же, как и ко всем телесным), должны с необходимостью соответствовать этой природе, без чего оно не смогло бы их на самом деле ассимилировать так, чтобы они были вторичными модификациями его самого. Именно в этом состоит

---

[632] Ср.: «Множественные состояния существа», гл. III.

[633] Это относится к точке зрения, соответствующей горизонтальной плоскости при геометрическом представлении. Если все рассматривать в вертикальном направлении, то эта солидарность всех существ проявляется как следствие самого изначального единства, из которого происходит с необходимостью всякое бытие.

«сродство», в силу которого существо берёт из среды только то, что согласуется с возможностями, которые оно носит в самом себе, которые являются его собственными, а не возможностями любого другого существа, и в силу этой согласованности оно должно ему предоставить конкретные условия, позволяющие этим возможностям развернуться и «актуализироваться» в ходе его индивидуального проявления[634]. Впрочем, очевидно, что всякое отношение между двумя существами, чтобы быть реальным, должно быть обязательно выражением чего-то, что принадлежит природе как одного, так и другого. Так, влияние, которое одно существо, кажется, претерпевает извне и получает от другого, есть всегда только перевод (по отношению к среде) возможности, присущей собственной природе самого этого существа[635], если рассматривать это с более глубокой точки зрения.

Тем не менее, существует одно значение, когда можно говорить, что существо поистине переживает влияние среды в своем проявлении; но только когда это влияние рассматривается с его негативной стороны, то есть тогда, когда оно создаёт собственно ограничение для этого существа. Это прямое следствие обусловленного характера всякого состояния проявления: существо оказывается подчинённым некоторым условиям, исполняющим ограничивающую роль и заключающим в себе, прежде всего, общие условия, определяющие рассматриваемое состояние, а также специальные условия, определяющие частный способ проявления этого существа в этом состоянии. Наконец, легко понять,

---

[634] Эти условия называют иногда «случайными причинами», но само собою разумеется, что это не есть причины в собственном смысле слова, хотя они могут представлять их видимость при внешней точке зрения. Истинные причины всего, что происходит с существом, суть всегда возможности, присущие самой природе этого существа, то есть нечто, присущее чисто внутреннему порядку.

[635] Сравните то, что мы уже в другом месте говорили в связи с инициатической квалификацией о физических недостатках, по-видимому, случайного происхождения («Заметки об инициации», гл. XIV).

что, какова бы ни была видимость, ограничение как таковое не имеет никакого позитивного бытия, что оно есть не что иное, как разграничение, исключающее некоторые возможности, или «лишение» по отношению к тому, что оно таким способом устраняет, то есть в определённом смысле это предстаёт чем-то чисто негативным, когда его хотят выразить.

С другой стороны, надо хорошо понимать, что эти ограничивающие условия в основном присущи определённому состоянию проявления, что они применяются исключительно к тому, что заключает в себе это состояние, и что они никоим образом не будут привязаны к самому существу и за ним следовать в другом состоянии. Естественно, таким образом существо будет обретать некоторые условия, имеющие аналогичный характер, но они будут отличны от тех, которым оно было подвержено в том состоянии, которое мы рассматривали сначала, и которые никогда не могут быть описаны в терминах, соответствующих исключительно этим последним, подобно тем терминам человеческого языка, например, которые могут выражать условия бытия только соответствующего состояния, поскольку этот язык в целом оказывается определённым и как бы сформированным самими этими условиями. Мы остановились на этом потому, что если с легкостью допускают, что элементы, взятые из окружающей среды, чтобы войти в состав человеческой индивидуальности (что является собственно «фиксацией» или «коагуляцией» элементов), должны быть ей возвращены через «растворение», когда эта индивидуальность закончила свой цикл бытия и существо переходит в другое состояние, что, впрочем, все могут непосредственно констатировать, по крайней мере, в том, что касается элементов телесного порядка[636], то, кажется, не так просто принять, хотя обе вещи

[636] Надо сказать, что телесная смерть не обязательно совпадает с изменением состояния в строгом смысле этого слова и что она может представлять собой только простое изменение модальности внутри того же самого состояния индивидуального бытия, с сохранением всех соотношений в обоих случаях.

тесно связаны, что существо полностью выходит из условий, которым оно было подвержено в индивидуальном состоянии[637]. Несомненно, это относится в особенности к неспособности не только понять, но даже представить себе другие условия бытия, для которых в этом состоянии не нашлось бы никаких понятий для сравнения.

Важным применением того, что мы только что указали, является отнесение к тому факту, что индивидуальное существо принадлежит к определённому виду, например, к человеческому роду: очевидно, что в самой природе этого существа есть нечто, что определило его рождение в этом роде скорее, чем в любом другом[638]. Но, с другой стороны, с этого момента оно подлежит условиям, выражающим само определение рода и находящимся среди специальных условий его способа бытия как индивида. Можно сказать, что это суть два аспекта специфической природы, позитивный и негативный, позитивный в качестве проявления некоторых возможностей, негативный в качестве условия, ограничивающего бытие. Однако надо хорошо понимать, что существо только в качестве проявленного в рассматриваем состоянии индивида действительно принадлежит к этому роду и что во всяком другом состоянии оно полностью выпадает из него и не связано с ним никоим образом. Другими словами, род можно рассматривать только в горизонтальном направлении, то есть в области определённого состояния бытия. Он никак не может проникнуть в вертикальное направление, то есть когда существо переходит в другие состояния. Разумеется, то, что верно в этом отношении для рода, также верно, и даже с большим основанием, для расы, семьи, одним словом, для всех, более или менее ограниченных подразделений индивидуальной области, в которых существо по

---

[637] Или из части этих условий, когда речь идёт только об изменении модальности, как бы о переходе к внетелесной модальности человеческой индивидуальности.

[638] Надо заметить, что в санскрите слово *jāti* одновременно означает и «рождение» и «род» или «специфическую природу».

условиям своего рождения оказывается заключенным в силу своего проявления в обусловленном состоянии[639].

Чтобы закончить эти рассмотрения, мы скажем несколько слов о том способе, которым можно после всего сказанного рассматривать то, что называют «астральными влияниями». Прежде всего надо уточнить, что не следует понимать поз этим ни исключительно, ни даже главным образом собственно влияние звезд, имена которых служат для их обозначения, хотя и эти влияния, как и влияния всех вещей, также реальны в своем порядке, но что эти звезды символически представляют (отнюдь не «идеально» или в переносном смысле, но, напротив, в силу действительного соответствия и точного основания в самой конституции «макрокосма») синтезы всех космических влияний различных категорий, осуществляющихся по отношению к индивидуальности, и большая часть которых принадлежит тонкому порядку. Если считают, как это чаще всего и делают, что эти влияния господствуют над индивидуальностью, то это является лишь самой внешней точкой зрения. В самом глубинном смысле, истина состоит в том, что если индивидуальность соотносится с ансамблем определённых влияний, то этот ансамбль как паз и есть тот самый, который согласуется с природой существа, проявляющегося в этой индивидуальности. Поэтому, если «астральные влияния» представляются как определяющие то, чем является индивид, то это только видимость; по сути, они не определяют, а только выражают его по причине гармонии, которая должна суще-

[639] 199. Естественно, случай касты вовсе не является здесь исключением. Впрочем, это следует более явно, чем в других случаях, из определения касты как самого выражения индивидуальной природы (варна) и составляющей одно целое с ней, что явно указывает на то, что существо рассматривается в границах индивидуальности и что если она там существует в силу своего содержания, то она не может продолжать существовать в силу этого же за этими самыми границами, что составляет причину, по которой она в них существует, и это содержание не может быть перенесено в другие области бытия, где индивидуальная природа, о которой идёт речь, уже не отвечает ни одной возможности.

ствовать между индивидом и его средой, и без чего этот индивид никоим образом не смог бы реализовать возможности, развертывание которых составляет сам поток его существования. Истинное определение не происходит извне, но из самого существа (что вновь приводит нас к тому, что в формировании соли сера есть активный принцип, а ртуть — пассивный), а внешние знаки только позволяют их различать, придавая им в некотором роде чувственное выражение, по крайней мере, для тех, кто их корректно интерпретирует[640]. Фактически, это замечание никак не влияет на результаты, которые можно извлечь из исследования «астральных влияний»; но с доктринальной точки зрения оно существенно для понимания их истинной роли, то есть реальной природы отношений существа со средой, в которой осуществляется индивидуальное проявление, поскольку то, что выражается посредством этих влияний в явно согласованной форме, есть бесконечное множество различных элементов, которые конституируют в целом эту среду. Мы на этом больше останавливаться не будем, так как полагаем, что сказали достаточно, чтобы понять, каким образом всякое индивидуальное существо причастно неким образом двойной природе, которую, согласно алхимической терминологии, можно назвать «сернистой» относительно внутреннего и «ртутной» относительно внешнего. Эта двойная природа полностью реализована и совершенным образом уравновешена в «истинном человеке», она делает его в действительности «Сыном Неба и Земли» и в то же самое время делает его способным исполнять роль «посредника» между двумя полюсами проявления.

[640] Вообще это является принципом всех «гадательных» применений традиционных наук.